



ПЛАТОНІКА ΖΗΤΗΜΑΤΑ

ИССЛЕДОВАНИЯ
ПО ИСТОРИИ
ПЛАТОНИЗМА

ИЗДАНИЯ
ЦЕНТРА АНТИЧНОЙ И СРЕДНЕВЕКОВОЙ
ФИЛОСОФИИ И НАУКИ

http://iph.ras.ru/campas_publ.htm

Философия природы в Античности и в Средние века

Под общей редакцией П. П. ГАЙДЕНКО и В. В. ПЕТРОВА.
Москва: Прогресс-Традиция, 2000. — 608 с.
ISBN 978-5-89826-067-6

**КОСМОС И ДУША. Учения о вселенной и человеке
в Античности и в Средние века (исследования и переводы)**

Под общей редакцией П. П. ГАЙДЕНКО и В. В. ПЕТРОВА.
Москва: Прогресс-Традиция, 2005. — 880 с.
ISBN 978-5-89826-332-4

**Интеллектуальные традиции Античности и Средних веков
(исследования и переводы)**

Составление и общая редакция М. С. ПЕТРОВОЙ.
Москва: Кругъ, 2010. — 736 с.
(Гуманитарные науки в исследованиях и переводах. Том I)
ISBN 978-5-7396-0167-4

**КОСМОС И ДУША. Вып. 2: Учения о природе и мышлении
в Античности, Средние века и Новое время (исследования и переводы)**

Под общей редакцией А. В. СЕРЕГИНА.
Москва: Прогресс-Традиция, 2010. — 512 с.
ISBN 978-5-89826-332-4

**С. В. Месяц. Иоганн Вольфганг Гёте и его учение о цвете.
Часть первая.**

Москва: Кругъ, 2012. — xxxii + 464 с., с илл.
(Гуманитарные науки в исследованиях и переводах. Том II)
ISBN 978-5-7396-0250-3

ПЛАТОНИКА ЗНТНМАТА. Исследования по истории платонизма.

Под общей редакцией В. В. ПЕТРОВА.
Москва: Кругъ, 2013. — 880 с.
(Гуманитарные науки в исследованиях и переводах. Том III)
ISBN 978-5-7396-0256-5

МАКРОБИЙ. Сатурналии

Перевод В. Т. ЗВИРЕВИЧА. Издание подготовлено М. С. ПЕТРОВОЙ.
(Гуманитарные науки в исследованиях и переводах. Том IV)
Москва: Кругъ, 2013 (в печати).

**ГУМАНИТАРНЫЕ НАУКИ
В ИССЛЕДОВАНИЯХ И ПЕРЕВОДАХ
III**

RUSSIAN ACADEMY OF SCIENCES
INSTITUTE OF PHILOSOPHY
CENTRE FOR ANCIENT AND MEDIAEVAL PHILOSOPHY AND SCIENCE

ΠΛΑΤΩΝΙΚΑ ΖΗΤΗΜΑΤΑ
STUDIES
IN THE HISTORY OF PLATONISM

Edited by
Valery V. PETROFF



Krugh
Moscow 2013

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ РАН
ЦЕНТР АНТИЧНОЙ И СРЕДНЕВЕКОВОЙ ФИЛОСОФИИ И НАУКИ

ΠΛΑΤΩΝΙΚΑ ΖΗΤΗΜΑΤΑ

ИССЛЕДОВАНИЯ ПО ИСТОРИИ ПЛАТОНИЗМА

Под общей редакцией
В. В. ПЕТРОВА



Кругъ
Москва 2013

ББК 87. 3
УДК 1 / 19
П 37



*Издание осуществлено при финансовой поддержке
Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ)
Проект № 12-03-16002д*

ПЛАТОНИКА ΖΗΤΗΜΑΤΑ. Исследования по истории платонизма / Под общ. ред. В. В. Петрова. — М.: Кругъ, 2013. — 880 с. (Гуманитарные науки в исследованиях и переводах [Т. III]: изд. с 2010 г.).

Работы сборника посвящены изучению платоновской традиции на различных этапах ее развития. В книге анализируется учение самого Платона (генеология, метафизика, космология, этика), рассматриваются концепции Плутарха, Плотина, Ямвлиха, Сириана, Прокла, Макробия, Дионисия Ареопагита, Максима Исповедника. В просопографических исследованиях реконструируются биографии платоников — язычника Марциана Капеллы и христианина Оригена. Предложен опыт феноменологического прочтения теорий Иоанна Скотта (Эриугены). Исследуется вопрос о знании Платона и его диалогов в России начала XX века. В книгу включены беседы с известными французскими специалистами по античной и средневековой философии. Публикуются переводы сочинений Плутарха Херонейского (*О возникновении души в 'Тимее'*. Часть I), неоплатоника Порфирия (*Подступы к умопостижаемому*), книги 10–11 *Комментария на 'Евангелие от Матфея'* Оригена.

Научное издание

В оформлении обложки использована картина Одилона Редона
«Колесница Аполлона» (1909).

© В. В. ПЕТРОВ, общая редакция, составление, 2013.
© Коллектив авторов, 2013.
© Издательство «Кругъ», 2013.

ISBN 978-5-7396-0256-5

*Репродуцирование (воспроизведение) данного издания любым способом
без письменного соглашения с издательством запрещается.*

ОГЛАВЛЕНИЕ

<i>Об авторах</i>	11
<i>Сокращения</i>	12
ΠΛΑΤΩΝΙΚΑ ΖΗΤΗΜΑΤΑ: новые подходы к древней традиции (В. В. ПЕТРОВ).....	13

ПЛАТОНИЗМ И НЕОПЛАТΟΝΙΣΜ

А. В. СЕРЁГИН	
Догматизм, антидогматизм и диалогизм в интерпретации Платона..	37
С. В. МЕСЯЦ	
Платоновский «Филеб» о едином, многом и среднем (комментарий к фрагменту 14c – 18d).....	77
А. В. СЕРЁГИН. Неморальное благо и зло: этическая позиция Сократа в «Горгии».....	95
А. А. ГЛУХОВ	
Постановка проблемы справедливости в «Государстве» Платона.....	123
С. В. МЕСЯЦ	
Сознание и личность в философии Плотина.....	147
1. Понятие сознания в новоевропейской философии.....	147
2. Понятие сознания в греческой философии до Плотина.....	156
3. Понятие сознания у Плотина.....	160
С. В. МЕСЯЦ	
Трансцендентное начало в неоплатонизме и учение о генадах.....	169
1. Апория трансцендентного начала.....	176
2. Введение генад как способ решения загадки Абсолюта.....	184
3. Происхождение теории генад: Сириан или Ямвлих.....	194
4. Ямвлиховская теория генад: попытка реконструкции.....	194
5. Выводы.....	209
В. В. ПЕТРОВ	
Σύμβολα и συνθήματα в теургическом неоплатонизме Ямвлиха и Прокла.....	210
М. С. ПЕТРОВА	
Солнечный монотеизм у Макробия.....	226
В. В. ПЕТРОВ	
«Многосветлая цепь»: Солнце в позднеантичном платонизме и «Ареопагитском корпусе».....	240

ХРИСТИАНСКИЙ ПЛАТОНИЗМ

В. В. ПЕТРОВ

Символ и священнодействие в позднем неоплатонизме и в «Ареопагитском корпусе».....	264
Обряд как последовательность символов.....	264
Охранительная функция символов.....	265
Неподобные символы. Параллели с трактовкой мифа и символа у Юлиана.....	266
Прокл и Дионисий Ареопагит о вымышленном (τὸ πλασματῶδες).....	270
Анагогическая функция символов.....	276
Символ как манифестация сокрытого.....	277
Символ и мимесис (подражание).....	279
Степени причастности Богу.....	284
Причастие умное и причастие «в символах».....	286
Таинство Евхаристии. «Федр» 243e – 257b Платона как источник «Церковной иерархии» 3, 3.....	294
Символизм триад.....	303
Онтологический статус «священных символов».....	305

В. В. ПЕТРОВ

Теология символа у Карла Ранера и Герберта Форгримлера.....	309
---	-----

С. В. МЕСЯЦ

Есть ли ипостась у Первоначала? К истории понятия «ипостась» в платоновской традиции и христианском богословии.....	318
1. Формирование понятия «ипостась» в Древней и Средней Стое.....	318
2. «Ипостась» в аристотелевской традиции I–II вв. н. э.....	320
3. Понятие «ипостась» в Среднем платонизме.....	322
4. Система ипостасей у Плотина.....	325
5. Порфирий и христианские богословы IV века.....	327
6. Термин «ипостась» у Прокла.....	334

В. В. ПЕТРОВ

Ὑπάρχω и ὀφίστημι в «О трудностях» Максима Исповедника.....	338
1. Ὑπάρχω.....	340
2. ὀφίστημι.....	351
ПРИЛОЖЕНИЕ: Ὑφίστημι и ὑπάρχω до Максима Исповедника.....	363

В. В. ПЕТРОВ

Трансформация античной онтологии в «Ареопагитском корпусе» и у Максима Исповедника.....	376
---	-----

Йозеф МАТУЛА

Фома Аквинский и его критика учения Авемпаче об уме.....	394
--	-----

ПРОСОПОГРАФИЯ

М. С. ПЕТРОВА

Марциан Капелла: жизнь, сочинение и философские представления..... 407

А. В. СЕРЁГИН

Ориген-платоник и Ориген-христианин..... 444

1. Тексты Порфирия..... 445

2. Методологические замечания..... 446

3. Хронологические проблемы..... 450

4. Число сочинений Оригена из «Жизни Плотина»..... 464

5. Об «ошибке» Порфирия..... 471

6. Другие свидетельства об Оригене-платонике..... 478

7. Фрагмент 7: теология двух Оригенов..... 480

8. Фрагмент 8: отношение к Гомеру..... 488

9. Фрагмент 12: демонология..... 494

10. Выводы..... 497

ПЛАТОНИЗМ И ФЕНОМЕНОЛОГИЯ

Эмманюэль ФАЛЬК

Феноменологическая практика и средневековая философия..... 505

I. *Fons signatus*: запечатанный источник..... 505

§ 1. Противоречия практики..... 506

§ 2. Декларативная актуальность Средних веков..... 508

§ 3. Этапы пути..... 512

§ 4. Дерево и его плоды..... 516

§ 5. Запечатанный источник..... 519

II. Бог-феномен: Иоанн Скотт (Эриугена)..... 532

Теофания и феноменология..... 533

А. От апофаттики к мета-онтологии..... 536

§ 12. Апофаттика: отход от Дионисия..... 536

§ 13. Мета-онтологическое: невозможность овещения..... 544

В. Апофантика и завеса логоса..... 551

§ 14. Деструкция категорий..... 554

§ 15. Тот, кто видит, и Тот, кто бежит..... 558

С. Теофания или Бог-феномен..... 567

§ 16. Теофания как антропофания..... 568

§ 17. Блаженство как теофания в действии..... 573

Перевод А. В. СЕРЁГИНА, под редакцией В. В. ПЕТРОВА

ИССЛЕДОВАТЕЛИ ПЛАТОНИЗМА О СВОЕМ ПРЕДМЕТЕ И О СЕБЕ

Эдуард Жоно «Афины и Шартр»: беседы с В. В. Петровым.....	581
Люк БРИССОН «Философия — это то, что структурирует человеческое (нагис...): беседы с В. В. Петровым.....	630
Ален СЕГОН (1942–2011) «Книги Койре стали для меня настоящим потрясением...»: беседа с В. П. Визгиным.....	655

ПЛАТОН В РОССИИ

В. В. ПЕТРОВ Платон и его диалоги в текстах Сигизмунда Кржижановского.....	674
1. Доксографические сведения.....	680
2. Знание Кржижановским отдельных диалогов Платона.....	684
3. Платон в переводе и комментариях В. Н. Карпова.....	705

ПЕРЕВОДЫ

Н. П. ВОЛКОВА. Учение о двух мировых душах Плутарха Херонейского (к публикации первой части трактата «О возникновении души в ‘Тимее’»).....	721
<i>ПЛУТАРХ</i> О возникновении души в «Тимее». Часть первая.....	736
Перевод и примечания Н. П. Волковой	
<i>ПОРФИРИЙ</i> Подступы к умопостигаемому.....	758
Вступительные замечания к переводу, перевод и примеч. С. В. МЕСЯЦ	
А. В. СЕРЁГИН. К переводу «Комментария на ‘Евангелие от Матфея’» Оригена.....	792
<i>ОРИГЕН</i> Комментарий на «Евангелие от Матфея». Книги 10 – 11.....	806
Перевод и примечания А. В. СЕРЁГИНА	
CONTENTS.....	878

ОБ АВТОРАХ

БРИССОН Люк (BRISSON Luc) — Doctorat d'État, Directeur de recherche au Centre Jean Pépin (CNRS, Paris).

ВИЗГИН Виктор Павлович — доктор философских наук, ведущий научный сотрудник Института философии РАН.

ВОЛКОВА Надежда Павловна — кандидат философских наук, младший научный сотрудник Института философии РАН.

ГЛУХОВ Алексей Анатольевич — кандидат философских наук, старший научный сотрудник НИУ Высшая школа экономики.

ЖОНО Эдуард (JEAUNEAU Édouard) — Doctorat d'État, Directeur de recherche honoraire (CNRS, Paris), Institute Professor (Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto).

МАТУЛА Йозеф (MATULA Jozef) — Ph.D., Centrum pro práci s renesančními texty, Univerzita Palackého v Olomouci (Česká republika).

МЕСЯЦ Светлана Викторовна — кандидат философских наук, старший научный сотрудник Института философии РАН.

СЕГОН Ален (SEGONDS Alain-Philippe, 1942–2011) — Directeur de recherche au CNRS, directeur général des éditions Les Belles Lettres (Paris).

СЕРЕГИН, Андрей Владимирович — кандидат филологических наук, старший научный сотрудник Института философии РАН.

ПЕТРОВ Валерий Валентинович — доктор философских наук, директор Центра античной и средневековой философии и науки Института философии РАН.

ПЕТРОВА Майя Станиславовна — доктор исторических наук, руководитель Центра гендерной истории Института всеобщей истории РАН.

ФАЛЬК Эмманюэль — Doctorat en philosophie, Doyen de la Faculté de philosophie (Institut catholique de Paris).

СОКРАЩЕНИЯ ДЛЯ СОБРАНИЙ ИСТОЧНИКОВ

- CAG — Commentaria in Aristotelem Graeca. T. 1–23.4.
Berlin, 1882–1909.
- CCSL — Corpus Christianorum, Series Latina. Turnhout, 1954–.
- CCCM — Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis.
Turnhout, 1971–.
- GCS — Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten
drei Jahrhunderte. Leipzig, Berlin, 1897–.
- CSEL — Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum.
Wien, 1866–.
- LCL — The Loeb Classical Library. London – New York,
1912–.
- PG — Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca.
Ed. J.-P. MIGNE. T. 1–161. Paris, 1857–1866.
- PL — Patrologiae Cursus Completus. Series Latina.
Ed. J.-P. MIGNE. T. 1–221. Paris, 1844–1865.
- PO — Patrologia Orientalis. Roma, 1903–.
- SC — Sources chrétiennes. Paris, 1940–.

ΠΛΑΤΩΝΙΚΑ ΖΗΤΗΜΑΤΑ

НОВЫЕ ПОДХОДЫ К ДРЕВНЕЙ ТРАДИЦИИ

Работы настоящего сборника посвящены изучению платоновской традиции на различных этапах ее развития. В книге анализируется учение самого Платона (метафизика, генология, этика), рассматриваются учения Плутарха, Плотина, Ямвлиха, Сириана, Прокла, Макробия, Дионисия Ареопагита, Максима Исповедника. В просопографических исследованиях реконструируются биографии платоников — язычника Марциана Капеллы и христианина Оригена. Обсуждается вопрос о приложимости инструментария феноменологии к историко-философским исследованиям; предложен опыт феноменологического прочтения теорий Иоанна Скотта (Эриугены). Рассматривается соотношение философии, мифа и религии от Платона через неоплатонизм — и до наших дней. Исследуется вопрос о знании Платона и его диалогов в России начала XX века. В книгу включены беседы с известными французскими специалистами по античной и средневековой философии. Печатаются переводы сочинений Плутарха, Порфирия, Оригена.

Публикации, составившие эту коллективную монографию, по большей части выросли из докладов и обсуждений на ежемесячном семинаре, в течение многих лет работающем в *Центре античной и средневековой философии и науки* Института философии РАН. Не случайно, поэтому, различные работы затрагивают близкий круг проблем, избирают объектом своего изучения хронологически и доктринально близких авторов, используют схожие методы (в частности, их отличает филологически внимательный подход к исследуемым текстам).

Сборник открывается статьей А. В. Серегина «Догматизм, антидогматизм и диалогизм в интерпретации Платона», в которой дается характеристика основных методов интерпретации платоновских текстов и рассматриваются связанные с этим методологические проблемы. Обсуждаются доводы традиционного («догматического») подхода, согласно которому платоновские диалоги выражают философские взгляды их автора, в принципе поддающиеся реконструкции, а также аргументация альтернативного («антидогматического» и «диалогического») подхода, сторонники которого видят в платоновском корпусе прежде всего литературный текст и зачастую отрицают саму возможность идентификации философской позиции Платона.

Эти противоположные методы интерпретации тщательно анализируются. Показано, отчего попытка своего рода герменевтической революции в исследовании Платона, предпринятая сторонниками диалогического подхода, не увенчалась успехом.

В статье С. В. Месяц «Платоновский *Филеб* о едином, многом и среднем» рассматривается проблематика единого и многого у Платона, а также вопрос об отношении идей друг к другу и к причастным им чувственным вещам. Обсуждается, каким образом Платон в *Филебе* доказывает, что единое есть многое, а многое есть единое. Это философская проблема, апория, возникающая при попытке рассмотреть вещь в ее бытии. Сущее в актуальности своего существования распадается на множество в самом себе — в том, *что* оно такое есть. Парадоксальным образом вещь в своем существовании должна быть одновременно и одним, и многим. Как показано в статье, указанная проблема восходит к одной из апорий Зенона, направленной на доказательство того, что многое не существует, и что существовать может только одно. Платон находит выход из упомянутой апории, вводя деление на сферу становления и бытия, на чувственно воспринимаемые вещи и идеи. Идеи всегда остаются равными самим себе («самотождественными»), тогда как находящиеся в становлении вещи могут быть одновременно подобными и неподобными, равными и неравными.

За отправной пункт при рассуждении об отношении идей к их чувственно воспринимаемым «подобиям» Платон берет речь (*λόγος*), а в качестве метода рассуждения избирает метод диалектики. Основание для этого — способность речи, говоря об одном, называть сразу многое, отождествлять единое и многое.

В статье обсуждается, каким образом рассуждение может прийти к идее. Этого невозможно сделать, исходя непосредственно из бесконечного множества ее чувственных проявлений. Предлагаемое Платоном решение состоит в том, что следует выделить во множестве охватываемых идей вещей некоторое количество более частных идей. Таким образом, наше понимание идеи будет базироваться не на бесконечном множестве чувственных представлений, а на взаимоотношении ограниченного числа идей, то есть на некоем «логосе». Созерцаемая через систему других идей, искомая идея прекращает быть самотождественным единством, в котором ничего невозможно различить, перестает быть пустым именем, обозначающим неопределенное множество вещей. Напротив, она предстанет теперь как смесь единства и множества, предела и беспредельного, то есть как число. Таким образом, заключает Платон, диалектика позволяет получить логос бытия каждой отдельной вещи.

В работе А. В. Серегина «Неморальное благо и зло и этическая позиция Сократа в *Горгий*» анализируются этические взгляды Сократа, как они изложены в платоновском диалоге *Горгий*. Ставится вопрос о том, призна-

ет ли Сократ в *Горгии*, что не только моральные добродетели и пороки, но и здоровье, красота, богатство, а также болезнь, уродство, бедность являются благом или злом. Указано, что, согласно Аристотелю, не только моральные, но и «внешние» блага или зло являются подлинными благом и злом, а потому их наличие или отсутствие способно влиять на счастье или несчастье субъекта. Напротив, согласно стоикам, неморальное благо и зло относится к категории «безразличного», и счастье зависит только от добродетельности или порочности субъекта. Внимательное изучение текста *Горгии* позволяет утверждать, что у Сократа можно найти аргументы как в пользу «перипатетической», так и в пользу «стоической» этики, а потому его позиция внутренне противоречива.

Статья А. А. Глухова «Постановка проблемы справедливости в *Государстве* Платона» посвящена политической логике Платона и предлагает интерпретацию I–II книг *Государства*. Отмечается, что первая книга сочинения заметно отличается от последующего текста как по составу непосредственных участников беседы с Сократом, так и по характеру. В ней представлены главные способы мышления о греков политике: религиозный, экономический, эвномический, реально-политический и риторический. Критика актуальных типов политического мышления позволяет предложить весьма радикальную постановку проблемы справедливости, а также заложить диалектическую основу для структурирования политической реальности справедливого полиса в согласии с логикой природы. В статье объясняется, почему платоновская постановка проблемы справедливости во второй книге *Государства*, в которой сочетаются два типа политической логики, часто остается непонятой современными исследователями.

В исследовании С. В. Месяц «Сознание и личность в философии Плотина» обсуждается особенность неоплатонической эпистемологии и антропологии, принципиально отличная от доминирующей в наше время. Показано, что античная мысль не отождествляла сознание и мышление и не считала сознание высшей способностью разумной души. Более того, человеческое «я» или «личность» не признавалась высшей частью человеческого существа: человеческому «я» было отказано в реальном существовании, его бытие признавалось мнимым и кажущимся. Плотин был первым, кто сделал предметом рассмотрения внутреннюю жизнь индивида и развел понятия нашего «я» (ἡμεῖς) и души (ψυχή). Согласно Плотину, «мы» являемся не субъектом мышления (это прерогатива надличностного божественного ума), а субъектом восприятия мышления ума. Замечая в себе деятельность ума, мы приписываем ее себе. То же относится и к эмоциям: не «мы» гневаемся, радуемся, печалимся или вождедем. Все это делает душа. А «мы» только воспринимаем действия души в себе, являясь субъектом «внутреннего чувства».

Как указано, в философии периода эллинизма «сознанию» соответствовали несколько терминов. Александр Афродисийский понимал его как способность чувства воспринимать себя одновременно с восприятием внешнего предмета и именовал συναίσθησις («совместное ощущение», «самоощущение»); Гален говорил о παρακολουθεῖν τῇ διανοίᾳ («сопровождение мыслью»), а Плотин помимо συναίσθησις и παρακολουθήσις использовал еще ἀντίληψις («осознанное восприятие»).

Тем не менее, осознание самого себя и саморефлексия, представляющие для философии Нового времени безусловную ценность, в античной философии не ценились, поскольку считалось, что осознавать свою мысль равнозначно созерцанию помимо мыслимого предмета еще и самого себя в качестве иного ему, а это ослабляет созерцание. Напротив, платоники полагали, что тот, кто возвысился до созерцания умопостигаемых зрелищ, уже не будет иметь памяти о себе самом, не будет сознавать себя созерцателем, имеющим личность, и даже не будет различать, кем он, собственно, является, — душой или умом.

Ныне мы называем своим «я» некое средоточие, которое, как сторонний наблюдатель, фиксирует происходящее внутри и снаружи. Будучи отстраненным, наше «я» — это и не тело, и не душа. Вследствие этого, новоевропейская философия всегда затруднялась с ответом на вопрос о том, «кто такие мы сами».

Что касается Плотина, то он явным образом отождествляет «я» с субъектом «внутреннего чувства», которое локализуется в воображении, сводящем в «осознанном восприятии» данные внешних ощущений и создающем из них единый образ предмета. Такое «осознанное восприятие» отвечает тому, что мы теперь именуем сознанием. Таким образом, наше «я» предстает у Плотина как продукт деятельности воображения — не самой высшей и не исключительно человеческой способности. Выше «нас» находятся также рассудок и ум, принадлежащие уровню, который находится над воображением. То, что мы называем мышлением, в действительности представляет собой мышление, которое уже отразилось в воображении и, таким образом, стало заметным для нас. Но наше подлинное «я» надиндивидуально. Чтобы достичь его, нужно превзойти сознание, поднявшись на уровень Ума и еще выше — к Единому.

Работа С. В. Месяц «Трансцендентное начало в неоплатонизме и учение о генадах» посвящена рассмотрению попыток неоплатоников решить проблему происхождения множества из Единого, которое за пределами Уму и Сущему. Будучи трансцендентным, Единое не может быть началом, но как тогда объяснить происхождение из него всего мира? Эта проблема заботила уже Платона, но приемлемого решения не получила. Ответы, которые предложили неоплатоники, означали изменения в структуре платоновской вселенной. Особенностью подхода Плотина было то, что он

представил Единое как возможность всего, чем ввел в него множество. Порфирий вообще отказался от представления о трансцендентности Единого и отождествил его с Умом в стадии пребывания, когда тот еще не стал жизнью и мышлением. Ямвлих разделял Единое Абсолют, на запредельный всему, и Единое, являющееся началом всего (= Всеединое). Сириан и Прокл решали проблему посредством введения особого класса сверхсущих реалий — генад, располагавшихся между Единым и Умом (Сущим). Генады понимались как Единое в аспекте его приобщения, как единство в позитивном смысле, могущее стать началом. Каждая генада является вершиной некоей вертикальной цепи сущего и транслирует вдоль этой цепи свой сущностный признак. Особое внимание уделено реконструкции теории генад у Ямвлиха. Показано, что введение Ямвлихом генад не преследовало целей решить апорию начала, поскольку в его системе апория снималась посредством введения второго Единого. Генады для Ямвлиха — не порождения Единого, но способы Его существования в качестве начала различных родов умопостигаемого, а потому они пребывают на уровне самого Единого, а не единого-сущего как у Сириана и Прокла.

В статье «Σύμβολα и συνθήματα в теургическом неоплатонизме Ямвлиха и Прокла» обсуждается предпринятое в позднем неоплатонизме введение в структуру вселенной объектов, призванных соединить каждый уровень бытия и все сущее непосредственно с Единым. Эти объекты, именовавшиеся «символами» и / или «синфемами», рассматривались как точки присутствия божественного Единого в бытии; как сущности, связанные с Единым и с ним соединяющие.

В метафизике Прокла синфемы по своим свойствам и функциям близки генадам, представляя собой собственный признак той или иной генады, её «отблески» в звеньях цепи сущего, возглавляемой данной генадой. В религиозном смысле синфемы суть собственные признаки богов, вложенные в нижестоящие порядки бытия. Внедренная в сущее синфема является средством, позволяющим сущему вернуться к богу. Все бытие несет в себе эти «образы» и «отблески» богов, через которые при определенных обстоятельствах может быть активирована сила симпатии между высшим и низшим, первым и последним. Индивидуальная душа посредством внедренных в нее синфем соединяется с Единым.

Ямвлих первым соединил метафизику неоплатонизма с практикой таинств и теургических обрядов. Отныне для возвращения души к богам и соединения с ними не достаточно было созерцательной анагогии. Религиозная практика (священнодействие и молитва) становилась неотъемлемой частью процесса восхождения к Единому. Отправной точкой для религиозно-метафизических построений Ямвлиха стали *Халдейские оракулы*. Ямвлих воспринял центральный мотив *Оракулов* — тему души, которая освобождается от тела и становится бессмертной в теургическом восхождении. Соглас-

но учению *Оракулов*, желание души вернуться туда, откуда её отправил вниз Отчий Ум, осуществится только, если она вспомнит тайное слово-синфему, забытое ею при вхождении в тело. Имея происхождение в умопостигаемом, человеческая душа исходно знает эти правящие миром «имена», но забывает их при нисхождении в область материального, вновь вспоминая их только когда освобождается от земных уз. Произнося эти магические именованья, теург получает власть над космическими силами и помогает своей душе соединиться с «невыразимой красотой» наднебесного мира.

Для Ямвлиха теургическое единение обеспечивается превышающими мышление обрядами и силой невыразимых символов. Синфемы «совершают свое дело сами по себе», и трансцендентные миру боги откликаются, когда теург активизирует эти материальные символы. Хотя синфемы, «пригодность» и мышление теурга являются тремя необходимыми условиями соединения с богами, последними нельзя манипулировать: божественное приходит в движение от себя самого.

Таким образом, в системах Ямвлиха и Прокла теургическая религиозная и обрядовая практика получила в качестве основания сложную и развитую метафизику с её представлением об иерархии вселенной, идеей спасительного для человека восхождения к Единому и отождествлением блага и божественного — с Единым.

В статье М. С. Петровой «Солнечный монотеизм у Макробия» реконструируется солярное учение этого позднеантичного латинского автора. Это делается с привлечением схожих фрагментов из сочинений Плотина, Порфирия, Юлиана и пр. Применительно к источникам Макробия показано, что монотеистическая установка Юлиана заставляет его отождествлять с Гелиосом всех прочих греческих, персидских и египетских богов, которые предстают проявлениями тех или иных функций бога Солнца. Как и его современники, Юлиан полагает, что видимое Солнце не является лишь чувственным объектом: располагаясь на границе умопостигаемого и чувственного мира, оно обладает характеристиками как умопостигаемых, так и внутрикосмических богов (небесных светил).

Схожим образом, у Макробия тоже имеется развитая солнечная теология. Солнце он именует «умом мира» (*mens mundi*), соотнося его активность с высшей частью мировой Души, а божества классической мифологии интерпретирует как аспекты солнечной активности (например, дает солярную интерпретацию Дионису и Минерве). Для Макробия характерно наличие одновременно как физического, так и метафизического способа толкований: Дионис-Солнце и Минерва-Солнце являются проводниками и ума, и тепла. Отмечено, что, если стоики сводили всех богов к одной материальной субстанции, то неоплатоники делают это как в области умопостигаемого, так и чувственного. Показано, что у Плотина, Порфирия, в *Халдейских оракулах* физические процессы тоже рассматривались как ана-

логи процессов метафизических. Например, просвещение Солнцем видимого мира Плотин неоднократно представляет как аналог метафизического процесса эманации Ума из Единого, а в *Халдейских оракулах* порождение видимого мира из огня интерпретируется как подобие метафизического акта творения Отчим Умом умопостигаемых объектов. Порфирий считал Солнце одновременно и мыслящим, разумным, божественным, и свето-видным и изливающим эфирный огонь. В то же время Порфирий различает Солнце как «ум мира» (более того, у него имеется целое учение о планетарных умах) и, собственно, Солнце как физическую сущность, в чем следует Плотину, разводившему «тамошнее», умное, Солнце и Солнце «здешнее», физическое, которые связаны через мировую Душу. Для доказательства того, что божества греческого, римского и египетского пантеонов представляют собой одного бога — Солнце, Макробий обращается к разбору этимологий имен богов, их функций в мифических повествованиях, особенностей обличья, в котором их представляют. При этом, подобно Плотину и Порфирию Макробий проводит доказательство на двух уровнях: *метафизическом* и *физическом*.

В статье В. В. Петрова «*Многосветлая цепь: Солнце в позднеантичном платонизме и “Ареопагитском корпусе”*» исследуется долгая традиция философско-мифологической репрезентации Солнца и солнечного света в платоновской традиции. В *Государстве* Платона Солнце понимается как видимый аналог умопостигаемого Блага, а его природа не полностью принадлежит сфере чувственных объектов. Роль Блага и Солнца схожи: как Благо дает бытие и познание умопостигаемым сущим, так Солнце, его образ, определяет все аспекты жизни и развития сущностей видимого мира. Показано, что впоследствии ассоциация Блага с Солнцем получает широкое распространение в античной философии вообще и в неоплатонизме в особенности. В эллинистическую эпоху элементы солнечной религии, присутствовавшие в греческой философии, были усилены под влиянием религиозных культов Египта и Малой Азии, что, в частности, нашло отражение в таких текстах, как «Герметический корпус» и *Халдейские оракулы*.

Представление о том, что царем умопостигаемого мира является Благо, а Солнце правит в видимом мире, будучи его родителем и питателем, со временем привело к тому, что атрибуты одного начали переноситься на другого. Стало возможно говорить о «лучах» Блага, и, напротив, о том, что Солнце, как «ум мира» является источником мудрости.

В работе разбираются особенности репрезентации Солнца в посвященном ему гимне из «Герметического корпуса», в частности, показано, что уподобление его лучей рукам, собирающим урожай или принимающим жертвоприношение, имеет соответствие в иконографии периода правления Эхнатона, пытавшегося сделать солнечный монотеизм государственной религией. Это свидетельствует о поразительной устойчивости египетских

религиозных воззрений, естественных для имеющего александрийское происхождение «Герметического корпуса», и запечатленных задолго до его создания в иконографии XVIII – XXIII династий фараонов.

Рассмотрена анагогическая роль солнечных лучей в гимне *К царю Солнцу* Юлиана, согласно которому лучи Солнца освобождают души от тел и затем возводят их вверх, к божественным сущностям. Показано, что Прокл последовательно помещает рассуждения о возводящей силе солнечных лучей в теургический контекст *Халдейских оракулов*.

Знакомство с элементами солнечной религии и отсылки к ней демонстрирует и христианский неоплатоник Дионисий Ареопагит. Это хорошо согласуется с предполагаемым сирийским происхождением *Ареопагитик*, поскольку в Сирии почитание Солнца сохранялось на протяжении многих веков. Дионисий дважды подробно пишет о роли Солнца в трактате *О божественных именах*. При этом его рассуждение мало отличается от такового в философском гимне Юлиана *К царю Солнцу*. Эти фрагменты *Ареопагитик* разбираются и сопоставляются с воззрениями Юлиана. В особом разделе рассмотрена метафорика света в *Ареопагитиках*, в частности, образ «многосветлой цепи», который подробно анализируется. Показано, что у этого сравнения имеется несколько аспектов. В мифологическом и культурном плане это аллюзия на *Илиаду* Гомера и цепь, спущенную Зевсом с неба. В плане философском «цепь» есть технический термин Прокла, обозначающий ряд сущих, возглавляемый некоторой генадой. В религиозном плане у того же Прокла «цепью» именуется вертикальный ряд сущих, подчиненных тому или иному богу. Наконец, упоминание о «лучевом возведении» отсылает к солярным культам с их учением о нисхождении душ в становление и их восхождении после смерти тела по солнечным лучам, подразумевая знание автором «Герметического корпуса» и *Халдейских оракулов*.

Отмечено, что мотив возводящих к Благу лучей и метафизика света вообще — это одна из доминант «Ареопагитского корпуса». Свет понимается автором как исключительно умопостигаемый поток Блага. При этом образом блистающего Блага становится у Ареопагита не только Солнце, но и священноначальник, который, как глава священной иерархии, принимает на себя функции проводника и раздателя умопостигаемых даров.

В исследовании В. В. Петрова «Символ и священнодействие в позднем неоплатонизме и в “Ареопагитском корпусе”» рассматриваются позднеантичные учения о символе, понимаемом как реалья, сущностно связанная с онтологически высшей реальностью, которую символ одновременно отражает и делает присутствующим. В фокусе рассмотрения находится учение «Ареопагитского корпуса», представляющее собой сознательный синтез метафизики неоплатонизма и христианского богословия. Показано, что концепция символа активно задействуется Дионисием Ареопагитом

для теоретического обоснования действенности священнодействия: литургические обряды автор представляет как череду священных символов, являющихся изображением и вместилищем более высоких — истинных и духовных — реалий.

Указано, что в «Ареопагитском корпусе» у священных символов могут быть выделены три функции: охранительная, анаagogическая и манифестирующая. Как охраняющие, символы скрывают божественные тайнства от непосвященных (несовершенных), ибо те недостойны приблизиться к сокровенному знанию. Сравнивая священные образы и символы с храмовыми завесами (*παράπετασμα*), Дионисий Ареопагит демонстрирует зависимость от аллегорического богословия александрийской традиции (толкований храмовой символики у Филона, Иосифа Флавия и Климента Александрийского). Кроме того, в *Ареопагитиках* присутствует до сих пор не отмеченная исследователями линия толкования, зависящая не только от Ямвлиха, но и от Юлиана и, в целом, восходящая не к александрийской, но к «неопифагорейской» традиции. К особенностям последней относится то, что символы полагаются «неподобными», т. е. кардинально отличающимися от истины, которую призваны скрыть. В богословии такие символы представляют Бога в низменных формах, заведомо не соответствующих величию божества. Таким образом, для непосвященных сокровенная доктрина выглядит нелепо и парадоксально. Указано, что теоретическое обоснование пригодности неподобных символов было разработано в неоплатонизме и явилось результатом длительной полемики относительно допустимости использования мифов в философии.

Поскольку, рассуждая о «неподобных подобиях», Юлиан, Прокл и Дионисий рассуждают о «вымысле» и «вымышленном», рассматривается семантика используемого ими глагола *πλασσω* («наделять формой», «вылепливать», но и «выдумывать»). Его употребление у Прокла и Дионисия Ареопагита разбирается в контексте античной психологии с ее представлениями о воображении, как одной из когнитивных способностей души, обращенной вовне, связанной с памятью и претерпеванием. В специальном разделе рассмотрены представления Прокла и Дионисия Ареопагита о вымышленном (*τὸ πλασματώδες*). Мыслительное и воображаемое противопоставляются Порфирием и Проклом как внутреннее и внешнее. Прокл полагает, что живущим на земле, в мире телесности, нельзя обойтись без воображения и его образов. Поэтому небесные души, попадая на землю, облекаются здесь в «воображающий ум». Обитая в земных телах, души оперируют образами и символами, так что для их обучения не подходит чистое мышление, им недоступное и непосильное. Отсюда проистекает пропедевтическая значимость мифов (т. е. образов, форм, символов и вымысла), которые нужны для научения «воображающего ума». Умопостигаемые истины не сообщаются явно: на них указывается прикровенным

образом — через «лепнину» (*πλάσματα*), т. е. посредством загадок и вымысла. Как показано, сформулированное Проклом противопоставление чистого ума, созерцающего истинное бытие, и ума воображающего, еще только наставляемого на путь истинного знания, полностью усваивается автором *Ареопагитик*.

Применительно к возводящей (анагогической) функции символов показано, что, согласно Ареопагиту, возведение еще не окрепшего ума совершается не через отказ от образов, но посредством их. Несовершенные умы не способны непосредственно достигать умопостигаемых созерцаний и нуждаются в возведении с помощью того, что свойственно и сродно нашей чувственно-телесной организации. Символы важны, поскольку позволяют подать истины в форме, соответствующей возможностям каждого из реципиентов.

В том, что касается манифестирующей функции символов, Дионисий отмечает, что символ «возвещает», т. е. являет через себя высшее бытие, которое «кажет себя». Такого рода «феноменологический» подход особенно ярко выражен в его интерпретации таинства евхаристии. Ареопагит подчеркивает, что и в исторически совершившемся боговоплощении, и в евхаристическом таинстве, невидимое становится видимым посредством особого рода символов. Применительно к евхаристическому священнодействию неоднократно акцентируется аспект соделывания невидимого зримым: иерарх «делает видимым то, что воспевается посредством символов». Действия иерарха воспроизводят в символах то, что произошло при боговоплощении, а именно — акт прохождения простого, умопостигаемого Иисуса в дробное, составное и чувственное бытие нашего мира. В этой связи немаловажно, что Дионисий Ареопагит именует Иисуса «первым Возвестителем» и пишет, что Иисус был назван «Ангелом Великого Совета», поскольку является вестником Отца. В этой связи указано, что редкий термин «возвеститель», используемый Дионисием, отсылает к неоплатоникам, в частности, к сочинениям Прокла. Кроме того, Сын Божий сам предстает высшим из символов: как Слово Божие — Он через Себя являет и открывает Отца; как воплотившийся — обнаруживает свое божество через свое человечество. И хотя Дионисий не именует Иисуса являющим или реальным символом подобно Ранеру и Форгримлеру, текст *Ареопагитик* допускает возможность такой интерпретации.

В статье также обсуждается ареопагитское понимание актов «мимесиса» и «изображения» в евхаристическом обряде, согласно которому, когда в священнодействии синаксиса священноначальник «изображает» Иисуса, изображаемое начинает присутствовать в таинстве. В этой связи указано, что у Юлиана встречается схожее представление о том, что боги начинают присутствовать, когда их деяния воспроизводятся в виде мистериальной драмы. И хотя для Юлиана священнодействия — это «драмати-

ческая», или «сценическая», постановка, необходимая для людей неспособных воспринять божественное в его чистоте, эта «сценография» действительно исцеляет души и тела, соделывает присутствие богов.

Рассматриваются различные степени причастности божественному в «Ареопагитском корпусе». Показано, что причастность людей Богу, осуществляемая через чувственно данные евхаристические «символи» (Хлеб и Чашу) понимается автором как менее полная, чем умное причастие ангелов к Богу.

Здесь же отмечена до сих пор не указывавшаяся параллель между *Церковной иерархией* 7, 2 (208С) и *Гомилией* 72 Севира Антиохийского (РО 12, fasc. 1, р. 76). Поскольку гомилия датируется 515–518 гг., это дает *terminus ante quem* для датировки «Ареопагитского корпуса» (датировка других сочинений Севира, в которых, как было известно, трижды цитируются *Ареопагитики*, колеблется в интервале от 518 до 528 гг.).

Показано, что предпочтение Дионисием «умопостигаемой» причастности «телесной» не означает внутренней противоречивости его системы. Анализ текстов неоплатоников, которые в прочих случаях служили Ареопагиту источником, демонстрирует, что Ямвлих, Юлиан, Сириан, Прокл, Дамаский важнейшую роль в возведении души к божеству отводили помимо созерцания священнодействию (теургии).

Путем сравнительного анализа текстов продемонстрировано наличие лексических заимствований и доктринальных параллелей между *Церковной иерархией* 3, 3 и второй речью Сократа из платоновского диалога *Федр* (243e – 257b). Также отмечено, что строки из *Федра* 249се почти дословно цитируются в *О божественных именах* VII, 4 (872D – 873A). Используемая Платоном в *Федре* игра слов *τελέους τελετὰς τελοῦμενος* становится лейтмотивом словесной игры *Церковной иерархии*, переполненной лексикой от основы *теле-*. Как показано, автор *Ареопагитик* виртуозно соединяет цитаты из Платона и Евангелий в единое целое, так что описание таинства евхаристии, творимого в воспоминание (*ἀνάμνησις*) об Иисусе, становится неотличимо от «припоминания (*ἀνάμνησις*) того, что некогда видела наша душа, когда она сопутствовала богу... и поднималась до подлинного бытия» (*Федр* 249с).

В заключение обсуждается онтологический статус священных символов в *Ареопагитиках*. Указано, что в «Ареопагитском корпусе» символы — это не условные знаки, внешним образом отсылающие к некоей высшей реальности. Они *сущностно* причастны к этой реальности, так что в момент священнодействия высшее бытие реально присутствует в символе.

В статье В. В. Петрова «Теология символа у Карла Ранера и Герберта Форгримлера» формулируются основные положения метафизики символа, изложенной Ранером в работе “*Zur Theologie des Symbols*” (1959) и позже усвоенной Г. Форгримлером. Ранер указывает, что философская традиция

знает две концепции «образа». В «аристотелевской» традиции, образ / символ есть внешний знак, указывающий на реальность, отличную от образа. В традиции «платоновской» образ / символ причастен реальности изображаемого и вызывает его присутствие (*reale Anwesenheit*) в образе. Ранер приводит примеры «реальных» символов: человечество Христа является реальным символом божественного Логоса; Церковь есть реальный символ присутствия Христа; церковные таинства суть реальные символы Божией благодати; тело является реальным символом человека; и, наконец, «да», произносимое во время бракосочетания, есть реальный символ добровольного согласия любящих связать себя узами. Согласно Ранеру, в полной мере подобное понимание символа проявляется в теологии, а потому «всякая теология несовершенна, пока не является теологией символа, теологией проявления (*Erscheinung*) и выражения (*Ausdrucks*), самоданности (*Selbstgegebenheit*) в том, что было учреждено как иное». Символ — это реальность, которая конституируется символизируемым, которая обнаруживает и *возвещает* символизируемое; это реальность, которая исполнена символизируемого, будучи его конкретным здесь-бытием (*Da-sein*). Лексика Ранера здесь свидетельствует о том, что он задействует категории из философии Гуссерля и Хайдеггера и прилагает их к евангельскому богословию, замечая, что, если теологии символической реальности суждено быть написанной, то христология, как учение о воплощении Слова, составит в ней центральную главу. Человечество Христа есть проявление (*Erscheinung*) самого Логоса, Его *реальный* символ (*Realsymbol*). Как Сын Отца, Логос в своем человечестве поистине является «открывающим» (*offenbarende*), делая Открытое присутствующим, Он — символ, в котором Отец высказывает себя миру.

В статье утверждается, что теология символа у К. Ранера и Г. Форгримлера обнаруживает типологическое сходство с учением о сакральных символах в позднем неоплатонизме и в *Ареопагитском корпусе*. Отмечено, что исторически богословие символа Ранера, представляет собой католическую реакцию на протестантское богословие символа П. Тиллиха, снижавшего онтологический статус культовых символов. Отмечено, что сам Ранер не ассоциировал свою теологию символа с таковой у неоплатоников. Ее теоретические основания имеют соответствия в философии духа Гегеля, в феноменологии Гуссерля и Хайдеггера, в «Философии символических форм» Кассирера и т. д. Тем не менее, в литературе, которую цитирует Ранер, имеются прямые отсылки и к неоплатоникам.

Г. Форгримлер сравнивает концепцию реального символа Ранера с представлением Гегеля об экстерниоризации понятия, которое по своей природе стремится «манифестировать себя». По Форгримлеру первичным случаем такой экстерниоризации является «человеческое тело и телесные действия, исполняемые с таким личным отношением, как любовь, вера или

исненависть». Отмечено, что Форгримлер иллюстрирует свою мысль примерами сугубо неоплатонических конструкций, хотя и не объявляет об этом. Например, когда история божественного домостроительства описывается в рамках базовой метафизической триады неоплатонизма «пребывание — выхождение — возвращение», Форгримлер именует это «специфически католическим пониманием», а его рассуждения о «религии Древнего Египта», и конкретно, об изображениях египетских богов, в которые бог вселился и в которых присутствовал, кажутся почерпнутыми из сочинения неоплатоника Ямвлиха *О египетских таинствах*, хотя излагается в разделе *«Принцип таинств в иудео-христианской традиции»*. Статья завершается выводом, что неоплатоническое и Ареопагитское учения о символе вполне *могли бы* предоставить теоретическое обоснование для теологии символа К. Ранера и следующего за ним Г. Форгримлера

В работе С. В. Месяц «Есть ли ипостась у Первоначала? К истории понятия *ипостась* в платоновской традиции и христианском богословии» прослеживается история использования термина «ипостась» применительно к высшему бытию. Отмечено, что, хотя обыкновенно три уровня неоплатонической триады «Единое, Ум, Душа» именуются «тремя начальными ипостасями», сами неоплатоники не прилагали этот термин к Единому. Например, Плотин утверждал, что Единое превышает ипостась. Также и Порфирий не включал первое начало в число «целостных и совершенных ипостасей». Указано, что для большинства неоплатоников категория «ипостась» всегда несла на себе оттенок причинности, произведенности, зависимости от более высокого начала. «Ипостасями» могли называться только проявления, реализации Единого в ином, то есть Ум, Душа и Космос, но никак не само Единое. Тем не менее, традиция истолковывать неоплатоническую триаду в терминах трех ипостасей сложилась уже в Античности. Начало ее можно отнести к IV в. н. э., когда ведущие христианские богословы начали использовать термин «ипостась» с целью подчеркнуть самостоятельное и независимое друг от друга существование лиц Троицы. Евсевий Кесарийский, Кирилл Александрийский, Августин и другие сторонники теории трех ипостасей обнаруживали близкие параллели между собственным пониманием Троицы и метафизической триадой у современных им языческих философов — Нумения Апамейского, Плотина и Порфирия. При этом они интерпретировали взгляды неоплатоников в привычных для себя терминах, называя ипостасями не только следствия и проявления Первоначала, но и его само. Впоследствии, под влиянием этой христианской интерпретации оказались уже сами неоплатоники. Так, в сочинениях Прокла можно встретить ряд мест, где ипостась приписывается, в том числе, и Единому. Отмечено, что в неоплатонизме V–VI вв. «ипостась» становится гораздо более широким онтологическим понятием, чем традиционные для греческой философии «бытие» и «сущность»; она

включает в себя целый ряд объектов, которые, хотя и не являются умопостигаемыми, все равно каким-то образом существуют. Такое изменение онтологической терминологии указывает на то, что произведенность, причиненность, зависимость от производящей причины становятся новым определением бытия, которое сближает друг с другом философскую и христианскую мысль Поздней Античности.

В работе В. В. Петрова «Ὑπάρχω и ὑφίστημι в *О трудностях* Максима Исповедника» исследуется семантика глаголов ὑπάρχω и ὑφίστημι (а также их дериватов), когда они задействуются в онтологическом дискурсе: применительно к Богу вообще, к Троице, дифференцируемой в отношении своих ипостасей, применительно к Логосу (второй божественной ипостаси), к логосам сущих, к тварному бытию, к сфере чисел и пр.

Отмечено, что дериваты от ὑπάρχω используются в *Трудностях* почти две сотни раз. При этом оппозиции Бог / тварный мир отвечает лексическая пара ὑπάρχω / ὑφίστημι. В отношении Бога ὑπαρξίς используется также в эпистемологическом контексте, традиция употребления которого восходит к Филону Александрийскому, согласно которому можно познать не что такое Бог, но только факт Его существования (ὑπαρξίς). Применительно к паре «божественная сущность / божественные ипостаси» ὑπαρξίς означает бытие вообще, а различие божественных Лиц находит лексическое выражение в причастиях, образованных от ὑφίστημι и его поздних форм ὑφίστάω и ὑφίστάνω. Кроме того, указанный переход представлен у Максима как переход от простого бытия (εἶναι) к бытию-некоторым-образом, к «как-осуществлению» (πῶς ὑφίστάναι). Божественный Логос и сам существует (ὑφίστάς) как божественная Ипостась, и дает существование (ὑφίστῶν) всему тварному. Частные логосы существуют (ὑπάρχουσι) из Логоса и в Нем осуществились (ὑφίστῶτες).

«Осуществление» мира происходит не тогда, когда он возникает в пространстве и времени, но когда Господь «судит» о нем — при изначальном создании логосов мира. На уровне нетварных энергий это происходит при изначальном «осуществлении» логосов мира, на уровне тварного бытия — в момент образования тварного умопостигаемого бытия, т. е. «в веках», но прежде появления времени.

Единичная вещь у Максима почти всегда называется «ипостасью». Отмечено, что ипостась — это обязательно проявление какой-либо общей природы (сущности), она всегда «восуществлена» (ἐνοούσιον). Тварная ипостась может быть *сложной*, будучи составлена из двух и более природ: например, ипостась «человек» слагается из тела и души, в ипостаси Христа — две природы: «человечество» и «божество». Таким образом, ипостась не только ограничивает, но и соединяет. В пределе она может включить в себя все тварное: в этом случае говорится об ипостаси всех сущих или возникших.

Окачественное бытие (как-бытие), как правило, возникает при переходе сверху вниз: от простого бытия (ὅλαρξίς) — к особенному (ὀλόστασις). Но возможен и обратный процесс: тварь, которая уже осуществилась онтологически, актуализовавшись в становлении, затем благодатно «осуществляется» в Боге. Подобное укоренение её в Боге рассматривается как ипостазирование в Нем. В работе постулируется, что ипостась у Максима может быть не только данностью, но и заданностью: целью тварного бытия является осуществление (τὸ ὀλοσθῆναι) в Боге, обретение в Нем благодатного «как»-бытия (πῶς εἶναι). Новое, экзистенциальное, значение ὀλόστασις (= «ипостазирование») и ὅλαρξίς могут приобретать и в отношении мира как целого. Совершается путь от исходной мировой ипостаси сущих, которая есть онтологическая данность и аналог сущности, к ипостаси как экзистенциальному существованию (ὅλαρξίς) в виде «как»-бытия, а именно бытия, собранного воедино, существующего уже не по природе, а по благодати. Это существование, достигшее или могущее достигнуть «ипостазирования в Боге». В *Приложении* к статье рассматриваются примеры использования ὀλάρχω и ὀρίσθησι в предшествующей Максиму традиции. На примере Прокла подтверждается тезис о том, что метафизика неоплатонизма не является онтологией сущности: ὅλαρξίς у Прокла охватывает гораздо большую область, чем бытие или сущее в строгом платоновском или аристотелевском смысле. Например, может существовать не сущее (которое превышает сущее). То же самое относится и к глаголу ὀρίσθησι, который может прилагаться у Прокла к генадам и богам, превышающим сущее. Указано на типологическое сходство между описанием генад у Прокла и описанием божественных логосов у Максима Исповедника: и те, и другие «осуществляются», то есть получают некий модус существования, но речь не идет об обретении ими того вида бытия, которое имеется у умопостигаемого (собственно сущего) и чувственного.

В статье В. В. Петрова «Трансформация античной онтологии в “Ареопагитском корпусе” и у Максима Исповедника» обсуждается изменение античной философской модели в христианском платонизме Дионисия Ареопагита и Максима Исповедника, а именно изменение онтологического и аксиологического статуса чувственного и умопостигаемого бытия, включая баланс между ними. Античные платоники, как следующие им платоники христианские (например, Ориген и Григорий Нисский) подчеркивали, что чувственная реальность в онтологическом и эпистемологическом плане ущербна, будучи слабым подобием истинного бытия. Отмечено, что в *Ареопагитиках* статус сакральных чувственных объектов существенно повышается. Такие объекты понимаются как видимые символы невидимой умопостигаемой реальности, *сущностно* причастные этой реальности, которая сама присутствует в них. Тенденция к уравниванию их онтологического статуса характерна для особого рода «богослужебной метафизики»,

обнаруживаемой у нескольких зависящих друг от друга авторов. Показано, что сочинение *О жертвоприношении и магии* Прокла представляет собой своего рода языческий аналог *Церковной иерархии* Дионисия. При теоретическом обосновании принципов священнодействия Прокл исходит из принципа всеобщей симпатии, согласно которому земное отражается в небесном, а небесное — в земном, и искомую связь требуется актуализовать в священнодействии. На текстуальных примерах демонстрируется, что указанный принцип был творчески усвоен Дионисием и приложен к описанию христианского богослужения. Представление о чувственном бытии как не только отражающем в себе умопостигаемое, но сущностно несущем его в себе, получает дальнейшее развитие у Максима Исповедника. Отмечено, что Максим не только развивает идею взаимоотражения умопостигаемого прототипа и чувственного образа, но даже усиливает её, толкуя в духе учения о совершенной перихорезе, достигаемой в ипостасном соединении. Для Максима речь идет уже не только о сакральных объектах. Он распространяет этот принцип на весь мир: умный мир целиком проявляется в целом чувственном мире, отпечатываясь в символических формах, а чувственный мир целиком существует в целом умном мире, посредством логосов упрощаясь умом в знании.

Рассмотрены метафизические последствия введения Максимом в свою систему божественных логосов. Логосы сущего выделены в особый слой реальности, обособленный от умопостигаемого и чувственного бытия. Рассматриваются философские апории, возникающие в системе Максима из-за введения логосов сущего как третьего, дополнительного уровня реальности. Хотя логос принадлежит божественной природе, функционально он представляет собой мостик между божественной реальностью и реальностью тварной. С одной стороны, логосы, являясь нетварным бытием, не тождественны сущностям вещей или «видам», с другой, в ряде случаев Максим сближает их с тварной сущностью.

Отмечено, что закономерным следствием трансформации метафизических координат у Максима является его видение проблемы универсалий: в ряде случаев он постулирует онтологическую взаимодополнительность и взаимозависимость общего и частного, которые теперь имеют общее основание в виде нетварных логосов сущего. Составляя пару, общее и частное представляют собой части, конституирующие единое целое: элементы пары могут лишь мыслиться существующими самостоятельно, но актуально они являются полюсами единой ипостаси.

Работа Йозефа Матулы «Фома Аквинский и его критика учения Авемпаче об уме» посвящена проводимой Аквинатом критики учения Авемпаче о тождестве воображения и ума и его опровержению теории Авемпаче о *coniunctio* или *continuatio*, согласно которой предельное счастье человека состоит в познании отделённых субстанций. Рассмотрены

следующие доводы Аквината против учения Авемпаче о воображении. Во-первых, воображение — это телесная способность, общая у человека с животными; напротив, ума животные лишены. Второе: движитель (*movens*) не тождествен движимому (*motum*). Процесс познания может быть описан следующим образом: чувственные вещи (*sensibilia*) движут ощущение, в котором возникают чувственные образы, а последние движут пассивный ум (*intellectus possibilis*), находящийся в воображающей части души. Ум оперирует образами, которые предоставляет воображение, и если бы он совпадал с воображением, то оперировал бы образами, которые сам себе предоставляет: движитель совпал бы с движимым. Кроме того, воображение оперирует только телесным и единичным, тогда как ум может постигать универсалии и бестелесное. Третье: действия ума не возникают вследствие действия некоего телесного органа, как это происходит в случае воображения.

Кроме того, Аквинат спорит с Фемистиєм, Теофрастом и Аверроэсом, которые полагали, что пассивный и активный умы суть один вечный ум, общий для всех людей. Напротив, возражает Аквинат, для ума, когда он соединен с тленным телом, невозможно постигать что-либо в отсутствие *conversio ad phantasmata* (обращения к чувственным образам), а это неизбежно ведет к индивидуации. Принятие положений об индивидуальности ума связано у Аквината с важными выводами в этической сфере (постулирование индивидуальных наград и наказаний) и эсхатологии (бессмертие и нетленность души).

Авемпаче был одним из главных выразителей учения о *соединении* (*continuatio* или *coniunctio*) души с отделённым умом, посредством которого душа достигает совершенства и окончательного счастья. Подобное соединение равносильно единству со сферой божественного, оно открывает человеку сокровенные тайны вселенной. В нем человек достигает совершенства и счастья. Аквинат критикует мнение Авемпаче, согласно которому предельным счастьем для человека является познание отделённых субстанций, и представление, что душа человека в её нынешнем состоянии может познавать нематериальные субстанции, как они есть. Согласно Авемпаче, если *intellectus agens* (актуальный, деятельный ум) создаст совершенное соединение с человеком, тот сможет постигать нематериальные сущности подобно тому, как *intellectus possibilis* (потенциальный, претерпевающий ум) постигает материальные вещи. Аквинат возражает, говоря, что соединение с *intellectus agens* не гарантирует познания нематериальных субстанций, поскольку он, как и *intellectus possibilis*, направлен на телесные объекты.

Авемпаче считал, что человек посредством занятий умозрительными науками и, исходя из вещей, которые он знает посредством чувственных образов, может прийти к познанию отделённых субстанций. Аквинат отно-

сится к этому подходу скептически и вслед за Аристотелем указывает на невозможность полностью элиминировать ощущения и чувственные образы. В умозрительных науках человек может познавать только те вещи, что находятся в пределах естественно познаваемых начал. По Аквинату человек не может знать *сущность* отделённых субстанций, поскольку он постигает, отправляясь от ощущений и чувственных образов. Он способен достичь лишь знания того, что отделённые субстанции *существуют*.

Авемпаче следует Аристотелю, когда полагает, что предельным счастьем для человека является познание высшей причины и отделённых субстанций в акте мудрости, а мудрость есть умозрительная наука. Но для Аквината первые начала, познаваемые в умозрительных науках, не достигают «чтойственного» знания отделённых субстанций или Бога. Познание нематериальных субстанций и субстанции Бога возможно только при поддержке Божией благодати, когда ум получает свет и просвещение посредством сверхъестественного устройства (*dispositio supernaturalis*). Чем более ум поддается свету благодати (*lumen gloriae*), тем совершеннее становится его созерцание субстанции Бога. Но в любом случае, по мнению Аквината, человеку не способен обойтись без образности при постижении того, что ему божественно открывается. Здесь Аквинат следует учению Дионисия Ареопагита, согласно которому божественный свет окутан рядом священных завес и явлен в мире посредством чувственных образов, служащих уму человека подспорьем при обращении к высшему бытию.

Работа М. С. Петровой «Марциан Капелла: жизнь, сочинение и философские представления» посвящена реконструкции биографии латинского литератора и платоника Марциана Капеллы, уточнению даты создания им трактата *De nuptiis* и его философских взглядов. На основании анализа просопографического и доктринального материала предлагается отнести датировку *De nuptiis* к периоду с 460 по 480 гг.

Предложена реконструкция биографии Марциана, согласно которой он родился в Карфагене ок. 420 / 5 г. Его полное имя — Марциан Минней Феликс Капелла. В Карфагене Марциан провел часть своей жизни и, по видимому, получил хорошее образование. Марциан не занимал высоких постов и не имел титула. Его занятия были связаны с юриспруденцией и преподаванием грамматики. Возможно, на каком-то этапе своей жизни он совмещал оба вида деятельности.

В специальном разделе реконструируется система воззрений, лежащая в основе философско-религиозного учения *De nuptiis*. Указано на параллели с *Халдейскими оракулами*. В частности, высший принцип именуется им «единожды запределным» и отождествляется с отчим Умом, а «дважды запределное» — это второй Ум, порождающий душу. Первое начало недоступно даже знанию богов. Оно превосходит премирные блаженства и представляет собой мир эмпирея и источник огня. Ассоциируе-

мос с «глубиной», оно троично и проявляется как Отец, Сила и Ум. Второе начало есть единство во множестве. Его персонификациями являются различные боги: Юпитер — священный ум, отождествляемый с монадой и причиной умных форм; Афина — вершина рассуждения и священный ум богов и людей, ум мира и сфера огненного эфира; Солнце — занимающее срединное место в мире, являющееся «источником ума», отцом ума, «первым отпрыском» и ликом отца; Меркурий — рассудочный ум, наполняющий разумением вселенную. Второе начало также играет роль вместилища идей, подобно котормым творец наделил формами видимый мир. Рассматривается и демонология *De nuptiis*, в основном соответствующая воззрениям среднего платонизма.

В части, касающейся психологического учения Марциана, показано, что основу его составляет учение об обожении, которого удостоиваются добродетельные. Прочие души обречены на вечные мучения в Перифлегетоне. Обожение достигается через процесс очищения души. Душа возносится на небо на колеснице, которую влечет ввысь четверица персонифицированных качеств — Работа, Любовь, Забота и Бдительность.

Применительно к ранней судьбе сочинения указано, что в V–VI вв. книга Марциана служила учебником в Северной Африке, Италии, Галлии и Испании. Она была известна Фульгенцию, Драконтгию, Григорию Турскому, Кассиодору, Исидору Севильскому. Влияние *De nuptiis* различимо в *Гесперийских речениях*. Три комментария на нее оставили каролингские авторы IX–X вв.: Мартин Скотт (?), Иоанн Скотт (Эриугена) и зависящий от последнего Ремигий. В XII в. текст Марциана оказал влияние на Гийома из Конша и Бернарда Сильвестра.

В статье А. В. Серегина «Ориген платоник и Ориген христианин» детально исследуется более трех веков дебатиремый в науке вопрос о том, являются ли платоник Ориген (ученик Аммония и соученик Плотина) и знаменитый христианский богослов Ориген одним и тем же лицом, или речь в источниках идет о разных людях. В связи с этим анализируются упоминания об Оригене-платонике у Порфирия, Лонгина Прокла, Гиерокла и Евнапия. Обсуждаются методологические трудности, с которыми сталкивается гипотеза унитаристов (тех, кто полагает, что существовал только один Ориген). Показано, что ряд данных, которые приводит Порфирий, трудно согласовать с биографией христианского мыслителя. Отмечено, что в текстах Порфирия невозможно найти позитивных данных, которые сами подталкивали бы к отождествлению двух Оригенов. Помимо хронологических проблем, унитаристская интерпретация сталкивается с неразрешимой трудностью: свидетельство о малом количестве сочинений у Оригена-платоника явно противоречит общеизвестной творческой плодовитости Оригена-христианина. Делается вывод, что если с хронологическими нестыковками унитаризм при определенных допущениях еще может

справиться, то трудность, указанная последней, остается неразрешимой. Таким образом, унитаризм приходится обосновывать не *исходя из* текста Порфирия, а *вопреки* ему.

На основании сохранившихся доксографических свидетельств обсуждаются доктринальные различия между учениями обоих Оригенов. Так, Ориген-платоник однозначно высказывался против концепции трансцендентного Единого, находящегося по ту сторону ума и сущности, полагая, что на вершине метафизической иерархии находится Ум, как истинно сущее. Ориген-христианин не исключал возможности рассматривать Бога Отца как трансцендентное Божество, находящееся по ту сторону ума и сущности. Различается и отношение обоих Оригенов к Гомеру. В сохранившемся фрагменте Ориген-платоник выступает в роли ярого защитника Гомера, тогда как Ориген-христианин относился к Гомеру неоднозначно: признавая его величие как поэта, он осуждал аморальность рассказанных им мифов. Анализ демонологии также выявляет различия. Ориген-платоник признавал существование как хороших, так и плохих демонов, тогда как для Оригена-христианина демоны могут быть только злыми. Таким образом, свидетельства фрагментов относящихся к Оригену-платонику дают дополнительные аргументы в пользу концепции «двух Оригенов», и, в целом, последняя является более предпочтительной.

В работе Эммануэля Фалька «Феноменологическая практика и средневековая философия» говорится о том, что сегодня уже недостаточно отыскивать средневековые истоки феноменологической мысли. Следует *феноменологически мыслить* саму средневековую философию, *видеть* то, что «видели» сами средневековые авторы. Подобная феноменологическая практика в отношении средневековой философии плодотворна для средневекового корпуса сочинений потому, что находит в нем то, что там всегда содержалось, но не было увидено, а для феноменологии потому, что та еще раз подтверждает свою эффективность.

В русле указанного подхода во второй части работы предпринимается попытка феноменологического прочтения отдельных положений учения христианского платоника Иоанна Скотта (Эриугены), поскольку «*теологии* есть что сказать *феноменологии* по поводу видимости и проявления». Теофанический подход Иоанна Скотта рассматривается в исследовании как христианский вариант феноменологии. Указано, что предпринимаемая Иоанном Скоттом «феноменологическая» расшифровка греческого термина «теофания» как *θεοῦ φανία* (явление Бога) предвосхищает феноменологические разработки Хайдеггера, схожим образом определявшего «феномен» в *Sein und Zeit* (§ 7). По мнению автора, это позволяет решить ряд трудностей. Например, в том, что касается отношения Бога к миру, различие между *отождествлением* и *выражением* позволяет снять проблему пантеизма, приписываемого Иоанну Скотту. А теофанический модус пред-

ставления божественного позволяет Иоанну Скотту сохранить *близость* человека Богу там, где Дионисий Ареопагит в своем апофатизме всегда сохранял *дистанцию*.

Утверждается, что апофатическое богословие *Ареопагитик* — это все равно «путь превосходства» (*via eminentiae*). Поэтому у Дионисия сохраняется опасность того, чтобы считать «запредельное всякому и отрицанию, и утверждению» (τὸ ὑπὲρ πάντων καὶ θεῶν καὶ ἀφαιρέσιν) всё тем же модусом онтологического полагания, пусть и преодолеваемого. Напротив, Эриугена настолько радикализирует представление о трансценденности Бога, что приравнивает Его к чистому Ничто (по превосходству). Такой подход, при котором превосходство само впадает в ничто, в статье именуется «ничтожением превосходства». Когда Бог обозначается как «Ничто», Его превосходство заключается в том, чтобы *не* быть согласно обычному модусу (*modalité*) сущих. *Ничтожение превосходства* у Эриугены равносильно тому, что речь идет уже не только о преодолении всякого онтологического полагания, но о том, чтобы в отношении «запредельного сущности» мыслить радикально «иначе, чем бытие» (*autrement qu'être*).

В качестве характерной особенности теологии Иоанна Скотта указан сё *мета-онтологизм*: Эриугена постулирует невозможность *овещения* Бога и человека. Бог в отношении себя не знает, *что* Он такое есть, поскольку Он не есть *что*. Ничтожность (*néantité*) Бога, обретенная посредством ничтожения (*néantisation*) пути превосходства, ведет к невозможности полагания применительно к Нему какой бы то ни было «чтойности». Таким образом, Эриугеной предполагается радикально не-вещный (*non chosique*) статус божественного бытия. Иоанн Скотт практикует почти феноменологическую редукцию Бога, которая «приостанавливает» или «ставит в скобки» само Его существование в форме *quid*.

Утверждается, что непознаваемость Бога, утверждаемая у Дионисия по *эпистемологическим* причинам, по-прежнему удерживает его апофатическое богословие в сфере дискурса или понятия (λόγος), тогда как у Эриугены, напротив, незнание Бога по *онтологическим* причинам привлекает это богословие на сторону проявления, представляя Бога в модусе деонтологизации. Таким образом, указанная «редукция» Бога делает из Иоанна Скотта одного из первых феноменологов в теологии.

Негативность Бога распространяется у Иоанна Скотта на человека, сущность которого тоже непознаваема. Однако в противоположность феноменологии Хайдеггера у Эриугены человек обретает это не-бытие-сущим (*non-étantité*) своей человечности не *сам по себе*, но получает её от Бога.

Трансцендирование бытия посредством ничтожения превосходства и борьба против всякой формы овещения (*réification*) божественного приводят Иоанна Скотта, как Аристотеля и Хайдеггера, к «апофантическому»

модусу речи, выявляющему и *раскрывающему* вещь (*ἀπο-φαίνεσθαι*). Таким образом, *апофатика* Дионисия Ареопагита (выход за пределы речи, *ἀπο-φάναι*) видоизменяется и преобразуется *апофантикой* Эриугены (прохождение сквозь явленное, *ἀπο-φαίνεσθαι*). Акт речи остается для Иоанна Скотта «словно бы одеянием» (*veluti quibusdam vestimentis*), которое «раскрывает» и «проявляет» (*manifestare*), при этом скрывая. Если Дионисий высвобождает Бога через устранение того, чем Тот не является, то Эриугена «раз-облачает» (*dé-voilement*) Его, демонстрируя то, что Тот позволяет в Себе видеть, и одновременно скрывая Его.

Анализируются особенности феноменологического подхода Иоанна Скотта. Согласно Эриугене, пророк Исайя, видевший «Господа сидящего», воспринимал Господа не таким, каков Тот *есть*, но исключительно в той *модальности*, в которой Тот показывал ему Себя. Таким образом, модальность имеет большее значение, чем метафизическое определение Бога через его Сущность: божественные кинестезы, т. е. «движения Его явленности», дают Богу больше бытия, чем Его сущность, т. е. определенность Его чтойности.

Применительно к философской антропологии Эриугены в статье вводится понятие «теофанического» человека. Согласно Иоанну Скотту, человек должен обладать *способностью* феноменализировать в себе (*in se*) и посредством себя (*ex seipso*) божественное. Этот императив рассматривается в космической перспективе: «явление неявленного» (*non apparentis apparitio*) совершается в человеке и вообще во всех в разумных тварях. Ангелы и человеческие души становятся «восприимлющими очагами» теофании и даже сами *суть* «теофании» (*theophaniae sunt*). Для человека Бог всегда есть Тот, кто проявляет *Себя*, и при этом не в Себе самом, но исключительно *через теофанию*. Говоря словами самого Эриугены: «Он явится в своих *теофаниях*... *Теофании же суть все твари* видимые и невидимые, через которые и в которых Бог часто являлся, является и будет являться».

Бог дает себя как «теофанического» лишь в той степени, в какой человек становится «антропофаническим», становясь условием возникновения всякой феноменальности. Таким образом, у Иоанна Скотта Бог-феномен не остается далеким и невидимым, как в неоплатонизме, но, напротив, погружается в самую видимость, включая встречу «лицом к лицу» с преображенной плотью.

Публикуются три беседы со специалистами в области античного и христианского платонизма — представителями французской научной школы. Исследователь Иоанна Скотта и издатель его сочинений Эдуард Жоно вспоминает о своем пути в науке, о годах обучения в Григорианском университете, Сорбонне, Практической школе высших знаний, о работе в Национальном Центре научных исследований, в Понтификальном институте

(Горонто), о своих учителях и коллегах. Жоно рассказывает об эригуеновских исследованиях и объясняет принципы предпринятого им критического издания трактата Иоанна Скотта *Перифьюсеон*, в результате которого текст, до той поры воспринимавшийся монолитным целым, предстал в виде совокупности четырех слоев-редакций, последняя из которых представляет собой позднейшую неавторизованную правку, целью которой было сглаживание острых углов и неортодоксальных моментов учения Эриугены.

Люк Бриссон, знаток античной философии, переводчик Платона, Плотина, Порфирия, рассказывает о своей научной карьере, различных направлениях и школах в области изучения античного платонизма второй половины XX – начала XXI веков, говорит о специфике научной работы в Национальном центре научных исследований (CNRS). Бриссон делится своим пониманием важнейших фигур в истории платоновской традиции — Платона, Плотина, Ямвлиха, Прокла; обсуждает глубинную связь античного философского дискурса с религиозными и мифологическими интуициями.

Ален Сегон — филолог-классик, переводчик античных текстов, историк науки и многолетний директор издательства *Les Belles Lettres* — рассуждает об Александре Койре, о взаимосвязи платонизма и естественных наук, о своих занятиях античным неоплатонизмом (Проклом, Марином, Порфирием, Сирианом, Филопоном, Дамаскием) и историей астрономии (Тихо Браге, Кеплер, Коперник). Сегон также рассказывает о своем учителе — Андре-Жане Фестюжере, его отношении к религии античной и христианской, о его работе по переводу и комментированию «Герметического корпуса» и сочинений Прокла, памятников христианской агиографии.

Статья В. В. Петрова «Платон и его диалоги в текстах Сигизмунда Кржижановского» посвящена выделению «платоновских» тем в корпусе сочинений Сигизмунда Доминиковича Кржижановского (1887–1950), а также их анализу. Соответствующие фрагменты интерпретируются в контексте русской философии и университетской науки периода 1900–1920 гг. Привлекаются к рассмотрению работы и мнения таких авторитетных для Кржижановского мыслителей, как В. С. Соловьев, В. Ф. Эрн, Н. А. Бердяев, С. Н. Булгаков, В. И. Иванов. Учитывается посвященная Платону историко-философская литература того времени, включая книги А. Н. Гилярова, Н. Е. Скворцова, Н. Я. Грота, В. Виндельбанда. Выделено четыре модуса присутствия Платона и его теорий у Кржижановского: 1) знание Кржижановским доксографических сведений о Платоне; 2) прямое обращение Кржижановского к Платону, его диалогам и отдельным теориям; 3) использование им 6-томного собрания сочинений Платона в переводе и комментариях В. Н. Карпова; 4) творческая переработка Кржижановским платоновских идей, мифов и образов в художественной прозе. В работе рассматриваются первые три модуса. Изучается вопрос об особенностях цитирования источников у Кржижановского; о том, какие темы инспири-

рованы у него непосредственным чтением Платона, а какие почерпнуты из работ современников. Фрагменты, в которых говорится о Платоне или упоминается о его концепциях, сгруппированы согласно соответствующим платоновским диалогам. Демонстрируется знание Кржижановским диалогов *Федон*, *Государство*, *Тимей*, *Пир*, *Федр*, *Тезет*, *Софист*. Специальный раздел посвящен использованию Кржижановским собрания сочинений Платона в 6 томах, переведенных и откомментированных профессором Санкт-Петербургской духовной академии Василием Николаевичем Карповым (1798–1867). Показано, что Кржижановский, внимательно читавший «карповский» шеститомник Платона в юности, спустя долгие годы не только хорошо помнил собственно диалоги Платона, но также и постраничные примечания В. Н. Карпова к переводу, инкорпорируя некоторые из них в свои теоретические сочинения.

Заключительный раздел книги составляют переводы философской классики. Публикуется комментарий Плутарха Херонейского к учению о происхождении души в платоновском *Тимее* (пер. Н. П. Волковой), представляющий текст периода среднего платонизма. За ним следует трактат Порфирия *Подступы к умопостигаемому* (пер. С. В. Месяц), являющийся замечательным по отточенности мысли сводом неоплатонических принципов, изложенных в форме коротких тезисов. Наконец, *Комментарий на 'Евангелие от Матфея'* Оригена (пер. А. В. Серегина) предлагает яркий образец александрийского экзегетического метода.

Мы надеемся, что материалы, составившие этот сборник, послужат углублению понимания платонизма — важнейшей и влиятельнейшей из философских традиций.

В. В. ПЕТРОВ

А. В. СЕРЁГИН

ДОГМАТИЗМ, АНТИДОГМАТИЗМ И ДИАЛОГИЗМ В ИНТЕРПРЕТАЦИИ ПЛАТОНА

В течение нескольких последних десятилетий в традиции научного исследования платоновского корпуса произошел весьма значительный герменевтический раскол. Представители традиционного метода интерпретации, в данном контексте получившего название «догматического», отстаивают привычное представление, согласно которому платоновские диалоги выражают философские взгляды их автора, в принципе поддающиеся реконструкции. Параллельно с этим набирает силу альтернативный подход, который обычно обозначают как «диалогический» или «драматический». Его сторонники, основываясь на диалогическом характере платоновских текстов и призывая к комплексному учету всех аспектов платоновского диалога как прежде всего литературного текста, зачастую отрицают саму возможность идентификации философской позиции Платона. В данной работе я буду обозначать такую точку зрения как «антидогматическую». Цель работы состоит в том, чтобы рассмотреть эти альтернативные методы интерпретации и показать, почему попытка своего рода герменевтической революции в исследовании Платона, предпринятая сторонниками диалогического подхода, на мой взгляд, не увенчалась успехом. Для этого в первой части статьи дается краткая характеристика основных методов интерпретации платоновских текстов, а затем рассматриваются методологические проблемы, связанные с антидогматической и диалогической установкой.

I

Основная причина, по которой интерпретация платоновских текстов оказывается сопряжена с фундаментальными трудностями уже на этапе выбора самого метода этой интерпретации, состоит в их пресловутой «анонимности»¹. Этот термин обычно используют для указания на тот

¹ Этот термин в современном платоноведении стал пользоваться известной популярностью после работы: EDELSTEIN L., "Platonic Anonymity", *American Journal*

очевидный факт, что подавляющее большинство² платоновских сочинений написано в жанре диалога, и с учетом того, что эти диалоги не сопровождаются авторскими предисловиями или какими-либо другими эксплицитными указаниями автора на то, где именно в них следует искать его точку зрения, получается, что сам Платон нигде ничего не говорит от своего лица³. Поэтому все рассуждения о «философии Платона», его «теории идей» и т. п., изначально основаны на ряде гипотетических допущений относительно того, как именно исходя из «анонимного» диалогического текста мы можем реконструировать философскую позицию его автора.

Для стандартного догматического подхода такого рода допущения сводятся по большому счету к двум тезисам: 1) Платон как автор диалогов выражает в них, пусть и в несистематической и «анонимной» форме, свое собственное философское мировоззрение. Последнее можно представлять себе либо как стройную и до конца продуманную систему, к чему стремились некоторые исследователи в XIX и первой половине XX века⁴, либо просто как совокупность регулярно встречающихся в его текстах философских позиций, выражающих общие тенденции его мысли — точка зрения, гораздо более распространенная в наши дни⁵. Например, можно допустить,

of Philology, vol. 83, № 1 (1962), p. 1-22. См. также: PLASS P., “Philosophic Anonymity and Irony in Platonic Dialogues”, *American Journal of Philology*, vol. 85, № 3 (1964), p. 254-278 (ответ Эдельштайну); *Who Speaks for Plato? Studies in Platonic Anonymity*, ed by G. A. PRESS (Lanham, 2000) [сборник статей на данную тему].

² Исключение представляют собой *Апология Сократа*, написанная в форме монолога, но от лица Сократа, а не самого Платона, а также корпус платоновских писем, подлинность которых в целом сомнительна, но в некоторых конкретных случаях (например, в случае знаменитого VII письма) стала признаваться многими исследователями с начала XX века.

³ Ср., напр., TIGERSTEDT E. N., *Interpreting Plato* (Uppsala, 1977), p. 14, где он говорит о «неудобном факте, этом *proton skandalon* [главном камне преткновения] в интерпретации Платона... что Платон никогда не говорит от своего имени» (the awkward fact, that *proton skandalon* of Platonic interpretation, that... Plato never speaks in his own name).

⁴ Напр., HERMANN K. F., *Geschichte und System der platonischen Philosophie*, Bd. I (Heidelberg, 1839); RIBBING S., *Genetische Darstellung der platonischen Ideenlehre*, Bd. I – II (Leipzig, 1863–1864); HOFFMANN E., *Platon* (Zurich, 1950). В XX в. такого рода «систематическая» интерпретация Платона зачастую опиралась уже не на диалоги, а на представление о «неписанном» эзотерическом учении Платона, например, в таких работах, как: GOMPERZ H., “Platons philosophisches System”, *Proceedings of the Seventh International Congress of Philosophy*. Oxford, 1-6 September 1930 (Oxford, 1931), p. 420-431; ROBIN L., *Platon* (P., 1935). См. обзор позиций всех этих исследователей в: TIGERSTEDT E. N., *Interpreting Plato...* p. 26-30, 56-62.

⁵ Ср. CORLETT J. A., *Interpreting Plato's Dialogues* (Las Vegas, 2005), p. 6, где проводится схожее различие между «теоретическим» и «доктринальным» догма-

что так называемая «теория идей» Платона вовсе не является непротиворечивой и последовательной доктриной, имеющей одинаковое концептуальное содержание во всех тех платоновских текстах, где она упоминается. Более того, такой диалог, как *Парменид*, свидетельствует, что Платон и сам осознавал, насколько серьезные трудности с ней связаны. Тем не менее, исходя из его диалогов мы можем, как минимум, с полным правом заключить, что Платон, во-первых, сам сформулировал общее представление о существовании идей, а, во-вторых, безусловно его разделял;

2) При идентификации авторской точки зрения в диалогических текстах Платона надо исходить из того, что он вкладывал свои взгляды в уста главного персонажа или протагониста того или иного диалога. В англоязычных исследованиях этот тезис принято называть *mouthpiece theory*, поскольку он подразумевает, что протагонист диалога выступает как своего рода «глашатай» или «рупор» идей автора. Как известно, в большинстве платоновских диалогов центральную роль в организации и ведении дискуссии, как правило, играет Сократ (за исключением так называемых «поздних» диалогов, где эта функция чаще всего отводится другим персонажам). Соответственно, конкретный метод, применяемый догматиками для идентификации авторской позиции, сводится к анализу философского содержания высказываний протагониста, которые при этом вычлениют из диалогического контекста и представляют в виде монологической аргументации⁶.

Одна из базовых проблем, связанных с таким подходом, состоит в том, что высказывания протагонистов в платоновских диалогах оказываются крайне непоследовательны и противоречивы, причем противоречия возникают не только между различными диалогами, но подчас и в рамках

тизмом. С точки зрения первого, «взгляды Платона настолько хорошо разработаны, что имеют систематическую природу и содержат исчерпывающую аргументацию в свою пользу» (Plato's views are so well worked out that they are systematic in nature and contain a full defense), тогда как во втором случае «подобная систематизация не допускается, хотя предполагается, что Платон выразил некоторые из своих наиболее продуманных позиций относительно того или иного понятия или линии аргументации» (no such systematization is assumed, though it is believed that Plato has expressed some of his most well-thought-out positions regarding this or that concept or line of reasoning). См. в целом с. 4-10 этой книги, где предлагается наиболее подробная из известных мне классификация различных вариантов догматического подхода.

⁶ В качестве примера здесь можно указать на множество работ таких исследователей, как Герасимос Сантас, Грегори Властос или Теренс Ирвин, например, SANTAS G. X., *Socrates. Philosophy in Plato's Early Dialogues* (L. – Boston, 1979); VLASTOS G., *Socrates, Ironist and Moral Philosopher* (Ithaca – N. Y., 1991); IRWIN T., *Plato's Ethics* (Oxford, 1995) и др.

одного диалога⁷. Для разрешения этих противоречий традиция догматической интерпретации выработала две основных стратегии. С одной стороны, сторонники так называемого *унитаризма* пытались различными способами минимизировать имеющиеся в платоновских текстах несостыковки и показать, что за ними скрывается сущностное *единство* платоновской позиции, оставшейся неизменной на всем протяжении его творчества⁸. Однако, более популярной и, можно сказать, господствовавшей в течение всего двадцатого века стратегией является *эволюционизм*⁹, с точки зрения которого противоречия между платоновскими текстами в основном объяснимы тем, что эти тексты относятся к разным периодам в творчестве Платона и отражают *эволюцию* его философских взглядов.

Практически общепринятая в рамках эволюционизма версия развития платоновского мировоззрения предполагает, что все диалоги Платона можно разделить по хронологическому принципу на три группы¹⁰: 1) *ранние или апоретические* диалоги, в которых Сократ, выступающий в качестве

⁷ Если ограничиться лишь одним из множества возможных примеров, можно указать на то, что в *Протагоре* Сократ формулирует этическую позицию, основанную на гедонистических принципах (*Prot.* 351cd, 353ce), тогда как в *Горгии* он исповедует радикальный антигедонизм (*Gorg.* 495e – 499a, 506cd), но даже в рамках одного только текста *Горгия* остается неясным, признает ли он какую-либо ценность за неморальными благами вообще, потому что одни места могут свидетельствовать в пользу этого (напр., 467e 4-6, 477b 1-с 2, 478bd), а другие — против (напр., 470e 8-11, 507b 8-с 5, 508a 8-б 3), о чем см. мою статью «Неморальное благо и зло и этическая позиция Сократа в *Горгии*» в этом сборнике.

⁸ Классическим изложением унитаристского подхода считается: SHOREY P., *The Unity of Plato's Thought* (Chicago, 1903). В современной научной литературе к унитаризму близок, к примеру, Чарльз Кан. См. KAHN C. H., *Plato and the Socratic Dialogue. The Philosophical Use of a Literary Form* (Cambridge. 1996), p. 38-42, откуда также явствует, что он склоняется к той позиции, которую ниже я обозначаю как «диалогический догматизм». Ср. также: ANNAS J., *Platonic Ethics, Old and New* (Ithaca – L., 1999), p. 9-30.

⁹ В современной англоязычной литературе этот подход обычно обозначается термином *developmentalism*. Тигерстедт называл его *genetic approach* (TIGERSTEDT E. N., *Interpreting Plato...* p. 25-51), в то время как термин *evolutionism* связывается им с позицией в духе Ричарда Робинсона, касающейся несколько иной проблемы, а именно — логической проблематичности аргументации в платоновских диалогах (*Ibid.*, p. 22-23, 114, п. 19).

¹⁰ Я воспроизвожу здесь тот вариант распределения диалогов по трем периодам, который принят в издании: *A Companion to Plato*, ed. by Hugh H. BENSON (Blackwell Publishing, 2006), p. xiii. Иногда в качестве дополнительной группы выделяются диалоги, являющиеся, по мнению некоторых исследователей, переходными между ранними и средними диалогами (напр., VLASTOS G., *Socrates, Ironist and Moral Philosopher...* p. 46-47; KAHN C. H., *Plato and the Socratic Dialogue...* p. 41).

не протагониста, интересуется исключительно этической проблематикой, но при ее диалектическом рассмотрении не приходит к какому-либо позитивному результату, оставляя и себя, и своего собеседника в состоянии *апории*, т. е. замешательства или недоумения (*Гиппий Большой, Гиппий Маленький, Горгий, Евтидем, Евтифрон, Ион, Критон, Лахет, Лисид, Менексен, Менон, Протагор, Хармид*)¹¹; 2) *средние* диалоги, где Сократа интересуется уже не только этика, но более широкий спектр философских проблем, включающий метафизические, эпистемологические и психологические вопросы, причем в этом случае он уже не ограничивается диалектической критикой позиции собеседника и выдвигает позитивные философские теории от своего лица, в том числе — теорию идей (*Государство, Кратил, Парменид, Пир, Тезет, Федон, Федр*); 3) *поздние* диалоги, где Сократ утрачивает роль протагониста¹², диалогизм становится все более формальным, а также, по-видимому, до некоторой степени модифицируется смысл теории идей (*Законы, Критий, Политик, Софист, Тимей, Филеб*)¹³.

Эта схема эволюции платоновского творчества, из которой исходило большинство исследователей на протяжении двадцатого века, в последнее время все чаще подвергается критике. Наиболее надежным результатом эволюционистского подхода представляется выделение группы поздних диалогов, основанное на свидетельствах античных текстов и подтверждающееся стилометрическим анализом¹⁴. Но в случае с ранними и сред-

¹¹ К этой же группе относится *Апология Сократа*.

¹² Исключением является *Филеб*.

¹³ Еще в *Пармениде*, который относят к среднему периоду, Платон сформулировал фундаментальные затруднения, связанные с теорией идей, но нигде так и не показал, как можно было бы их разрешить. По мнению некоторых исследователей, эта самокритика привела его к тому, что в большинстве поздних диалогов он дистанцировался как минимум от «парадигматической» версии этой теории, предполагавшей, что идеи не присутствуют в вещах, а существуют отдельно от них в качестве их трансцендентных образцов. Правда, *Тимей*, также относящийся к позднему периоду, как раз содержит весьма четкую формулировку «парадигматического» варианта теории идей. В связи с этим Оуэн, к работе которого, собственно, и восходит подобная постановка вопроса, предложил альтернативную датировку *Тимея*, попытавшись отнести его к среднему периоду. См. OWEN G. E. L., "The Place of the Timaeus in Plato's Dialogues", *Classical Quarterly* 3 (1953), p. 79-95 (перепечатано в: OWEN G. E. L., *Logic, Science and Dialectic* [Ithaca, 1986], p. 65-84). В этом он не был поддержан большинством исследователей, однако, представление о том, что в поздний период Платон во всяком случае более сдержан в формулировке теории идей, стало довольно распространённым.

¹⁴ Стилометрические исследования, представляющие собой попытку установить относительную хронологию диалогов, основываясь на анализе особенностей платоновского стиля, собственно, и начались в XIX веке именно с выделения груп-

ними диалогами остается весьма проблематичным не только хронологическое распределение конкретных диалогов внутри каждой из этих групп, но и само различие этих групп как таковых¹⁵. Общие различия между ними, указанные выше, сами по себе довольно очевидны, но могут объясняться не только тем, что Платон создал их в разные периоды своей писательской деятельности, — тем более, что в целом ряде случаев это не подтверждается и стилометрическими данными¹⁶, — но и тем, что он писал их параллельно, ставя перед собой существенно разные цели¹⁷. Если принять такого

лы поздних диалогов, поскольку в данном случае можно было опереться на античные свидетельства, согласно которым *Законы* являются последним сочинением Платона, и подобрать диалоги, имеющие аналогичные стилистические особенности. Подробнее см.: BRANWOOD L., “Stylometry and Chronology”, *Cambridge Companion to Plato*, ed. by R. KRAUT (Cambridge, 1993), p. 90-120, особенно — p. 90-91. О стилометрии и попытках реконструировать хронологию платоновского творчества см. в целом: THESLEFF H., *Studies in Platonic Chronology* (Helsinki – Helsingfors, 1982); BRANWOOD L., *The Chronology of Plato's Dialogues* (Cambridge, 1990); YOUNG C. M., “Plato and Computer Dating”, *Oxford Studies in Ancient Philosophy* XII, ed. by C. C. W. TAYLOR (Oxford, 1994), p. 227-250. Стилометрические исследования не привели к какому-либо консенсусу в установлении относительной хронологии отдельных диалогов. Кроме того, есть ряд факторов, делающих стилометрию изначально проблематичной (вопросы, связанные с аутентичностью отдельных диалогов, возможное переписывание или позднее редактирование диалогов самим Платоном или участие в их написании других членов Академии и т. п.).

¹⁵ См. высказывания на сей счет Джона Купера, ставшие очень влиятельными в англоязычной научной литературе: COOPER J. M., “Introduction”, PLATO, *Complete Works*, ed. by John M. COOPER (Indianapolis – Cambridge, 1997), p. xiv-xvi.

¹⁶ Например, как полагают некоторые исследователи, «средние» диалоги *Кратил*, *Пир* и *Федон* со стилометрической точки зрения попадают скорее в группу «ранних» диалогов. См. ROWE C., “Interpreting Plato”, *A Companion to Plato*, ed. by Hugh H. BENSON (Blackwell Publishing, 2006), p. 17.

¹⁷ Например, можно предположить, что он ставил перед собой различные «педагогические» цели, предназначая «апоретические» диалоги для недавно обратившихся к философии людей, которым полезно испытать состояние сократического незнания, а более «догматические» диалоги — для уже продвинутых учеников. Ср. ANNAS J., *Platonic Ethics, Old and New...* p. 17: «Если частью нашего понимания сократических диалогов является, к примеру, то, что они предшествуют *Государству*, тогда мы будем рассматривать стилистические различия как указывающие на этап эволюции. Если, с другой стороны, рассматривать эти различия как связанные с педагогией, то из них ничего не следует относительно эволюции» (If it is part of our understanding of the Socratic dialogues, for example, that they come before the Republic, then we will regard differences of style as indicating stage of development. If, on the other hand, the differences are regarded as a matter of pedagogy, nothing follows about development). Ср. также: COOPER J. M., “Introduction”, PLATO, *Complete Works...* p. xvi.

рода критику, то это означает, что на практике догматический подход в своей эволюционистской версии оказался не в состоянии установить, как именно развивались взгляды Платона и, стало быть, удовлетворительно объяснить противоречия в платоновских текстах¹⁸.

Альтернативой традиционному догматизму, возникшей задолго до нынешней волны антидогматической критики, является эзотерический подход, основанный на представлении о так называемом «неписанном учении» Платона, которое упоминается в некоторых античных источниках, начиная с Аристотеля¹⁹. Это учение, если, конечно, оно действительно существовало²⁰, по-видимому, представляло собой метафизическую теорию первопринципов, сформулированную под известным влиянием пифагорейства и во многом отличавшуюся от «стандартной» платонической метафи-

¹⁸ Нельзя не заметить, однако, что подобный упрек эволюционизму сам по себе недостаточен, чтобы на теоретическом уровне исключить его базовое методологическое допущение, согласно которому установление хронологии платоновского творчества позволило бы решить проблему противоречий между диалогами. Просто эволюционизму никогда не удастся доказать это на практике, потому что имеющиеся у нас исторические данные в принципе не позволяют решить эту задачу. Поэтому более радикальная критика эволюционизма предполагает, что даже успешное разрешение всех хронологических проблем ничего бы не изменило, так как его основной недостаток заключается скорее в самом допущении *mouthpiece theory*. Ср. КАНН С. Н., *Plato and the Socratic Dialogue...* p. 41: «...ошибочно думать, что мы можем делать непосредственные выводы из диалогов относительно философского развития Платона. Это было бы неосуществимо, даже если бы мы знали хронологическую последовательность диалогов...». Анонимность диалогической формы наряду с двусмысленной платоновской иронией в изображении Сократа лишает нас возможности читать эти драматические сочинения таким образом, чтобы проникнуть в мысли их автора» (...it is a mistake to think that we can make straightforward inferences from the dialogues concerning Plato's philosophical development. *That would be impracticable, even if we knew the chronological sequence of the dialogues...* The anonymity of the dialogue form, together with Plato's problematic irony in the presentation of Socrates, makes it impossible for us to see through these dramatic works in such a way as to read the mind of their author; *курсив мой.* — А. С.).

¹⁹ Собрание этих свидетельств см. в книге: RICHARD M. D., *L'enseignement oral de Platon. Une nouvelle interprétation du platonisme* (P., 1986), p. 245-382. В этой работе также подробно описана история вопроса и позиции как сторонников, так и противников эзотеризма. См. также русский перевод некоторых свидетельств об устном учении, касающихся прежде всего доктрины идей-чисел: Избранные свидетельства об устном учении. Перевод С. В. МЕСЯЦ, в: *Космос и душа* (Выпуск второй). *Учения о природе и мышлении в Античности, Средние века и Новое время*, под ред. А. В. СЕРЁГИНА (М., 2010), с. 76-82.

²⁰ В наиболее радикальной форме это было поставлено под сомнение Черниссом: CHERNISS H., *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy* (Berkeley, 1944); IDEM, *The Riddle of the Early Academy* (Berkeley, 1945).

зики, с которой мы знакомы по диалогам (т. е., прежде всего, от «теории идей»). В XX веке целый ряд исследователей, в особенности — представители Тюбингенской школы²¹, стали рассматривать именно реконструкцию «неписанного учения» как основную задачу платоноведения, решение которой является ключом к пониманию подлинных философских взглядов Платона. Диалоги в этом случае играют скорее вспомогательную роль: хотя в них есть некоторые намеки на эзотерические взгляды Платона, которые, впрочем, может обнаружить лишь посвященный, их основная функция, согласно этой теории, была преимущественно педагогической или протрептической. Они давали образец сократического исследования, способствовали освобождению от мнимого знания, вводили некоторые доктринальные элементы, которые не касались непосредственно теории первопринципов, и таким образом готовили читателя к восприятию последней, имевшему место уже исключительно в контексте устной традиции²². Для подкрепления этого тезиса о второстепенном статусе диалогов сторонники эзотеризма апеллируют к некоторым местам в платоновском корпусе, где вполне в эзотерическом духе утверждается, что по тем или иным причинам высшую истину вообще не стоит раскрывать в письменном тексте²³.

²¹ См., напр.: GAISER K., *Platons ungeschriebene Lehre* (Stuttgart, 1963); KRÄMER H. J., *Platone e i fondamenti della metafisica* (Milano, 1982); REALE G., *Per una nuova interpretazione di Platone. Rilettura della metafisica dei grandi dialoghi alla luce delle "Dottrine non scritte"* (Milano, 1991).

²² Ср., напр.: GAISER K., *Protreptik und Paränese bei Platon* (Stuttgart, 1959), S. 19-20; REALE G., *Per una nuova interpretazione di Platone...* p. 112-118.

²³ Сюда относятся некоторые высказывания Сократа в *Федре* (*Phaedr.* 276c – 277a), а также ряд пассажей в платоновских письмах (*Epist.* II, 314bc; *Epist.* VII, 341be; 344bd), относительно аутентичности которых по-прежнему остаются сомнения. Даже если считать их подлинными, все эти места в совокупности не дают непротиворечивой картины и могут интерпретироваться по-разному. Общим лейтмотивом этих текстов является, пожалуй, убеждение, что «ни один серьезный человек никогда не станет писать относительно серьезных вещей и не выпустит это в свет на зависть невежд» (*Epist.* VII, 344c, пер. С. П. КОНДРАТЬЕВА; ср. *Phaedr.* 276c: «... человек, обладающий знанием справедливого, прекрасного, благого... не станет всерьез писать по воде чернилами, сея при помощи тростниковой палочки сочинения, не способные помочь себе словом и должным образом научить истине», пер. А. Н. ЕГУНОВА), но основывается оно на существенно разных мотивах: в *Федре* речь идет прежде всего о предпочтении письменным текстам «начертываемых в душе» речей (*Phaedr.* 278a; ср. 276e – 277a), которые только и способны отстоять выраженную в них истину в том случае, если их носит в себе знающий человек, прошедший необходимые исследования (ср. 278c), однако, допустимость письменного творчества «ради забавы» и накопления воспоминаний здесь не исключается (276d); автор *Второго письма* движим скорее соображениями секретности и озабо-

Уязвимое место эзотеризма, по мнению его критиков, заключается прежде всего в том, что для реконструкции платоновской философии он предлагает опираться на вторичные и фрагментарные свидетельства других древних авторов, не лишённые, кстати говоря, внутренних противоречий²⁴, тогда как огромному корпусу сочинений самого Платона отводится лишь второстепенная роль²⁵. Причём, роль эта состоит, в частности, в том, что обнаруженные в диалогах намеки на неписанное учение способны, по мнению эзотериков, отчасти компенсировать фрагментарный характер античных свидетельств об эзотерической доктрине и таким образом помочь в её реконструкции — позиция, в которой критики эзотеризма усматривают порочный круг, поскольку в таком случае диалоги интерпретируются в свете традиции о неписанном учении, а последняя в свою очередь — в свете данных, извлекаемых из диалогов²⁶. С антидогматической точки зрения эзотеризм в любом случае выглядит как разновидность догматического подхода, поскольку предполагает, что мы в состоянии установить, каковы были философские взгляды Платона.

Сам антидогматизм, на мой взгляд, следует рассматривать лишь как один из вариантов более общей методологической установки, которую

чен исключительно тем, «чтобы написанное не получило огласки» (*Epist.* II, 314bc), тогда как *Седьмое письмо*, как кажется, ставит под сомнение саму возможность какой бы то ни было вербализации высшей истины, что в принципе может быть использовано как аргумент в том числе и против устного учения: «Вот что вообще я хочу сказать обо всех, кто уже написал или собирается писать и кто заявляет, что они знают, над чем я работаю, так как либо были моими слушателями, либо услышали об этом от других, либо, наконец, дошли до этого сами: по моему убеждению, они в этом деле совсем ничего не смыслят. У меня самого по этим вопросам нет никакой записи и никогда не будет. Это не может быть выражено в словах, как остальные науки ($\rho\eta\tau\acute{o}\nu\ \gamma\alpha\rho\ \omicron\upsilon\delta\alpha\mu\acute{o}\varsigma\ \epsilon\sigma\tau\iota\nu\ \acute{\omega}\varsigma\ \acute{\alpha}\lambda\lambda\alpha\ \mu\alpha\theta\acute{\eta}\mu\alpha\tau\alpha$); только если кто постоянно занимается этим делом и слил с ним всю свою жизнь, у него внезапно, как свет, засиявший от искры огня, возникает в душе это сознание и само себя там питает» (*Epist.* VII, 341bd).

²⁴ Это обстоятельство подчеркивается в работе: ISNARDI PARENTE M., “Testimonia Platonica. Per una raccolta dei principali passi della tradizione indiretta riguardante i λεγόμενα ἄγραφα δόγματα”, *Atti della Accademia Nazionale dei Lincei. Classe di scienze morali, storiche e filologiche*, Serie IX, Volume VIII, Fascicolo 4 (Roma, 1997), p. 374-487 и Volume X, Fascicolo 1 (Roma, 1998), p. 4-120.

²⁵ Ср. GONZALEZ F. J., “Introduction”, *The Third Way: New Directions in Platonic Studies* (Lanham, MD, 1995), p. 8.

²⁶ Ср. BYRD M., “The Summoner Approach: A New Method of Plato Interpretation”, *Journal of the History of Philosophy* 45 / 3 (2007), p. 370-371. Общую критику эзотерического подхода см. в: MANN W. R., “Plato in Tübingen. A Discussion of Konrad Gaiser, *Gesammelte Schriften*”, *Oxford Studies in Ancient Philosophy XXXI*, ed. by D. SEDLEY (Oxford, 2006), p. 349-400.

принято обозначать как *диалогический* или *драматический* подход²⁷. Сторонников этой позиции при всех их различиях объединяет базовое убеждение, что платоновские диалоги следует воспринимать прежде всего как литературные тексты, написанные в драматической форме. Традиционная догматическая интерпретация диалогов, с этой точки зрения, изначально вносит искажение в наше понимание Платона, поскольку предлагает интерпретировать их так, как если бы они были философскими трактатами, написанными в монологической форме и предназначенными в первую очередь для изложения философских взглядов их автора. Вышеупомянутый прием, характерный для множества догматиков, когда высказывания протагониста или другого персонажа диалога вычленяются из диалогического контекста и преподносятся в виде совокупности тезисов, которую затем интерпретатор подвергает чисто логическому анализу, можно рассматривать как раз как типичный пример такого искажения. Диалогический характер текста при таком подходе фактически игнорируется. Между тем, с точки зрения сторонников диалогической интерпретации, для адекватного понимания платоновских диалогов существенно важно учитывать не только концептуальное содержание высказываний персонажей или степень их логической корректности, но и весь драматический контекст диалога, в котором эти высказывания делаются (конкретная ситуация, в которой ведется диалог в целом и произносятся те или иные отдельные реплики, их обращенность к конкретным персонажам, поведение и психологические характеристики самих этих персонажей и т. п.)²⁸.

Такая позиция сама по себе вовсе не обязательно ведет к антидогматизму, т. е. к радикальному отрицанию самой возможности идентифицировать философские взгляды Платона исходя из текста диалогов. На самом деле одним из вариантов диалогического подхода можно считать своего рода *диалогический догматизм*, который допускает, что мы все же можем установить философскую позицию автора, но исходя не столько из чисто логического анализа высказываний протагониста, как полагают традиционные догматики, сколько из комплексного и прежде всего литературного

²⁷ С широким спектром позиций, которые можно отнести к этому направлению в интерпретации Платона, можно ознакомиться, обратившись к ряду сборников, выпущенных его сторонниками: *Platonic Writings, Platonic Readings*, ed. by Ch. L. GRISWOLD (Jr.) (N. Y. – L., 1988); *Plato's Dialogues. New Studies and Interpretations*, ed. by G. A. PRESS (Boston, 1993); *The Third Way: New Directions in Platonic Studies*, ed. by F. J. GONZALEZ (Lanham, MD, 1995); *Plato's Dialogues: The Dialogical Approach*, ed. by R. HART, V. TEJERA (Lewiston, UK, 1997); *Who Speaks for Plato? Studies in Platonic Anonymity*, ed. by G. A. PRESS (Lanham, 2000).

²⁸ Ср., например, PRESS G. A., *Plato: A Guide for the Perplexed* (L. – N. Y., 2007), p. 90, 207.

анализа диалога как *целого*²⁹. Однако, даже при допущении такой возможности диалогическая интерпретация влечет за собой ряд последствий, существенно отличающих ее методологические установки от традиционного догматизма. Во-первых, здесь может предполагаться, что, хотя установление философской позиции автора само по себе и возможно, оно вовсе не является приоритетной задачей в понимании платоновских диалогов³⁰. Если бы Платон просто хотел посвятить читателя в суть своего философского мировоззрения, он мог бы избрать для достижения этой цели гораздо более простые и адекватные средства, например — написать философский трактат в монологической форме, недвусмысленно раскрывающий его пози-

²⁹ Ср., напр., формулировку Джона Купера: «Автор высказывается через сочинение как целое, а не в словах какого-либо отдельного персонажа» (COOPER J. M., "Introduction", PLATO, *Complete Works...* p. xx: it is in the writing as a whole that the author speaks, not in the words of any single speaker). Корлетт (CORLETT J. A., *Interpreting Plato's Dialogues...* p. 9-10) выделяет схожий тип догматического подхода и приводит в качестве его примера работу: SLEZÁK T. A., *Reading Plato*, trans. by G. ZANKER (L. – N. Y., 1999) (оригинальное издание: *Platon lesen* [Stuttgart, 1993]). К диалогическому догматизму, на мой взгляд, вполне можно отнести и посвященные Платону работы Лео Штрауса, хотя в его случае этот подход сочетается с представлением о том, что диалогическая форма вкуче с сократической иронией позволяет Платону вкладывать в свои тексты некий неявный смысл, скрытый от большинства читателей и доступный лишь тем, кто достаточно подготовлен, чтобы его воспринять, обращая внимание не только на то, *что* сказано в диалоге, но и на то, *как* это сказано, а также на то, о чем диалог умалчивает (ср., напр., STRAUSS L., *The City and Man* [Chicago – L., 1964], p. 50-62). Поэтому Штрауса и его последователей можно также охарактеризовать как специфическую разновидность эзотериков, не апеллирующих к неписанному учению, но приписывающих определенный эзотерический подтекст самим диалогам (ср. BYRD M., "The Summoner Approach...", p. 371-372).

³⁰ Ср. GONZALEZ F. J., "Introduction", *The Third Way...* p. 9, n. 20: «Мне кажется правдоподобным, что диалоги содержат некоторые из собственных взглядов Платона, точно так же, как мне кажется правдоподобным, что *Король Лир* и *Гамлет* содержат некоторые из собственных взглядов Шекспира. Но это оставляет открытым другой и более важный вопрос: является ли целью платоновских диалогов и его философствования в целом — излагать и защищать подобные взгляды? Именно положительный ответ на *этот* вопрос, а не просто убеждение, что взгляды Платона можно обнаружить в диалогах, определяет то, что я называю "доктринальным" подходом [т. е. то, что в данной статье называется «догматизмом». — A. C.]» (I find it plausible that the dialogues contain some of Plato's own views, just as I find it plausible that *King Lear* and *Hamlet* contain some of the Shakespeare's own views. Yet this leaves open a different and more important question: is the aim of Plato's dialogues, and of his philosophizing generally, to expound and defend such views? It is a positive answer to *this* question, and not simply the belief that Plato's views can be found in the dialogues, that defines what I call the "doctrinal" approach).

цию³¹. Само обращение Платона к жанру диалога, с этой точки зрения, свидетельствует, что он ставил перед собой существенно иные задачи, связанные, как часто полагают, с тем основополагающим влиянием, которое на него оказал сократический метод философствования. Цель платоновских сочинений, по-видимому, состоит не столько в том, чтобы сообщить или тем более навязать читателю взгляды автора, сколько в том, чтобы побудить его самостоятельно исследовать затронутые в тексте проблемы, и именно диалогический характер текста позволяет это сделать. Во-вторых, уже в контексте диалогического догматизма имеет место отказ от *mouthpiece theory*, и происходит это не просто потому, что акцент здесь по определению переносится с высказываний протагониста на комплексное восприятие текста в целом, но еще и потому, что отношения между намерениями автора и эксплицитным содержанием текста в платоновском диалоге оказываются при этом лишены той прямолинейности и прозрачности, которая предполагается традиционным догматизмом. Другими словами, дело вовсе не в том, что к концептуальному и логическому анализу высказываний протагониста следует просто *добавить* тщательный анализ их драматического контекста. Скорее — с учетом того обстоятельства, что чисто логический анализ такого рода очень часто выявляет проблематичность, а то и очевидную неудовлетворительность аргументации протагониста — здесь допускается, что высказывания, к примеру, того же Сократа могут не отражать авторскую позицию, но зачастую вводятся для того, чтобы побудить читателя задуматься над тем, насколько правильна его точка зрения, и, вполне возможно, отвергнуть ее. Именно таким опосредованным способом в тексте проявляется позиция самого Платона, и именно исходя из подобных предпосылок мы и можем продвинуться вперед в понимании его собственных философских взглядов³².

³¹ Ср. *Ibid.*, p. 11.; PRESS G. A., *Plato: A Guide for the Perplexed...* p. 88.

³² Ср., напр., COOPER J. M., "Introduction", PLATO, *Complete Works...* p. xxii-xxiii: «...иногда есть контекстуальные ключи, указывающие, что Сократ преувеличивает или выходит за рамки того, что действительно оправдано его аргументацией, и так далее... Надо оставаться открытым для признания той возможности, что сократический диалог, если читать его целостно и должным образом, может в действительности указывать на некоторую критику и обращать внимание на некоторые недостатки тех позиций или методов аргументации, которые он приписывает Сократу» (...sometimes there are contextual clues indicating that Socrates exaggerates or goes beyond what the argument truly justifies, and so on... one should remain open to the possibility that a Socratic dialogue, when read fully and properly, may actually indicate some criticisms and point to some shortcomings of positions or methods of argument that it attributes to Socrates). Такими «контекстуальными ключами» или «указателями», по мысли Купера, являются различные драматические детали диалога: «то, как именно собеседник соглашается или не соглашается с чем-либо, наличие более или менее

Антидогматический вариант диалогического подхода разделяет как представление о том, что изложение собственных взглядов не было основной целью Платона при написании диалогов, так и отрицание *mouthpiece theory*, но идет еще дальше, отрицая также и то, что мы вообще в состоянии реконструировать философские взгляды Платона на основе его диалогов. Для обоснования такой позиции могут приводиться существенно разные доводы. Одна из версий антидогматизма, которую можно обозначить как *скептическую*, предполагает, что собственные взгляды Платона невозможно установить просто по той причине, что на самом деле Платон был скептиком, т. е. вообще не имел никаких догматически утверждаемых взглядов. Насколько могу судить, среди нынешних сторонников антидогматизма эта точка зрения не столько популярна сама по себе, сколько служит для демонстрации того, что в истории интерпретации Платона у них были предшественники, поскольку скептический подход к трактовке платоновских диалогов действительно имел место в скептической Академии, начиная с Аркесилая³³. Современный *антидогматизм*, однако, обычно исходит из

«якшилицитных характеристик и других указателей, касающихся личных качеств и симпатий персонажей, а также выражаемые кем-либо из них колебания, оговорки и ограничения» (*Ibid.*, p. xxiii: the particular way in which an interlocutor agrees to or dissents from something, the more or less explicit characterization provided and other indicators about the personal qualities and commitments of the speakers, as well as hesitations and reservations and qualifications expressed by one or another of them). Ср. PRESS G. A., *Plato: A Guide for the Perplexed...* p. 56, 76, 89-90, 138-139, 147.

³³ О том, как толковали Платона в скептической Академии, см.: ANNAS J., "Plato the Sceptic", *The Socratic Movement*, ed. by P. A. VANDER WAERDT (Ithaca – L., 1994), p. 309-340. Представление о Платоне как скептке отражено у Цицерона в *Acad.* 1, 46. О споре, относительно того, является ли Платон догматическим философом или нет, упоминает также Диоген Лаэртский, сам при этом склоняясь к догматической интерпретации (DIOG. LAERT. 3, 51-52). Однако, на мой взгляд, было бы неправильно считать античных скептиков предшественниками современных антидогматиков. У нас не так уж много данных об их подходе к толкованию Платона, но, во всяком случае, довольно подробное изложение их позиции в *Анонимных пролегоменах к платоновской философии* (10-11) ясно показывает, что скептическая интерпретация Платона в античности отнюдь не отвергала того, что сегодня называют *mouthpiece theory*, а, напротив, на ней основывалась: вывод о том, что сам Платон был скептиком, делался как раз на основе тех высказываний платоновских персонажей, в которых можно усмотреть скептический смысл, а вовсе не исходя из какой-либо рефлексии над принципиальной «анонимностью» диалогической формы. Ср., напр., следующий довод, приписываемый в этом тексте скептикам: «Платон, заявляя, что они, сам (αὐτός) признается в своем диалоге: "Я ничего не знаю и ничему не учу, я только сомневаюсь". Разве не провозглашает он *собственными устами* (ἰδίῳ στόματι) невозможность познать что бы то ни было?» (ANONYM., *Proleg.* 10, 43-46 WESTERINK; пер. Т. Ю. Бородай, А. А. Пичхадзе, в: ПЛАТОН, *Собра-*

того, что у Платона вполне могли быть собственные философские убеждения, но настаивает на том, что он мог вообще не выражать их в своих диалогах, поскольку они писались для других целей, или же, даже если эти убеждения как-то и проявляются в тексте диалогов (возможно, помимо воли самого автора), мы в любом случае не обладаем каким-либо рационально убедительным методологическим инструментарием, который позволил бы нам их идентифицировать. На анализе этого последнего тезиса я и хотел бы теперь остановиться подробнее, используя в качестве образца подобной аргументации книгу Дж. Анджело Корлетта, посвященную методам интерпретации платоновских диалогов и написанную с радикально антидогматических позиций³⁴.

II

Корлетт очень отчетливо формулирует интересующий нас антидогматический тезис: «У Платона вполне могли быть философские взгляды и они могли бы прекрасно согласовываться с некоторыми взглядами, обнаруживаемыми в диалогах, хотя мы неспособны различить или узнать, какие взгляды его, из-за проблем... связанных с диалогической формой платоновских сочинений»³⁵. Уже из этой формулировки явствует, что непреодолимое препятствие, которое, с точки зрения Корлетта, не позволяет нам даже надеяться на идентификацию взглядов Платона, заключается

ние сочинений в 4 т. (М., 1994), т. 4, с. 675; *курсив мой.* — А. С; ср. также ANONYM., *In Theaet.* 54, 38-43 DIELS-SCHUBART). Понятно, что, с точки зрения современных диалогических и антидогматических установок, Платон по определению ничего не провозглашает «собственными устами» и здесь в них вкладывается часто встречающаяся в диалогах позиция Сократа, что, с современной точки зрения, представляет собой банальнейший пример «догматической» интерпретации, исходящей из *mouthpiece theory*.

³⁴ CORLETT J. A., *Interpreting Plato's Dialogues* (Las Vegas, 2005).

³⁵ CORLETT J. A., *Interpreting Plato's Dialogues...* p. 63: Plato could very well have philosophical views, and they could be perfectly congruent with some views found in the dialogues, though we are unable to discern or know which ones are his because of the problems... related to the dialogue form of Plato's writings. Ср. *Ibid.*, p. 13: «Подход, который я формулирую и защищаю... не отрицает, что Платон, следуя Сократу, как тот изображен в диалогах, мог иметь свои собственные теории, учения и/или убеждения. Он отрицает, что можно без дополнительных свидетельств, выходящих за рамки того, чем мы сейчас обладаем в самих диалогах, различить, каковы они» (The approach that I articulate and defend... does not deny that Plato, following Socrates as Socrates is portrayed in the dialogues, may have had his own theories, doctrines, and / or beliefs. It denies that it is possible without further evidence beyond what we now possess in the dialogues themselves to discern which ones they are).

просто в самой диалогической форме его сочинений: «Ибо сама диалогическая форма делает проблематичной атрибуцию Платону той или иной доктрины»³⁶. Единственным убедительным аргументом в пользу догматической интерпретации, который Корлетт согласился бы принять, могло бы быть собственное заявление автора о том, что он действительно разделяет те или иные взгляды, выраженные в его диалогах, так что догматикам остается надеяться, в сущности, лишь на неожиданное археологическое открытие такого рода авторских свидетельств: «При существующем положении вещей догматическая интерпретация может надеяться обрести правдоподобие только благодаря археологическим данным из аутентичных сочинений Платона, которые послужили бы подтверждением той идеи, что диалоги действительно содержат его теории, учения и / или убеждения»³⁷. Таким образом, вся проблема состоит в том, что Платон в отличие от других авторов философских диалогов, вроде Беркли или Юма³⁸, не писал вве-

³⁶ CORLETT J. A., *Interpreting Plato's Dialogues...* p. 35: For the dialogue form itself makes it problematic to attribute to Plato some doctrine or another.

³⁷ CORLETT J. A., *Interpreting Plato's Dialogues...* p. 65: As matters stand, the Mouthpiece Interpretation can only hope to gain plausibility by archeological evidence of authentic writings of Plato that would serve to support the idea that the dialogues indeed contain his theories, dogmas, and / or beliefs (Здесь и далее в цитатах из Корлетта я перевожу используемый им термин Mouthpiece Interpretation как «догматическая интерпретация»). Ср. также выводы, которые Корлетт делает относительно изложенных в платоновском *Государстве* взглядов на искусство: «Нигде в *Государстве* не утверждается эксплицитно, что какое-либо из содержащихся в нем воззрений принадлежит автору(ам), и нигде в корпусе не утверждается, что то, что сказано об искусстве в *Государстве*, — это платоновская теория искусства. Поскольку наиболее надежным способом определить, придерживался ли Платон в действительности определенной теории, якобы утверждаемой в *Государстве*, было бы прямое свидетельство Платона на этот счет, и поскольку такого свидетельства не предвидится, то нет достаточных данных для подкрепления тезиса, будто любая из теорий, которая, как предполагается, утверждается в *Государстве*, может быть надежно приписана Платону» (*Ibid.*, p. 79: Nowhere is it explicitly stated in the *Republic* that any of the views contained therein belong to the author[s], nor is it stated elsewhere in the corpus that what is said about art in the *Republic* is Plato's theory of art. Since the most reliable manner to determine whether or not Plato actually held a particular theory allegedly stated in the *Republic* would be direct testimony by Plato to this effect, and since no such testimony is forthcoming, there is inadequate evidence to support the claim that any theory thought to be stated in the *Republic* can be reliably attributed to Plato).

³⁸ Ср. CORLETT J. A., *Interpreting Plato's Dialogues...* p. 58: «Ибо пытаться извлечь идеи Платона из диалогов — все равно, что пытаться найти идеи Дэвида Юма в *Диалогах* о естественной религии, не имея юмовских трактатов, отталкиваясь от которых можно попытаться установить идеи Юма относительно, к примеру, религии» (For trying to extract Plato's ideas from the dialogues is like trying to find the ideas

дений к своим диалогам или каких-либо других монологических текстов от своего лица, которые позволили ли бы определить его позицию даже в «анонимном» диалогическом контексте. Если Корлетт так настаивает на, казалось бы, не имеющем особенного практического смысла соображений об археологических открытиях, которые, теоретически говоря, могли бы подтвердить правоту догматиков, то делает он это со вполне осмысленной целью: он хочет показать, что исповедуемый им радикальный антидогматизм *фальсифицируем*, т. е. что мы в принципе можем представить себе, при каких условиях он был бы опровергнут³⁹. Отвергнув на указанном основании догматический подход, Корлетт противопоставляет ему «сократическую интерпретацию», суть которой сводится к довольно распространенному в платоноведении представлению о том, что Платон, находясь под существенным влиянием своего учителя Сократа, избрал для своих сочинений диалогическую форму, поскольку она наилучшим образом передает сократическую концепцию философии как совместного исследования истины, носящего принципиально открытый, эвристический характер. Цель диалогов в таком случае заключается не в том, чтобы сообщить читателю авторскую позицию, а в том, чтобы побудить его к самостоятельному размышлению над затронутыми в них вопросами⁴⁰.

of David Hume in the *Dialogues Concerning Natural Religion* without Hume's treatises against which to attempt to identify Hume's ideas on, say, religion).

³⁹ Это отчетливо видно в следующем пассаже: «Сократическую интерпретацию в принципе *возможно* опровергнуть. Она может быть опровергнута доказательствами следующего типа: недвусмысленным письменным заявлением Платона о том, что его собственные убеждения, теории и учения выражены в определенном диалоге, недвусмысленным трактатом Платона, в котором формулируются его убеждения, теории и учения, и так далее...» (CORLETT J. A., *Interpreting Plato's Dialogues...* p. 57: it is in principle possible to refute the Socratic Interpretation. It can be refuted by the following sorts of evidence: an unambiguous prose statement of Plato's to the effect that his own beliefs, theories, and doctrines are expressed in some dialogue; an unambiguous treatise of Plato's which sets out his beliefs, theories, and doctrines; and so on). Дебра Нэйлс, зашедшая в радикальном антидогматизме еще дальше Корлетта, ставит под сомнение, что даже обнаружение аутентичных платоновских текстов, подтверждающих догматическую позицию, на самом деле могло бы что-то изменить, потому что в таком случае, по ее мнению, неизбежно встал бы вопрос о степени искренности их автора (NAILS D., *Agora, Academy, and the Conduct of Philosophy* [Dordrecht – Boston – L., 1995], p. 17). Но такая позиция фактически делает антидогматизм нефальсифицируемым, что и было справедливо отмечено его критиками (см. BEVERSLUIS J., “A Defence of Dogmatism in the Interpretation of Plato”, *Oxford Studies in Ancient Philosophy* XXXI [2006], p. 95-96; ср. также CORLETT J. A., *Interpreting Plato's Dialogues...* p. 13, где он расходится с Нэйлс в этом вопросе).

⁴⁰ Ср. CORLETT J. A., *Interpreting Plato's Dialogues...* p. 44-45: «...общая цель диалогов — облегчить читателям достижение философского просвещения. И клю-

Очевидная проблема, к которой приводит подобный подход, состоит в том, что, если мы будем придерживаться его последовательно, это означает, что мы не имеем права приписывать Платону не только те или иные философские аргументы и концепции, встречающиеся в его текстах, но также и какие бы то ни было «драматические» или «сократические» намерения, якобы проявляющиеся в тексте конкретного диалога или стоящие за выбором диалогической формы как таковой. Если единственным удовлетворительным основанием для атрибуции каких бы то ни было философских взглядов самому Платону является эксплицитное авторское заявление, что он их действительно разделяет, тогда мы нуждаемся в аналогичных заявлениях с его стороны и для того, чтобы приписывать ему те или иные авторские мотивы, да и вообще что бы то ни было⁴¹. Ибо и в

чом к этому подходу к Платону является идея, что именно на читателя Платона возложено основное бремя философствования и следования за аргументами, куда бы они ни вели. Это предполагает некоторый тип активного участия читателей, отправляющихся в сократическое интеллектуальное путешествие за истиной. Читатель платоновского диалога берет на себя огромную ответственность — заниматься самой философией точно так же, как это делал Сократ. Это значит, что зачастую, рассматривая аргумент, представленный в диалоге, читатель будет задумываться над аргументами, избегающими тех проблем, которые встают перед представленными в нем аргументами. Это значит, что порой читателю необходимо заново философски проанализировать исследуемое понятие и т. д. Короче говоря, чтение диалогов Платона предполагает, что мы вовлекаемся в диалектический процесс философствования вместе с персонажами диалога» (...the general purpose of the dialogues is to facilitate readers to achieve philosophical enlightenment. And key to this approach to Plato is the idea that it is the reader of Plato who bears the primary burden of doing philosophy and following the arguments wherever they may lead. This implies a kind of active participation of readers as they embark on the Socratic journey of the mind toward truth. When one reads a Platonic dialogue, one bears a tremendous responsibility to engage in philosophy itself, just as Socrates did. This means that oftentimes the reader will, in considering an argument presented in a dialogue, think of arguments that evade the problems facing the arguments presented therein. It means that the reader sometimes needs to re-analyze philosophically a concept under investigation, and so forth. In short, reading Plato's dialogues means that we engage in the dialectical process of doing philosophy right along with the characters in the dialogues).

⁴¹ Ср. BEVERSLUIS J., "A Defence of Dogmatism in the Interpretation of Plato"... р. 96: «Это правда, что Платон нигде не говорит, что он писал диалоги, чтобы поделиться своими собственными взглядами. Но он также нигде не говорит, что он писал их *не* для того, чтобы поделиться своими собственными взглядами. Или что он писал их, чтобы сохранить сократическую концепцию философии как совместного поиска. Или чтобы, посредством выдвижения противоречивых тезисов, которые отстаиваются при помощи намеренно плохих аргументов, сделать так, чтобы другие не могли догадаться, каковы его убеждения. Или чтобы заставить их путем диалектического рассуждения прийти к собственным обоснованным позициям, вместо

этом случае сам диалогический текст ничуть не менее «анонимен». Гиперкритические установки радикального антидогматизма, касающиеся идентификации философской позиции Платона, приводят, таким образом, к фундаментальному методологическому противоречию, поскольку они подрывают в том числе и альтернативные интерпретации платоновских текстов, предлагаемые самими антидогматиками.

Перед лицом подобных трудностей Корлетт занимает довольно неоднозначную позицию. С одной стороны, из некоторых его высказываний как будто следует, что он просто отрицает указанную проблему как таковую, приписывая собственной «сократической интерпретации» заведомое преимущество перед догматизмом: только последний нуждается для своего подкрепления в недвусмысленных заявлениях автора о его приверженности выраженным в диалогах взглядам, тогда как в пользу «сократической интерпретации» (или против догматической) свидетельствует уже *сам* диалогический характер текста⁴², поэтому в ее случае в каких-либо авторских

того, чтобы принять его взгляды, ссылаясь на его авторитет. Так что, если единственный критерий для оправданного утверждения о том, почему Платон писал диалоги, это *эксплицитное авторское заверение*, эти крайние не-догматические допущения и приписываемые [Платону] намерения являются столь же предвзятыми и «предвосхищающими основание», что и подвергающиеся сейчас нападкам догматические» (It is true that Plato never says that he wrote dialogues to communicate his own views. But he never says that he did *not* write them to communicate his own views either. Or that he wrote them to preserve the Socratic conception of philosophy as joint search. Or to make it impossible for people to figure out what he believed by advancing inconsistent theses defended with deliberately bad arguments. Or to force them to reason dialectically to defensible positions of their own rather than accepting his views on authority. So if the sole criterion for warranted assertion about why Plato wrote dialogues is *explicit authorial certification*, these extreme non-dogmatist assumptions and ascriptions of intention are as assumption-ridden and question-begging as the dogmatist ones currently under fire).

⁴² См. CORLETT J. A., *Interpreting Plato's Dialogues...* p. 24, где он характеризует уже сам «диалогический стиль платоновских сочинений, отказ Платона “санкционировать” какое-либо из встречающихся в них представлений и т. п.» (the dialogical style of the Platonic writings, the failure of Plato to “authorize” any belief found therein, etc.) как «свидетельства, на первый взгляд подтверждающие сократическую интерпретацию» (the *prima facie* evidence in favor of the Socratic Interpretation). Ср. также его возражение Ирвину, который усматривал подтверждение догматической интерпретации в том, что Аристотель считал Платона догматическим мыслителем: «Но почему *сама диалогическая форма* (составляющая внутреннее и первостепенное свидетельство) не является сильным аргументом *против* апелляции к аристотелевскому толкованию Платона (представляющему собой внешнее и второстепенное свидетельство) для подкрепления догматической интерпретации?.. Так что дело не просто в том, что диалоги ничего не говорят в пользу догматической интерпретации,

декларациях нет необходимости⁴³. Но такое допущение плохо согласуется с отстаиваемой Корлеттом фальсифицируемостью его собственного подхода. Если правомерность «сократической интерпретации» вытекает просто из *самого* диалогического характера текста, то она совершенно независима от того, существует или нет какое бы то ни было аутентичное заявление Платона, ставящее ее под сомнение. Если же обнаружение такого заявления способно опровергнуть «сократическую интерпретацию», то это значит, что она представляет собой не абсолютно очевидное заключение, вытекающее из самой формы платоновских диалогов, а всего лишь *гипотетически возможное* истолкование смысла этой формы⁴⁴, и тогда, собственно, возникает вопрос, почему мы должны думать, что эта гипотеза изначально обладает каким-то привилегированным положением по сравнению с другими гипотезами, преследующими ту же цель, в том числе — с догматизмом. Адекватной реакцией на «анонимность» платоновского текста было бы, на мой взгляд, признание того, что все альтернативные подходы к его интерпретации — догматический, диалогический, «сократический» и т. д. — изначально имеют статус *равноправных* гипотез, не обладающих друг перед другом каким-либо заведомым преимуществом, дедуцируемым просто из самого же «анонимного» характера текста⁴⁵.

но еще и в том, что сама диалогическая форма предоставляет внутреннее свидетельство против нее» (*Ibid.*, p. 29: But why does not the *dialogue form itself* [constituting internal and primary evidence] stand as strong evidence *against* the appeal to Aristotle's interpretation of Plato (constituting external or secondary evidence) in bolstering the Mouthpiece Interpretation?.. So it is not simply that the dialogues are silent in support of the Mouthpiece Interpretation, it is also that the dialogue form itself provides internal evidence against it).

⁴³ Ср. *Ibid.*, p. 65, где, сформулировав уже приводившееся утверждение о том, что догматизм может надеяться обрести правдоподобие исключительно благодаря гипотетически возможным археологическим открытиям новых текстов Платона (см. примеч. 37), Корлетт добавляет: «Но сократическая интерпретация не нуждается в такой “надежде”, чтобы быть правдоподобной» (Yet the Socratic Interpretation requires no such “hope” for it to be plausible).

⁴⁴ Это вытекает также из того, что в контексте диалогического и антидогматического подхода предлагается множество *различных* объяснений общей функции диалогической формы. Примеры перечислены в цитате, приведенной в примеч. 41. В пользу того, что обращение Платона к диалогической форме невозможно объяснить одним-единственным мотивом, см. также: GOLDHILL S., *The End of Dialogue in Antiquity* (Cambridge, 2009), p. 45-59.

⁴⁵ Я бы добавил также, что эти гипотезы, на мой взгляд, вовсе не обязательно считать взаимоисключающими. Еще один проблематичный момент в позиции Корлетта состоит в том, что он изначально хочет отыскать некий единственно правильный метод интерпретации Платона, который делает недопустимыми все остальные (ср. CORLETT J. A., *Interpreting Plato's Dialogues...* p. 2-3). Но я не вижу ничего не-

Возможно, позиция Корлетта более сложна и состоит в том, что «сократическая интерпретация», хотя и не вытекает с абсолютной необходимостью из диалогической формы, все же с учетом этой формы изначально является более правдоподобной, чем догматическая, и не нуждается для этого в эксплицитных подтверждениях со стороны автора; тем не менее, являясь гипотезой, она может быть опровергнута, если обнаружатся авторские заявления, которые ей противоречат. В случае же догматической интерпретации авторские декларации необходимы уже просто для того, чтобы вообще придать ей *хоть какое-то правдоподобие*. Однако, это последнее допущение совершенно необоснованно и, как мне кажется, коренится в некотором недоразумении, которое станет ясным, если мы сопоставим две следующих формулировки Корлетта. С одной стороны, на стр. 65 он действительно заявляет, что «догматическая интерпретация *может надеяться обрести правдоподобие только благодаря археологическим данным из аутентичных сочинений Платона (can only hope to gain plausibility by archeological evidence of authentic writings of Plato; курсив мой. — А. С.)*». С другой стороны, на с. 35 он критикует умеренно догматическое прочтение *Софиста*, предложенное М. Фреде, на том основании, что «форма письменного дискурса, выбранная Платоном, *не гарантируем... приписывание какой-либо из идей, обнаруживаемых в платоновском корпусе, самому Платону*» (...the form of written discourse Plato has chosen *does not warrant... the attribution of any of the ideas found in the Platonic corpus to Plato himself; курсив мой. — А. С.*). Это последнее место, как мне кажется, свидетельствует о том, что на самом деле Корлетт требует от догматического подхода не просто гипотетического правдоподобия, а абсолютных гарантий его правильности. Но эти два требования принципиально отличаются друг от друга. Мы можем сформулировать их в виде двух существенно различных тезисов:

- 1) Диалогическая «анонимность» платоновских текстов не позволяет *гарантированно доказать правильность* догматического подхода (соответственно, эта правильность будет *доказана* только в том случае, если будут найдены подтверждающие ее авторские заявления Платона).

возможного в допущении, что Платон, с одной стороны, стремился выразить в своих диалогах собственные философские взгляды, а, с другой, предпочитал делать это в форме диалогического и «сократического» по духу исследования, вовлекающего читателя в самостоятельное размышление над связанной с ними проблематикой. В этом можно усмотреть противоречие, только если считать, что в таком исследовании Платон в принципе исключал возможность достижения каких-либо определенных результатов, т. е. если согласиться с тем, что он был скептиком. Ср. BEVERSLUIS J., "A Defence of Dogmatism in the Interpretation of Plato"... p. 97-98.

- 2) Диалогическая «анонимность» платоновских текстов не позволяет *допустить даже гипотетическое правдоподобие* догматического подхода (соответственно, он *впервые* станет *гипотетически правдоподобным* только в том случае, если будут найдены подтверждающие его авторские заявления Платона).

С первым тезисом я мог бы согласиться, для второго я не вижу никаких оснований. Совершенно непонятно, почему догматизм впервые становится *всего лишь* допустимой и вероятной гипотезой только в случае обнаружения подтверждающих его слов Платона, особенно если именно такого рода открытие, по мнению самого Корлетта, должно было бы *фальсифицировать* «сократическую интерпретацию» и тем самым *верифицировать* догматическую. Я не исключаю, что Корлетт просто не очень отчетливо различает эти два тезиса и ошибочно представляет фактор, который мог бы стать решающим доказательством в пользу догматизма, как фактор, способный сделать его всего-навсего теоретически допустимым. Но вполне очевидно, что гипотезы можно считать вероятными и правдоподобными, даже если они не являются окончательно доказанными. Это вытекает просто из логического смысла самого понятия «гипотезы» как рационально мотивированного предположения, чья окончательная истинность или ложность остается неясной.

С другой стороны, в работе Корлетта можно встретить ряд мест, в которых он все же фактически признает, что отрицать правомерность атрибуции каких бы то ни было философских позиций самому Платону, исходя просто из диалогического характера текста, и одновременно приписывать ему те или иные авторские намерения значит впадать в противоречие. Во-первых, именно с этой точки зрения Корлетт критикует представителей диалогического (или драматического) подхода, совершенно справедливо замечая: «...если по уже перечисленным причинам чрезвычайно трудно установить взгляды Платона, то столь же трудно выяснить, каковы были его намерения при написании драматических диалогов»⁴⁶. Во-вторых, свою

⁴⁶ CORLETT J. A., *Interpreting Plato's Dialogues...* p. 43: ...if it is Herculean to determine the beliefs of Plato for the reasons already enumerated, it is equally difficult to figure out what his intentions were in writing dramatic dialogues. Ср. *Ib.*, p. 2: «...диалогические элементы его сочинений сами по себе могут не раскрывать с очевидностью цели Платона» (...the dialogical elements of his works might not in themselves reveal transparently Plato's aims). «Сократическая интерпретация» Корлетта существенно отличается от стандартного диалогического подхода тем, что, в отличие от многих его сторонников, он допускает методологическую правомерность вычленения из диалогического контекста отдельных аргументов и концепций для их последующего логического анализа (*Ib.*, p. 42, 44) и сам следует этой стан-

собственную «сократическую интерпретацию» Корлетт основывает не только на общей апелляции к диалогической форме как таковой, но и на конкретном анализе тех высказываний платоновского Сократа, в которых раскрывается суть его философского метода⁴⁷. В таком случае, исходя из гиперкритических установок самого Корлетта, нам следует поставить вопрос: на каком основании мы вообще можем приписывать самому Платону согласие с содержанием этих высказываний?

Надо отдать должное Корлетту — он сам формулирует эту проблему: «Можно было бы также возразить, что сократическая интерпретация, вопреки попыткам дифференцировать ее от догматической интерпретации, сама является догматической. Ибо она приписывает Платону приверженность сократическому методу практикования философии, как он был в общих чертах описан выше. На самом деле это делает сократическую интерпретацию догматической, хотя и в том смысле, что она приписывает Платону другую совокупность убеждений, чем догматическая интерпретация»⁴⁸. Но вот предложенное им решение этой проблемы, на мой взгляд, трудно назвать удовлетворительным: «Однако, это возражение против сократической интерпретации неубедительно, и по следующей причине. Есть

дартной догматической процедуре (напр., *Ib.*, p. 67-94). В чем он не согласен с догматиками, так это в том, что у нас есть право приписывать эти аргументы и концепции самому Платону — хотя бы даже гипотетически. В итоге весь практический результат антидогматического переворота в интерпретации Платона по сути сводится у Корлетта к формалистическим соображениям о том, что отныне «следует воздерживаться от таких формулировок, как “Платон говорит” или “теория Платона о...”, “учение Платона о...”, или “Платон полагает...”, “Платон думает...”. Вместо этого, следует использовать более точные и адекватные формулировки типа “В платоновском *Государстве* Сократ говорит...”, “В платоновском *Тезете* Тезет утверждает...”, “В *Лисиде* утверждается, что...”» (*Ib.*, p. 97: ...one ought to refrain from using locutions such as “Plato says...” or “Plato’s theory of...” “Plato’s doctrine of...” or “Plato believes...” “Plato thinks...” Instead, one ought to use more precise and accurate locutions like “In Plato’s *Republic*, Socrates says...” “In Plato’s *Theaetetus*, Theaetetus argues...” “In the *Lysis*, it is stated that...”). Интересно, как в свете этого заявления следует понимать, к примеру, следующее высказывание самого Корлетта, сделанное им в контексте «сократической интерпретации» концепции искусства в платоновских диалогах: «*Для Платона* вовлеченность в аналитический процесс — это самоценность. Критическая мысль обладает сущностной ценностью» (*Ib.*, p. 86: *For Plato*, the engagement in the analytical process is its own reward. Critical thought is inherently valuable; *курсив мой.* — A. C.).

⁴⁷ *Ibid.*, p. 45-57.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 59: It might also be argued that the Socratic Interpretation is, contrary to the attempt to distinguish it from the Mouthpiece Interpretation, dogmatic. For it attributes to Plato a commitment to the Socratic Method of doing philosophy as outlined above. In effect, this makes the Socratic Interpretation a dogmatic one, albeit in a manner which ascribes a different set of beliefs to Plato than does the Mouthpiece Interpretation.

значительная разница между приписыванием Платону методологических взглядов (в частности, сократического метода) согласно сократической интерпретации, и догматической интерпретацией, приписывающей Платону не только методологию сократического метода, но всю совокупность воззрений, доктрин и теорий, касающихся метафизики, эпистемологии, политики, этики и т. п. В худшем случае сократическая интерпретация “догматична” минимальным образом, когда она приписывает Платону взгляды, вытекающие из стандартной трактовки сократического метода, и ничего более. Но это очень сильно отличается от того, что приписывается Платону догматической интерпретацией. Ибо в этой герменевтической традиции Платону приписывается не только сократический метод, но все, начиная от теории идей до целой системы мысли. Поэтому, даже *если* в утверждении, что атрибуция сократического метода Платону в соответствии с сократической интерпретацией догматична, есть смысл, отсюда все равно не следует, что такая методологическая атрибуция Платону неоправдана в том же смысле, в каком проблематично приписывание Платону как того же самого методологического воззрения, *так и* гораздо более широкого спектра взглядов согласно догматической интерпретации»⁴⁹. Очевидно, что единственный контраргумент, несколько раз сформулированный Корлеттом в этом довольно многословном пассаже, сводится к тому, что догматическая интерпретация приписывает самому Платону множество конкретных философских концепций, касающихся самых разных вопросов, а сократическая — только определенный философский метод. Другими словами, все различия между ними касаются лишь «объема» утверждений, которые приписываются автору. Но ведь ясно, что, с точки зрения радикального антидогматизма, исповедуемого самим Корлеттом, проблема заключается вовсе не в том, приписываем ли мы Платону большинство высказываний Сократа (а также других протагонистов) или лишь их

⁴⁹ *Ibid.*: However, this objection to the Socratic Interpretation is not telling, and for the following reason. There is a significant difference between the Socratic Interpretation's ascription of methodological beliefs to Plato (in particular, the Socratic Method) and the Mouthpiece Interpretation's attributing to Plato, not only the methodology of the Socratic Method, but an entire array of beliefs, doctrines, and theories concerning metaphysics, epistemology, politics, ethics, and the like. At worst, the Socratic Interpretation is “dogmatic” in a minimal way, ascribing to Plato the beliefs entailed by a standard construal of the Socratic Method but nothing more. But this is a far cry from what is attributed to Plato by the Mouthpiece Interpretation. For in that hermeneutical tradition, Plato is ascribed not only the Socratic Method, but everything from a theory of forms to an entire system of thought. Thus even *if* it makes sense to say that the Socratic Interpretation's attribution of the Socratic Method to Plato is dogmatic, it would still not follow that such a methodological ascription to Plato is unjustified in the way that the Mouthpiece Interpretation's attribution of both the same methodological belief *and* a much wider range of beliefs to Plato is problematic.

незначительную часть, а в том, *на каком основании* при отсутствии авторских заявлений на сей счет мы можем считать, что у нас вообще есть хоть какое-то право делать это во всех возможных случаях, т. е. в том числе и тогда, когда речь идет о сократическом методе философствования. И на этот последний вопрос Корлетт так и не дает ответа.

На мой собственный взгляд, таким основанием, лежащим в основе догматического подхода, является просто то обстоятельство, что в платоновских диалогах, несмотря на все имеющиеся в них противоречия, мы сталкиваемся с устойчиво повторяющимися концепциями и аргументами, совокупность которых вполне позволяет установить, по крайней мере, базовое содержание выражающегося в них философского мировоззрения⁵⁰. Разумеется, это не значит, что их можно свести к какой-либо непротиворечивой и до конца продуманной догматической системе; и, конечно, речь не идет о том, чтобы отрицать сущностно исследовательский характер, присущий платоновским диалогам. Но, как мне представляется, это исследование всегда ведется в достаточно определенных рамках, которые являются, собственно, рамками как раз данного мировоззрения⁵¹. В такой

⁵⁰ Ср., напр., BEVERSLUIS J., "A Defence of Dogmatism in the Interpretation of Plato"... р. 99-100, где приводится, как мне кажется, в целом убедительный, хотя и не претендующий на исчерпывающую полноту список базовых убеждений самого Платона из десяти пунктов: 1) Не стоит жить, не подвергая жизнь философскому исследованию; 2) Не следует воздавать злом за зло; 3) Люди совершают зло недобровольно и вследствие неведения; 4) Душа важнее тела, и забота о душе — важнее всего; 5) Лучше претерпеть несправедливость, чем совершить ее; 6) При поиске определения любого морального понятия следует искать общую характеристику, объединяющую все подпадающие под него частные случаи, а не просто приводить отдельные примеры из их числа; 7) Справедливый человек счастливее несправедливого; 8) Существует аналогия между нравственностью и искусством; 9) Нельзя обладать одной добродетелью, не обладая всеми другими, в силу т. н. «единства добродетелей»; 10) Эсхатологические мифы из *Горгия* или *Федона*, описывающие посмертное вознаграждение или наказание души в соответствии с ее моральным статусом, в общем и целом отражают истинное положение вещей, хотя это и не касаются всех их деталей.

⁵¹ Например, на мой взгляд, довольно очевидно, что метафизическая и онтологическая проблематика, в принципе обсуждаемая в диалогах Платона, — это проблематика, изначально мыслимая в рамках именно идеалистической метафизики, основанной на противопоставлении истинно сущего и становления и предполагающей существование идей; и мы не найдем ни одного платоновского диалога, в котором аналогичным образом обсуждался бы, к примеру, проблемы, связанные с материалистическим атомизмом в духе Левкиппа и Демокрита. Точно так же мы не найдем диалога, в котором Сократ или другой протагонист от начала до конца отстаивал бы тезис, что душа смертна или что справедливость вредна для самого справедливого агента и т. п. Уже из этого обстоятельства можно с большой вероятностью заключить,

ситуации предположение, что оно отражает взгляды самого автора, выглядит очень правдоподобно и вполне естественно. Безусловно, с учетом «анонимности» платоновских текстов это предположение по определению является гипотезой, а не чем-то аподиктически достоверным. Но, во-первых, существенно то, что нам вовсе не нужны авторские декларации Платона просто для того, чтобы считать такую гипотезу вероятной и допустимой — они были бы нужны лишь для того, чтобы ее окончательно доказать. А, во-вторых, все альтернативные гипотезы относительно смысла диалогической формы и правильных методов интерпретации платоновских диалогов находятся ничуть не в лучшем положении. Возможно, их положение даже хуже, что я и попытаюсь показать в дальнейшем применительно к диалогическому догматизму.

III

Как уже упоминалось, диалогический подход не обязательно приводит к радикальному антидогматизму, т. е. к абсолютному отрицанию какой бы то ни было возможности установить философские взгляды Платона. Тем не менее, поскольку он предполагает принципиальную недопустимость *mouthpiece theory*, на практике диалогизм вполне единодушен с антидогматизмом в признании того, что уже сама диалогическая форма текста не позволяет напрямую приписывать Платону конкретные аргументы и концепции, содержащиеся в его диалогах⁵². И вот уже на этом фоне диалогический догматизм признает возможность реконструировать точку зрения Платона, в том числе — и его отношение к обсуждаемым в диалоге философским вопросам, исходя из текста диалога в целом, т. е. с учетом всех его литературных аспектов и драматических намерений автора. На мой взгляд, подобный метод интерпретации приводит к целому ряду существенных трудностей. Выше уже отмечалась связанная с ним фундаментальная проблема: если диалогизм платоновских текстов делает непрозрачной философскую позицию автора, то и о его драматических намерениях приходится утверждать то же самое. Но дело не только в этом. Дополни-

к чему клонит автор. Стоит сопоставить с этим скептическую практику равноправного обоснования противоположных тезисов, которой отнюдь не брезговали представители академического скепсиса (вспомним хрестоматийную историю о Карнеаде, который, приехав в Рим в составе т. н. «философского посольства», выступил как с речью о пользе справедливости, так и с речью о ее вреде), чтобы сделать очевидной существенную разницу между скептическим или антидогматическим типом философского исследования и тем, который практиковал в своих текстах Платон.

⁵² Ср., напр., цитату из Чарльза Кана (КАНН С. Н., *Plato and the Socratic Dialogue...* p. 41), приведенную выше в примеч. 18.

ная трудность, присущая именно диалогическому догматизму, заключается в том, что, если в случае с философским содержанием диалогов мы имеем дело с *эксплицитными данными текста*, которые сами по себе поддаются четкой идентификации, и проблема заключается лишь в правомерности их дальнейшей атрибуции самому Платону, то в случае с предполагаемыми авторскими намерениями и мотивами речь идет скорее о гипотетических факторах, которые сами по себе носят *внетекстуальный* характер. Разумеется, исследователь, уже верящий в наличие определенных драматических намерений, стоящих за текстом того или иного диалога, в дальнейшем может обнаружить их признаки *и в самом тексте*, но само допущение, что соответствующие элементы текста вообще нужно интерпретировать в свете именно таких намерений, может носить лишь *априорный* характер. Это вытекает просто из того обстоятельства, что литературные и драматические элементы диалога, в которых при этом и предлагается усматривать проявление авторской позиции, по определению гораздо более неоднозначны, чем логические аргументы и абстрактные понятия. Если в случае с последними мы всегда можем попытаться понять, *что* именно имеется в виду, ориентируясь просто на базовые принципы филологической критики текста и правила формальной логики, то при ответе на вопрос, *зачем* Платон использует тот или иной литературный прием или изображает ту или иную драматическую ситуацию, изначально совершенно неясно, к каким *объективным* критериям мы вообще могли бы апеллировать. Остается лишь исследовательская интуиция, а она носит, разумеется, субъективный характер⁵³. На практике это приводит к тому, что множество исследовате-

⁵³ Показательной в этом отношении мне представляется позиция Джерарда Пресса. Пресс исходит из различения между «поверхностью» (surface, foreground) диалога, к которой относится эксплицитная философская аргументация собеседников, и его «фоном» (background), который включает в себя, в частности, неявные драматические намерения Платона, побуждающие его вкладывать в уста персонажей эту аргументацию (PRESS G. A., *Plato: A Guide for the Perplexed...* p. 131, 137-138, 141). Ср. *Ibid.*, p. 55-56: «Самый важный отдельный момент — нечто, на что читателям следует всегда обращать внимание — это различие между тем, что происходит в диалоге, и тем, какое воздействие, подразумеваемое Платоном, это должно оказать на аудиторию — к примеру, между тем, что имеет в виду Сократ, когда он говорит с собеседником, и тем, что имеет в виду Платон, заставляя Сократа говорить с этим собеседником» (The most important single point — something readers should always observe — is the difference between what happens in the dialogue and what effects Plato means this to have on the audience — between, for example, what Socrates means when he speaks to an interlocutor and what Plato means when he makes Socrates speak to that interlocutor). Проблема такого подхода, на мой взгляд, состоит как раз в том, что высказывания Сократа — это эксплицитные данные текста, которые мы можем анализировать, тогда как «то, что имеет в виду Платон», — это внетек-

лей, с ригористической придирчивостью обвиняющих традиционный догматизм в необоснованном приписывании самому Платону концепций, извлекаемых все-таки из его собственных текстов, не находят ничего недопустимого в том, чтобы без малейших колебаний приписывать ему существенно различные драматические мотивы, извлекаемые, честно говоря, неизвестно откуда. Другими словами, диалогический догматизм, на мой взгляд, приводит к разгулу исследовательской фантазии и полному методологическому произволу. Я хотел бы проиллюстрировать эту ситуацию на примере нескольких диалогических интерпретаций одного и того же платоновского текста, а именно — диалога *Горгий*.

Практически все они в большей или меньшей степени затрагивают еще одну важную проблему платоноведения, связанную с логической проблематичностью аргументации протагонистов в платоновских диалогах. Само представление о том, что эта аргументация оказывается по большей части крайне уязвимой и неудовлетворительной с точки зрения формально-логических критериев, есть один из результатов традиционного догматического подхода, поскольку именно в его рамках высказывания протагонистов принято подвергать самому тщательному логическому анализу. Используя данную технику истолкования текста, догматически настроенные исследователи стремились установить философские взгляды Платона, но вдобавок к этому часто были вынуждены констатировать, что эти взгляды еще и довольно плохо обоснованы⁵⁴. Это обстоятельство в традиции пла-

стуальный фактор, который, возможно, как-то и проявляется в драматических деталях текста или даже в философской аргументации, но не может быть рационально убедительным образом реконструирован исходя из них. Сам Пресс, говоря о методе драматической интерпретации, в конечном счете фактически апеллирует именно к интуиции: «Здесь вступает в дело дух утонченности, ибо нет правил, которые могут быть применены механически. Нет правильного или неверного ответа, но прочтение может быть лучше или хуже в зависимости от того, как логическая структура объяснена в координации с литературными и драматическими чертами. Как говорит Паскаль о *l'esprit de finesse*, это вопрос суждения и интуиции» (*Ibid.*, p. 192: The spirit of finesse comes in here, because no rules can be applied in a mechanical way. There is no right or wrong answer, but readings can be better or worse, depending on how the logical structure is explained in co-ordination with literary and dramatic features. As Pascal says about *l'esprit de finesse*, it is a matter of judgement or intuition). На мой взгляд, в таком случае речь идет уже не о науке, а о литературной критике.

⁵⁴ Разумеется, вовсе не все исследования в догматическом духе приводят к подобным результатам. Есть и работы, которые пытаются продемонстрировать, что аргументация протагониста в том или ином конкретном случае является вполне корректной, возможно — вопреки тому, что о ней принято думать. В связи с *Горгием*, который я использую здесь в качестве примера, я бы указал на такие статьи, как: PENNER T., “Desire and Power in Socrates: The Argument of *Gorgias* 466a – 468e that Orators and Tyrants Have No Power in the City”, *Apeiron* 3 (1991), p. 147-202;

тоноведения объяснялось по-разному. Может быть, самое простое из предлагавшихся объяснений сводится к тому, что Платон жил в эпоху, когда логические представления еще носили интуитивный и несистематический характер — в конце концов, только Аристотель основал формальную логику как систематическую науку — так что нет ничего удивительного в том, что он мог допускать множество логических погрешностей в своих текстах⁵⁵. С этой точки зрения, сам Платон не осознавал, что используемая им аргументация неудачна — допущение, которое, по мнению некоторых исследователей, бросает тень на его философскую репутацию и уже поэтому не может соответствовать истине⁵⁶. Альтернатива, однако, заключается в том, что Платон использует логически неудовлетворительные аргументы вполне сознательно⁵⁷. В контексте догматической интерпретации такое предположение обычно вызывало сомнения прежде всего морального свойства: получается, что Платон ведет себя точно так же, как постоянно критикуемые им софисты, пытаясь отстоять свою точку зрения любой ценой, т. е. стремясь к победе в споре, а не к истине. Помимо этого, сознательное использование некорректной аргументации в конечном счете во-

BROWN E., CLERK SHAW J., "Socrates and Coherent Desire (*Gorgias* 466b-468e) (2007) (набросок доклада, который можно найти в интернете по адресу: artsci.wustl.edu/~eabrown/pdfs/SocratesCoherence.pdf [сентябрь, 2012]).

⁵⁵ Такова была точка зрения Ричарда Робинсона в его известной книге *Plato's Earlier Dialectic* (Oxford, 1953) (хотя и он признавал, что Платон мог сознательно использовать софистическую аргументацию преимущественно в ранних диалогах; см. ROBINSON R., "Plato's Consciousness of Fallacy", *Mind*, vol. 51, № 202 [1942], p. 97-114).

⁵⁶ Ср. TIGERSTEDT E. N., *Interpreting Plato...* p. 24: «Общее возражение на попытку объяснить противоречия, двусмысленности, недостатки и неясности у Платона как просто следствие его бестолковости или примитивности состоит в том, что она противоречит очевидным фактам. Она превращает Платона в наивного и доверчивого неумеху, не понимающего, что он на самом деле делает, тогда как *prima visu* [с первого взгляда] Платон производит на читателя впечатление не неумехи, но скорее как раз слишком ловкого манипулятора словами и идеями» (The general objection to the attempt at explaining the contradictions, ambiguities, gaps, and obscurities in Plato as simply due to his muddleheadedness or primitiveness is that it flies in the face of facts. It turns Plato into a naive and gullible fumbler, unconscious of what he was really doing, whereas the *prima visu* impression Plato makes upon a reader is not that of a fumbler but rather that of an only too nimble manipulator of words and ideas). Но в том-то и дело, что логическая проблематичность платоновской аргументации чаще всего не сводится к наивным и элементарным ошибкам, заметным с первого взгляда, а как раз требует для своего выявления тщательного и подробного анализа текста, что, на мой взгляд, вполне совместно с представлением о Платоне как о сложном и изощренном мыслителе.

⁵⁷ См., напр.: SPRAGUE R. K., *Plato's Use of Fallacy* (N. Y., 1962); STEWART M. A., SPRAGUE R. K., "Plato's Sophistry", *Proceedings of the Aristotelian Society* [Supplementary Volumes] 51 (1977), p. 21-61.

обще не является эффективным средством для защиты своей позиции: если ее неправомерность понятна самому Платону, она вполне может быть понятна и многим из его читателей⁵⁸. Диалогическая интерпретация предложила еще одно решение данной проблемы: Платон может сознательно прибегать к плохим с логической точки зрения аргументам, используя их как *драматический прием*, за которым могут стоять самые разные авторские мотивы⁵⁹.

Именно из таких методологических допущений и исходит в своей интерпретации Платона Джон Купер⁶⁰. В работе «Сократ и Платон в платоновском *Горгии*»⁶¹ он применяет их к тексту *Горгия*, сосредоточиваясь прежде всего на беседе Сократа с Калликлом⁶². По мнению Купера, имморалистическая позиция Калликла, традиционно рассматривавшаяся исключительно как объект платоновской критики, на самом деле в некоторых моментах предвосхищает более поздние морально-психологические теории, сформулированные в *Государстве*⁶³ и казавшиеся самому Платону более убедительными, чем сократическая моральная психология, которой по-прежнему придерживается в *Горгии* платоновский Сократ⁶⁴. Поэтому

⁵⁸ Ср., напр.: KLOSKO G. "Plato and the Morality of Fallacy", *The American Journal of Philology*, vol. 108, № 4 (1987), p. 612-626, особенно — p. 612-615, где критически обсуждается такого рода аргументация и приводятся ссылки на соответствующую литературу. Сам Клоско высказывается в пользу того, что Платон может осознанно использовать некорректные аргументы в особом, «эристическом» контексте. См. также другую работу Клоско, связанную с этой темой: KLOSKO G., "Criteria of Fallacy and Sophistry for Use in the Analysis of Platonic Dialogues", *The Classical Quarterly*, vol. 33, № 2 (1983), p. 363-374.

⁵⁹ Схожее объяснение уже использовалось Шори в контексте унитаристского подхода. Ср. SHOREY P., *The Unity of Plato's Thought...* p. 6.

⁶⁰ Ср. цитаты, приведенные *выше* в примеч. 32.

⁶¹ COOPER J. M., "Socrates and Plato in Plato's *Gorgias*", IDEM, *Reason and Emotion* (Princeton, 1998), ch. 2, p. 29-75.

⁶² Стоит напомнить, что в *Горгии* Сократ последовательно беседует с тремя собеседниками — Горгием, Полом и Калликлом.

⁶³ Ср. COOPER J. M., "Socrates and Plato in Plato's *Gorgias*"... p. 50, 58-59.

⁶⁴ Различение между сократической моральной психологией «ранних» диалогов и платоновской моральной психологией, представленной в текстах Платона, начиная со «среднего» периода, является довольно традиционным представлением, выработанным в контексте догматического эволюционизма. В общих чертах оно сводится к тому, что сократическая моральная психология характеризуется интеллектуализмом, т. е. редуцирует всю психологическую активность агента к суждениям разума, всегда стремящегося к благу и потому способного совершать зло исключительно в результате чисто рациональной ошибки, а, значит, недобровольно, тогда как платоновская моральная психология предусматривает существование иррациональных начал души, которые могут вступать в конфликт с разумным началом и

беседа Сократа с Калликлом, в ходе которой Сократ использует в конечном счете неубедительную аргументацию, на самом деле призвана побудить читателя вовсе не встать на его сторону, а скорее поставить под сомнение традиционные сократические представления о моральной психологии: «Я полагаю, что нам следует рассматривать Платона в *Горгии* как уже признающего и привлекающего внимание к слабостям — сомнительным моментам — в “сократической” моральной психологии, которые необходимо побороть (и, предположительно, исправить в том направлении, на которое нам указывает дискуссия с Калликлом), если предпринятая Сократом ответная защита справедливости и справедливой жизни в конечном счете должна быть успешно завершена — чего определенно не происходит в *Горгии*. Таким образом, важная часть философской информации, сообщаемой в этом диалоге автором его читателям... состоит в том, что эти слабости, эти сомнительные моменты существуют и требуют внимания. Поэтому Сократ не говорит в этом диалоге просто и напрямую от лица Платона»⁶⁵.

В данном случае меня интересует не столько содержательная правильность или неправильность предложенного Купером прочтения *Гор-*

одерживать над ним верх, что делает возможным осознанное совершение зла или ситуацию так называемой «невоздержности» (ἀκρασία). В связи с этой проблематикой см., напр.: “*Akrasia*” in *Greek Philosophy. From Socrates to Plotinus*, ed. by C. BOVONICH, P. DESTREÈ (Leiden – Boston, 2007); BRICKNOUSE T. C., SMITH N. D., *Socratic Moral Psychology* (Cambridge, 2010).

⁶⁵ COOPER J. M., “Socrates and Plato in Plato’s *Gorgias*”... p. 32: I believe that we should see Plato in the *Gorgias* as now recognizing and drawing attention to weaknesses — doubtful points — in the “Socratic” moral psychology, ones that will have to be wrestled with (and presumably corrected in the directions that Callicles’ discussion points us), if Socrates’ counterdefense of justice and just life is finally to be successfully completed — as it is certainly not in the *Gorgias*. Thus an important part of the philosophical communication conveyed by the author to his readers in this dialogue... is that there are those weaknesses, those doubtful points, and they do demand attention. So Socrates is not speaking simply and straightforwardly as Plato’s mouthpiece in the dialogue. Стоит заметить также, что, хотя Купер сосредоточивается именно на беседе Сократа с Калликлом, он делает аналогичные заключения и применительно к другим частям *Горгии*. Например, по поводу беседы Сократа с Горгием он говорит: «...итог дискуссии Сократа с Горгием для читателя состоит вовсе не в рекомендации сосредоточиться на аргументах Сократа, чтобы обнаружить их истинность, но, вместо этого, в рекомендации всерьез поставить под вопрос их предпосылки. Автор побуждает нас самих, если мы можем, найти для себя лучшую трактовку морального знания, чем та, с которой, по-видимому, работает Сократ...» (*Ibid.*, p. 50: ...the outcome, for the reader, of Socrates’ discussion with Gorgias is not at all a recommendation to focus on Socrates’ arguments in order to discover their truth, but instead a recommendation to question deeply their presuppositions. The author is encouraging to discover for ourselves, if we can, a better account of the moral knowledge that Socrates seems to work with...).

лия⁶⁶, сколько его методологические предпосылки. Здесь мы имеем дело с явным примером того, как в контексте диалогического подхода недостатки аргументации протагониста рассматриваются как сознательно используемый автором драматический прием, с одной стороны привлекающий внимание читателя к определенным философским проблемам, а с другой — позволяющий сделать вывод, что *сам автор, судя по всему, точку зрения протагониста не разделяет*. Именно таким образом мы устанавливаем, нусть и опосредованно, философскую позицию самого Платона; например, в данном случае, она состоит в том, что, по-видимому, уже в *Горгии* он дистанцируется от сократической моральной психологии, хотя окончательно ясно это станет только в *Государстве*. На мой взгляд, этот конкретный пример диалогической интерпретации методологически уязвим уже потому, что он существенно зависит от результатов традиционного догматического подхода и тем самым предполагает, что в некоторых случаях последний может быть вполне правомерен. Дело не только в том, что «слабости» и «сомнительные моменты» в аргументации Сократа, допущение которых является необходимой предпосылкой интерпретации Купера, лучше всего могут быть выявлены, если мы хотя бы на время перестанем читать диалог «как целое» и обратимся к конкретному логическому анализу отдельных высказываний протагониста, вычлняя их из диалогического контекста. Помимо этого, гипотеза Купера основана на признании традиционных догматических представлений об эволюции морально-психологических взглядов Платона, а также на имплицитном допущении того, что *Государство*, где новые и более удовлетворительные морально-психологические теории вкладываются в уста Сократа как ведущего персонажа диалога, по-видимому, следует читать с традиционных догматических позиций, т. е. в частности — исходя из *mouthpiece theory*⁶⁷, которую

⁶⁶ Наиболее очевидный аргумент против него заключается, разумеется, в том, что некоторое предвосхищение более поздней моральной психологии в духе *Государства* можно усмотреть в *Gorg.* 493ab, где оно вложено в уста самого Сократа (ср. ROBINSON T. M., *Plato's Psychology* [Toronto, 1970], p. 19). Купер пытается показать, что это место свидетельствует лишь о том, что Сократ осознает альтернативу собственным морально-психологическим взглядам, содержащуюся в позиции Калликла, но вовсе не разделяет ее сам (COOPER J. M., "Socrates and Plato in Plato's *Gorgias*"... p. 62-63, 68).

⁶⁷ Ср. *Ibid.*, p. 32: «У нас есть все основания полагать, что при написании *Государства* Платон считал представленную в нем новую моральную психологию и новую теорию моральных добродетелей, основанную на ней, более философски оправданной, чем «сократическую»» (We have every reason to believe that in writing the *Republic*, Plato believed the new moral psychology presented there, and the new theory of moral virtues based upon it, to be more philosophically defensible, than the "Socratic" one). Отсюда, на мой взгляд, вытекает, что Купер приписывает морально-

тем не менее нам предлагается отвергнуть в случае с *Горгием*. Но если подход Купера действительно не предполагает тотального отрицания традиционного догматизма, тогда следовало бы предварительно объяснить, в каких именно случаях его следует отвергать, а в каких — нет, и почему.

Другой пример диалогического истолкования *Горгия* — это статья Ричарда Маккима «Стыд и истина в платоновском *Горгии*»⁶⁸. В тексте *Горгия* есть два эпизода, где существенную роль в ходе дискуссии играет понятие стыда: в 461b Пол заявляет, что Сократ одержал победу в предшествующей беседе с Горгием только потому, что тот постыдился допустить, что оратору вовсе не обязательно обладать знанием справедливого, прекрасного и доброго; а в 482се Калликл аналогичным образом объясняет поражение, нанесенное уже самому Полу, который согласился с Сократом, что совершать несправедливость постыднее, чем терпеть. Каждый из этих эпизодов приводит к тому, что один из тезисов, допущенных предыдущим собеседником, отвергается следующим как не имеющий рациональных оснований, но опирающийся исключительно на чувство стыда, которое мешает противникам Сократа последовательно отстаивать свою позицию со всеми ее имморалистическими импликациями. С точки зрения Маккима, такого рода драматические ситуации⁶⁹ в сочетании с логически неудовлетворительной аргументацией Сократа в пользу позитивных моральных ценностей, т. е. справедливости и ее целесообразности для самого справедливого агента, имеют центральное значение для понимания платоновского замысла в *Горгии*. Платон хочет показать, что отстаиваемая Сократом позитивная мораль в конечном счете основывается не на рациональных аргументах, а на моральном чувстве, всегда уже неосознанно разделяемом даже закоренелыми имморалистами вроде Пола и Калликла, а использование формально некорректных аргументов в ее защиту как раз призвано подчеркнуть ее чисто эмоциональную убедительность: «Делая логические слабости сократовской аргументации очевидными, Платон призывает нас самих найти логический выход из нее. Но этот призыв в действительности — вызов: *можем ли мы избрать логический выход, и сделать это лучше, чем Пол, если мы честны с собой относительно того, во что мы действительно верим? Если мы требуем логического доказательства того, что постыдные действия вредны для тех, кто их совершает, вместо того, чтобы признать, как вынужден под конец признать Пол, что мы чувствуем их постыдность, потому что уже верим в*

психологические теории, излагаемые Сократом в *Государстве*, самому Платону, то есть в данном случае следует стандартной логике mouthpiece theory.

⁶⁸ MCKIM R., "Shame and Truth in Plato's *Gorgias*", *Platonic Writings, Platonic Readings*, ed. by Ch. L. GRISWOLD (Jr.) (N. Y. — L., 1988), p. 34-48.

⁶⁹ Ср. также 494e — 495b, где Сократ демонстрирует, что позиция самого Калликла влечет за собой выводы, которые кажутся последнему постыдными.

это, то с точки зрения Платона мы опускаемся до уровня софистических спорщиков, отказываясь признать то, во что мы действительно верим, чтобы «выиграть» спор безотносительно к истине... Так Платон бросает перчатку: конечно, вы можете обнаружить логические изъяны в аргументации — я, Платон, построил их туда, чтобы они были обнаружены — но можете ли вы искренне утверждать, что вам нужны логические доказательства в пользу взглядов Сократа? Можете ли вы искренне отрицать, что, как его собеседники, вы уже разделяете их настолько глубоко, что они превосходят силу логики? Как и его протагонист, Платон уверен, что этого мы не можем, и он использует свои драматические способности, чтобы внушить нам собственное убеждение, что сократическая нравственность так глубоко укоренена в нас, что ее истина не зависит от аргументации»⁷⁰. Таким образом, как и Купер, Макким интерпретирует предполагаемую логическую необедительность аргументации Сократа в *Горгии* как драматический прием, осознанно используемый Платоном; отличие, однако, состоит в том, что для Маккима этот прием вовсе не указывает на то, что сам автор не разделяет философскую позицию протагониста — напротив, Платон абсолютно убежден в истинности сократической морали и вкладывает в уста Сократа некорректные аргументы лишь для того, чтобы опосредованным образом отстоять именно ее.

Наконец, последний вариант диалогического прочтения *Горгии*, который мне хотелось бы здесь упомянуть, принадлежит Джеймсу Ариети⁷¹. Интерпретация Ариети в меньшей степени сосредоточена на рефлексии над предполагаемым драматическим смыслом, присущим логическим недостаткам в рассуждениях Сократа⁷², но действительно представляет собой

⁷⁰ МСКИМ R., “Shame and Truth in Plato’s *Gorgias*”... p. 48: By making the logical weakness of Socrates’ argument obvious, Plato invites us to take the logical way out of it for ourselves. But this invitation is really a challenge: *can* we take the logical way out, any more than Polus could, if we are honest with ourselves about what we really believe? If we demand a logical proof that shameful acts are harmful to their agents, instead of acknowledging, as Polus must in the end, that we feel them to be shameful because we already believe this, we lower ourselves in Plato’s view to the level of sophistic debaters, refusing to admit what we really believe in order to “win” the argument regardless of the truth... Thus Plato throws down his gauntlet: *of course* you can detect logical flaws in the argument — I, Plato, planted them there for detection — but can you honestly contend that you *need* logical demonstrations for Socrates’ beliefs? Can you honestly deny that, like his answerers, you already share them so deeply that they beggar the power of logic? Like his protagonist, Plato is certain that we cannot, and he deploys his dramatic powers to imbue us with his belief that Socratic morality is grounded so deeply within us that its truth is beyond argument.

⁷¹ См.: АРИЕТИ J. A., “Plato’s Philosophical *Antiope*: The *Gorgias*”, *Plato’s Dialogues. New Studies and Interpretations*, ed. by G. A. PRESS (Boston, 1993), p. 197-214.

⁷² Хотя Ариети делает отдельные замечания, свидетельствующие, что и с его точки зрения некоторые из аргументов Сократа неудачны и это может иметь опре-

образец «целостного» диалогического истолкования платоновского текста, распространяющегося на все его детали. Я ограничусь лишь одним конкретным примером того, какой именно драматический смысл, с точки зрения Ариети, можно усматривать за этими деталями. Пару раз Сократ упоминает в *Горгии* о своей влюбленности в Алкивиада (481d, 519a). Поскольку Алкивиад, как известно, — весьма одиозный персонаж афинской истории и общение с Сократом, по-видимому, нисколько не исправило его в моральном отношении, эти упоминания, по мысли Ариети, призваны вызвать у читателей критическое отношение к Сократу, которое, стало быть, разделяет и сам автор диалога: «Зачем Платон хочет напомнить нам о неудаче, которую потерпел Сократ как учитель добродетели, если не для того, чтобы раскритиковать Сократа?»⁷³. Как показывает целый ряд аналогичных деталей, драматический смысл *Горгия* предполагает, что автор скорее дистанцируется от протагониста, чем стоит на его стороне. Это напоминает интерпретацию Купера, но у Ариети все несколько сложнее. По его мнению, общий смысл *Горгия* как драматического произведения, имевшийся в виду самим Платоном, состоит скорее в противопоставлении и отвержении двух крайних образов жизни, представленных Сократом и Калликлом: «...Платон хочет, чтобы мы отвергли оба пути — и путь Калликла, и путь Сократа. Каждый персонаж воплощает неадекватный образ жизни: один, отвергающий высшие принципы справедливости, которые только и могут улучшить граждан и государство, и другой, чья философия сделала бы жизнь в этом мире практически неосуществимой, а то и невозможной; Калликл, неоднократно отказывающийся мыслить этически, Сократ в силу своего устойчивого презрения к реальному миру и своей грубости, которая не ослабевает вплоть до самой последней его реплики Калликлу, когда он говорит, что жизнь того не имеет ценности — оба этих типа должны быть отвергнуты»⁷⁴.

деленный драматический смысл. Ср. *Ibid.*, p. 204, где он отмечает, что «в аргументах Сократа», направленных против Горгия, «имели место недостатки» (there have been defects in Socrates' arguments), и объясняет их следующим образом: «Хотя мы как часть публики можем видеть подобные пробелы в аргументах Сократа, Горгий их не видит. Возможно, в этом отчасти и состоит цель Платона, и он обращает внимание на то, что риторические школы оказываются неспособны воспитать остроту ума» (Although we in audience can see such loopholes in Socrates' arguments, Gorgias does not. Perhaps this is part of Plato's point, and he is noting the failure of the rhetorical schools to sharpen minds).

⁷³ *Ibid.*, p. 206: Why does Plato wish to remind us of Socrates' failure as teacher of virtue if not to criticize Socrates?

⁷⁴ *Ibid.*, p. 214: ...Plato wants us to reject *both* ways — the way of Callicles and the way of Socrates. Each character represents an inappropriate way of life — the one who rejects the higher principles of justice that alone can render the citizens and their state better,

Я выбрал именно эти три версии диалогической интерпретации *Горгия*, поскольку, на мой взгляд, их сопоставление неплохо иллюстрирует общую методологическую произвольность результатов диалогического подхода. Все эти три толкования по-разному описывают соотношение между позициями автора и протагониста одного и того же диалога. С точки зрения Купера, сам Платон дистанцируется от позиции Сократа — во всяком случае, в том, что касается моральной психологии — а его собственная точка зрения отчасти превосхищена Калликлом. Макким полагает, что Платон полностью поддерживает Сократа против его оппонентов, хотя апеллирует при этом не к логике, а к моральному чувству. Ариети заявляет, что Платон отвергает позицию как Сократа, так и Калликла, подталкивая читателя к тому, чтобы он выбрал средний путь между этими крайностями. На мой взгляд, неизбежно возникает вопрос: в состоянии ли диалогический подход предложить какие-либо *общезначимые рациональные критерии*, которые позволили бы сделать *обоснованный* выбор хотя бы между этими тремя истолкованиями? Если же все, к чему он может апеллировать, — это субъективная интуиция интерпретатора, то в чем, собственно, состоит его преимущество перед традиционным догматизмом? Можно согласиться с тем, что последний в конечном счете также основан на интуитивно вероятном предположении, что Платон вкладывает свои собственные взгляды в уста протагониста, но в силу «анонимности» платоновских текстов у нас нет возможности как-либо верифицировать это предположение и сделать его аподиктически достоверным. Тем не менее, *mouthpiece theory* во всяком случае предполагает, что между позициями автора и протагониста существует некоторое унифицированное и устойчивое соотношение, тогда как диалогический подход, как мы видим, делает возможными принципиально разные гипотезы о соотношении между этими позициями даже в рамках одного и того же диалога, но одновременно точно так же не способен показать, каким образом их в принципе можно было бы верифицировать. Другими словами, на место *одной* интуитивно вероятной, но неверифицируемой гипотезы, лежащей в основе догматизма, диалогизм ставит *множество* также апеллирующих к интуиции, но столь же неверифицируемых гипотез, число которых потенциально не ограничено ничем, кроме пределов исследовательской фантазии. Мне представляется довольно очевидным, что подход, который позволяет делать меньше неверифицируемых допущений, является методологически предпочтительным. Кроме того, приведенные примеры хорошо иллюстрируют также

and the other, whose philosophy would render life in this world impractical if not impossible; Callicles, in his repeated refusal to engage in ethical thought, Socrates by his constant scorn of the actual world and by his rudeness, which endures even to his very last statement to Callicles, when he calls his life worthless — both these types are to be rejected.

и мой тезис о том, что объектом диалогической интерпретации по определению являются такие внетекстуальные факторы (авторские намерения и мотивы), которые можно «вычитать» из текста, только если предварительно их туда уже «вчитать». Например, если мы допустим, что логическая некорректность аргументации Сократа в *Горгии* действительно представляет собой установленный факт, то ясно, что усматривать в этом факте признак того, что автор дистанцируется от позиции протагониста (версия Купера), или, напротив, хитроумный способ солидаризироваться с этой позицией (версия Маккима), или же, наконец, опосредованное указание на философскую некомпетентность оппонентов протагониста (версия Ариети), мы можем лишь в том случае, если нам заведомо почему-то *кажется* верным, что Платон исходил из одного из этих мотивов. Уже то, что факт наличия логических изъянов в платоновском тексте гипотетически можно толковать в соответствии с любой из упомянутых версий, означает, что ни одна из них не следует с очевидностью из самого этого факта.

Еще одно затруднение, вытекающее, на мой взгляд, из диалогического подхода, связано с тем типом авторской стратегии по отношению к читателю, который он приписывает Платону. Все диалогические интерпретации, если они не носят радикально скептический или антидогматический характер, как правило исходят из того, что Платон пишет диалоги, чтобы донести до читателя *вполне определенную* мысль, пусть даже и не являющуюся абстрактной философской концепцией, или вызвать у него *вполне определенную* реакцию на разыгравшуюся перед его взором интеллектуальную драму. Например, тот же *Горгий* написан Платоном вовсе не для того, чтобы устами Сократа обосновать и защитить разделяемые самим автором позитивные нравственные убеждения, как «необоснованно» полагают догматики, а, к примеру, для того, чтобы читатель убедился в проблематичности сократической моральной психологии или в том, что сократическая нравственность имеет свои основания в моральном чувстве, а не рациональном дискурсе и т. п. Но для решения этих содержательно конкретных и при этом достаточно сложных задач Платон почему-то использует весьма неочевидные средства. Например, он не пишет диалог, в котором вся эта проблематика (неудовлетворительность сократической моральной психологии, существование общечеловеческого морального чувства и т. д.) была бы *главным и эксплицитным* предметом изображенной в нем философской дискуссии. Вместо этого он пишет текст, где на самом деле интересующие его задачи решаются лишь *опосредованно*, т. е. не столько через эксплицитное содержание высказываний персонажей, сколько через предполагаемую драматическую функцию этих высказываний и другие по определению *неоднозначные* драматические приемы, на основании которых читатель тем не менее должен каким-то образом прийти ко вполне *однозначным* выводам, предусмотренным автором. Осмыс-

ленность и эффективность подобной авторской стратегии лично у меня вызывает большие сомнения. Может ли автор, пытающийся довести до читателя свою позицию столь опосредованным и неочевидным образом, в принципе рассчитывать на то, что он будет адекватно понят? Во всяком случае, история интерпретации платоновского корпуса вплоть до второй половины двадцатого века показывает, что, если Платон действительно исходил из тех установок, которые приписывает ему диалогический подход, то понят он не был⁷⁵. Следствием диалогической интерпретации является, таким образом, не только несколько забавная претензия его сторонников на то, что они первыми по-настоящему поняли Платона⁷⁶, но и представление о самом Платоне как об образцово неуклюжем авторе, добивавшемся понимания со стороны читателей такими способами, которые это понимание скорее исключают.

Более того, сосредоточение на драматическом смысле диалога как главном элементе его содержания, наиболее важном для самого автора, зачастую приводит сторонников диалогического подхода к фактическому игнорированию всей концептуальной и логической сложности сформулированных Платоном теорий и аргументов⁷⁷. Все они учитываются лишь в той степени, в какой якобы выражают тот или иной драматический замысел, приписываемый автору интерпретатором, но уже не являются значимыми как таковые. Результатом такого подхода, на мой взгляд, часто оказывается вовсе не обогащение нашего понимания Платона, к которому, казалось бы, должно привести комплексное восприятие диалога как «целого», а, напротив, существенная *банализация* смысла платоновских текстов. В качестве примера такой банализации я бы привел высказывания Ариети, касающиеся «подлинного» драматического смысла диалога *Критон*. Исхо-

⁷⁵ Исключение можно было бы усмотреть в античной скептической интерпретации Платона; однако, выше (примеч. 33) было показано, что даже она не ставила под сомнение *mouthpiece theory*, а скорее основывалась на ней.

⁷⁶ Однако, даже если допустить правоту диалогического подхода, единственное, что он позволяет понять, — это в лучшем случае общие методологические установки Платона, носящие негативный характер, т. е., например, что Платон пишет диалоги *не* для того, чтобы, вложив в уста протагониста определенную философскую позицию, убедить в ней читателя. Относительно же позитивных мотивов, стоящих за выбором диалогической формы в целом, а также драматического смысла конкретных диалогов диалогический подход, как мы видели, позволяет выдвинуть множество самых разных и часто взаимоисключающих интерпретаций, так что в этом отношении Платон до сих пор остается непонятым.

⁷⁷ Справедливости ради надо заметить, что среди сторонников драматического подхода есть и такие, которые признают необходимость систематического логического анализа при интерпретации платоновских диалогов (ср., например, PRESS G. A., *Plato: A Guide for the Perplexed...* p. 185-188).

дя из общего утверждения, что Платон «пишет драматические сочинения... чья цель главным образом в том, чтобы вдохновлять... на вступление в жизнь разума, на практикование философии с другими людьми, а не с мертвыми или даже оживленными текстами...»⁷⁸, Ариети так характеризует «вдохновляющий» эффект, который, по его мнению, должен производить на читателя *Критон*: «На мой взгляд, что здесь важно, так это драма, а не аргументы, хотя, безусловно, аргументы должны быть поняты для уяснения драматического смысла... Большинство научных исследований этого диалога касаются вопроса, верны ли аргументы воображаемых Законов⁷⁹ или нет. Но мне не кажется, что аргументы Законов имеют центральное значение для того, чему учит данный диалог. Вопрос не в их истинности или обоснованности. Что важно в пьесе, так это то, что персонаж Сократа не может их опровергнуть, что Сократ верит, будто это лучшие из доступных ему аргументов... драма показывает, как он действует, исходя из наилучших аргументов, которыми он располагает на момент принятия решения. И в этом состоит пафос и драматический смысл диалога: разумный человек, сколь бы напряженной и беспокоящей ни была ситуация, принимает решение — даже в вопросе своей собственной жизни и смерти — исходя из наилучшего рационального аргумента, который у него есть на момент принятия решения. В этом смысл диалога и для истинности этого смысла неважно, находят ли исследователи пробелы в аргументах Сократа»⁸⁰. Дело не в том, прав ли Ариети в своем понимании драматического

⁷⁸ Ср. ARIETI J. A., “How To Read a Platonic Dialogue”, *The Third Way: New Directions in Platonic Studies*, ed. by F. J. GONZALEZ (Lanham, 1995), p. 121: ...he is writing works of drama... whose intention is principally to inspire... the inspiration in the dialogues is to engagement in a life of the mind, to the doing of philosophy with other people, and not with dead or even lively texts.

⁷⁹ Имеется в виду *Crit.* 50a – 54d, где Сократ от лица афинских законов формулирует аргументы, не позволяющие ему бежать из тюрьмы и покинуть родной город.

⁸⁰ ARIETI J. A., “How To Read a Platonic Dialogue”... p. 122-123: In my view, what matters here is the drama — not the arguments — though to be sure the arguments need to be understood to grasp the dramatic point... Most of the scholarship on this dialogue deals with the question of whether the arguments of the imaginary Laws are valid or not. But the arguments of the Laws don't seem to me to be the heart of the dialogue's teaching. Their truth or validity is not the issue. What matters in the play is that the character Socrates cannot refute them, that Socrates believes them to be the best arguments available... the drama shows him acting on the basis of the best argument he has at the moment when he has to make his decision. And here lies the inspirational and dramatic point of the dialogue: a person of the mind, no matter how stressful and unnerving the situation, decides — even in matters of his own life and death — on the basis of the best rational argument that he has at the moment when he must decide. This is the point of the dialogue, and it does not matter whether scholars find loopholes in Socrates' arguments for this point to be true.

смысла *Критона*. Я вовсе не склонен отрицать, что многие диалогические интерпретации обладают известным интуитивным правдоподобием, и, с этой точки зрения, данное прочтение представляется мне в принципе допустимым, хотя я не вижу никаких рациональных критериев, которые теоретически позволяли бы однозначно подтвердить или отвергнуть его — особенно с учетом альтернативных прочтений, вполне возможных в контексте диалогического подхода. Проблема скорее в изначальном убеждении Ариети, что вычитанный им из *Критона* драматический смысл *важнее* — судя по всему, и для автора, и для читателя — чем содержание и логическая правильность имеющейся в этом диалоге философской аргументации («что здесь важно, так это драма, а не аргументы»), которую, если и стоит анализировать, то, видимо, преимущественно «для уяснения драматического смысла». Не очевидно ли, однако, что этот якобы столь значимый драматический смысл настолько элементарен, что его можно сформулировать буквально в двух предложениях, чего никак не скажешь о гораздо более богатой и содержательной философской аргументации этого диалога? И если сам Платон действительно подчиняет философский план своих текстов такого рода драматическим эффектам, не означает ли это, что он использует интересные, сложные, интеллектуально изощренные средства для достижения сравнительно тривиальных целей?

Подводя итог, я хотел бы подчеркнуть, что в этой статье я вовсе не пытался представить традиционный догматизм как единственно правильный и лишенный каких-либо недостатков метод интерпретации платоновских текстов. Моя задача была гораздо скромнее — отстоять перед лицом антидогматической и диалогической критики принципиальную возможность говорить о взглядах, теориях и аргументах *самого* Платона, эксплицитно выраженных в его текстах. На мой взгляд, базовый тезис догматизма, согласно которому Платон пишет диалоги для того, чтобы обосновать собственные философские взгляды, вкладываемые им в уста протагониста, представляет собой очень вероятную и интуитивно правдоподобную гипотезу. Тот, кто отрицает саму допустимость такой гипотезы просто на том основании, что «анонимность» платоновских текстов никогда не позволил нам сделать ее аподиктически достоверной, ровно на том же основании должен был бы отвергнуть и все противопоставляемые ей диалогические, антидогматические, скептические, «сократические» и прочие альтернативы. Таким образом, применительно к *mouthpiece theory* мой тезис сводится просто к тому, что все отвергающие ее подходы на самом деле не обладают перед ней никаким заведомым методологическим преимуществом. Теоретически говоря, я не отрицаю, что в тех или иных конкретных случаях догматический подход может быть дополнен рассмотрением литературных и драматических аспектов платоновских диалогов. И тем более я не отрицаю очевидного права тех или иных исследователей целиком сосредотачивать-

ся в своем изучении Платона именно на этих аспектах, если они им интересны. С чем я не могу согласиться, так это с претензией некоторых диалогических и антидогматических интерпретаторов на то, что они нашли некий единственно адекватный метод интерпретации Платона, которого отныне должны придерживаться все остальные. На мой взгляд, правильность метода интерпретации не определяется целиком и полностью объективными характеристиками самого интерпретируемого текста, так чтобы, к примеру, исходя просто из диалогического характера платоновских сочинений мы должны были бы сделать категорический вывод, что к ним в принципе неприменимы те же методы истолкования, которые обычно применяются для анализа философских трактатов, написанных в монологической форме. Какой метод интерпретации является адекватным, зависит еще и от конкретных задач, которые ставит перед собой исследователь, то есть в конечном счете — от его субъективных интересов. Если последние ориентированы на уяснение *философского смысла* платоновских текстов, то здесь стандартная аналитическая техника догматического подхода, состоящая в логическом анализе концептуального содержания высказываний протагонистов и других персонажей диалогов и предполагающая их вычленение из «целостного» диалогического контекста, представляется мне не только вполне правомерным, но и совершенно необходимым приемом, которым, быть может, не обязательно ограничиваться, но без которого точно нельзя обойтись. Как было показано выше, даже вроде бы отвергающие этот метод представители диалогического подхода на практике опираются на его результаты, например — когда они принимают представление о логической уязвимости содержащихся в диалогах аргументов с тем, чтобы затем интерпретировать ее как осознанный драматический прием со стороны Платона и строить предположения о скрывающихся за этим приемом авторских намерениях. Использование этой методики, на мой взгляд, позволяет формулировать *обоснованные* гипотезы о конкретном содержании встречающихся в платоновских текстах концепций и аргументов, поскольку в данном случае существуют *общезначимые рациональные критерии* оценки этих гипотез, к которым в принципе можно апеллировать, а именно — базовые принципы филологического анализа и правила формальной логики. Выдвигаемое же сторонниками диалогического догматизма возражение, что как раз установление *философского смысла* диалогов требует учета драматического контекста, как я пытался показать, не срабатывает по той простой причине, что остается совершенно непонятным, как именно мы могли бы рационально убедительным образом, т. е. апеллируя к чему-то большему, чем *субъективная интуиция* конкретного исследователя, реконструировать смысл самого драматического контекста.

С. В. МЕСЯЦ

ПЛАТОНОВСКИЙ «ФИЛЕБ» О ЕДИНОМ, МНОГОМ И СРЕДНЕМ КОММЕНТАРИЙ К ФРАГМЕНТУ 14С – 18D

Статья посвящена онтологическому измерению проблемы единого и многого в философии Платона и содержит развернутый комментарий к фрагменту 14с – 18d диалога *Филеб*. Известный со времен софистов парадокс, что «единое есть многое, а многое — единое», берет начало из вопроса о том, каким образом одна и та же вещь, не теряя единства и равенства с самой собою, может существовать множеством разных способов и получать различные определения по отношению к разным вещам. Разграничивая области «бытия» и «становления», Платон решает эту проблему для чувственно воспринимаемых вещей, показывая, что только истинно сущее (идеи) может быть признано единым и самотождественным в строгом смысле слова, тогда как становящееся только кажется единым, а по сути представляет собой множество в силу причастности нескольким идеям. Однако проблема единого и многого тем самым не устраняется, а переносится на область самих идей. Возникает вопрос: как идеи, несмотря на свое единство, могут быть поделенными во множестве становящихся вещей и почему, взятые как нечто существующее, они теряют свою самотождественность и оказываются множеством? В *Филебе* эта проблема решается путем введения «среднего», под которым подразумевается система более частных идей, промежуточных между единой и неделимой идеей и беспредельным множеством ее чувственных проявлений. Рассматриваемая через такое «среднее», идея перестает быть, с одной стороны, простым единством, в котором ничего невозможно различить, а с другой — неким пустым именем, обозначающим неопределенное множество вещей. Она предстает как смесь единства и множества, предела и беспредельного, то есть как число и «логос». Проистекающее отсюда очевидное нарушение уникальности и самотождественности идеи можно объяснить тем, что в *Филебе* Платон описывает не структуру идеального мира, как он пребывает в самом себе, а структуру нашего знания о нем.

* * *

Создание *Филеба* обычно относят к 50–60 годам IV века. Считается, что он был написан после *Софиста* и *Парменида* и либо перед *Тимеем*, либо вскоре после него (правда, есть и другая точка зрения, относящая *Тимей* к гораздо более раннему времени, чуть ли не к диалогам среднего периода — в этом случае два «самых пифагорейских» платоновских диалога оказываются сильно отстоящими друг от друга по времени). Впрочем, в этой статье меня будет интересовать не столько отношение *Филеба* к *Тимею*, сколько связь этого диалога с *Парменидом* и *Софистом* и с разрабатываемой в них проблематикой единого и многого, а также с вопросом об отношении идей друг к другу и к причастным им чувственно воспринимаемым вещам.

Напомню, что диалог *Филеб* посвящен выяснению того, что такое благо. Его участниками являются молодые люди Филеб и Протарх, утверждающие, что благо есть удовольствие, и Сократ, защищающий противоположную точку зрения, согласно которой к благу относится все, что связано с умом, рассудительностью и разумием. Разговор начинается с попытки Сократа доказать своим собеседникам, что удовольствие, о котором они говорят, разнообразно; что его может испытывать и «рассудительный человек в силу самой рассудительности», и «безумец, полный безрассудных мнений и надежд» (12c). Выходит, удовольствия бывают как благими, так и дурными, следовательно, удовольствие не тождественно благу. Однако собеседник Сократа Протарх не спешит согласиться с этим выводом. Он никак не может взять в толк, как может удовольствие, оставаясь самим собой, то есть чем-то единым, быть в то же время разнообразным и даже противоположным внутри самого себя. Чтобы прояснить этот вопрос, Сократ предлагает обратиться к рассуждению, которое, по его словам, «доставляет людям много хлопот — и по доброй воле, и невольно». Это рассуждение о едином и многом, согласно которому «многое есть единое, а единое — многое».

14c Τὸν νυνδὴ παραλεσόντα λέγω, φύσει πως πεφυκότα θαυμαστόν. Ἐν γὰρ δὴ τὰ πολλὰ εἶναι καὶ τὸ ἐν πολλὰ θαυμαστὸν λεχθέν, καὶ ῥᾶδιον ἀμφισβητήσῃα τῷ τούτων ὀπότερονοῦν τιθεμένῳ.

Я говорю о том странном по природе своей рассуждении, на которое мы только что натолкнулись. Ведь странно же говорить, что многое есть единое и единое есть многое, и легко оспорить того, кто допускает одно из этих положений¹.

Выслушав предложение Сократа, Протарх спрашивает:

¹ Здесь и далее перевод Н. В. САМСОНОВА в книге: ПЛАТОН, *Собрание сочинений в 4-х томах*, т. 3 (М.: Мысль, 1994), с.11-15.

14c-d Ἄρ' οὐν λέγεις ὅταν τις ἐμέ φῆ
 Πρώταρχον ἕνα γεγονότα φύσει
 πολλοὺς εἶναι πάλιν τοὺς ἐμέ καὶ
 ἐναντίους ἀλλήλοις, μέγαν καὶ μικρὸν
 τίθεμενος καὶ βαρὺν καὶ κοῦφον τὸν
 αὐτὸν καὶ ἄλλα μυρία;

Не тот ли случай ты имеешь в виду, когда кто-либо утверждает, будто я, Протарх, единый по природе, в то же время представляю собой множество противоположных друг другу Протархов, и считает, таким образом, одного и того же Протарха большим и маленьким, тяжелым и легким и так далее без числа?

Сократ, однако, характеризует такую формулировку проблемы как избитую и пошлую (δεδημευμένα). По его словам, все давно согласились считать подобные рассуждения забавой, ребячеством, не достойным серьезного отношения, и стараются обходить подобные софизмы стороной, поскольку они препятствуют другим, более важным рассуждениям:

14d Σὺ μὲν, ὦ Πρώταρχε, εἶρηκας τὰ
 δεδημευμένα τῶν θαυμαστῶν περὶ τὸ ἓν
 καὶ πολλὰ, συγκεχωρημένα δὲ ὡς ἔπος
 εἰπεῖν ὑπὸ πάντων ἤδη μὴ δεῖν τῶν
 τοιούτων ἅπτεσθαι, παιδαριώδη καὶ
 ῥάδια καὶ σφόδρα τοῖς λόγοις ἐμπόδια
 ὑπολαμβάνόντων γίνεσθαι

Из всех удивительных вещей относительно единого и многого ты, Протарх, высказал самое избитое и пошлое. А ведь все уже, по правде сказать, согласились, что подобных вещей не стоит касаться: это детская забава, хоть и легкая, но она — большая помеха для рассуждений².

Рассуждение о едином и многом в том виде, в каком его формулирует Протарх, касается либо наличия у одной вещи множества разных предикатов: «Я один Протарх ... являюсь многими Протархами: большим, маленьким, тяжелым, легким...»; либо наличия у нее множества частей, в том числе и бесконечных. Подобные рассуждения были в ходу у софистов с их так называемыми «двойными речами», в которых об одной и той же вещи высказывались противоположные суждения. Характеризуя эти рассуждения как «избитые и пошлые», Платон, по-видимому, хочет сказать, что за ними не стоит ничего кроме софистических уловок. Но так ли это? Не лежит ли в основе утверждения, что одно есть многое, а многое — одно, некая философская проблема, которая только со временем стала достоянием толпы? В *Федре* Платон называет философа Зенона, ученика Парменида, «элейским Паламедом» на том основании, что «его слушателям одно и то же представляется подобным и неподобным, единым и многим, покоящимся и несущимся»³. И если вспомнить Гераклита, то и у него в изобилии найдутся высказывания, в которых одна и та же вещь предстает обладающей про-

² Перевод Н. В. САМСОНОВА (частично исправленный).

³ ПЛАТОН, *Федр* 261d 6, пер. А. Н. ЕГУНОВА, в кн.: ПЛАТОН, *Собрание сочинений в 4-х томах*, т. 2 (М.: Мысль, 1993), с. 171.

тивоположными характеристиками⁴. В *Тезете* Платон, разбирая знаменитое высказывание Протагора, показывает, что даже за «двойными речами» софистов скрывается определенное понимание бытия вещей, то есть определенная онтология. Поэтому мы не ошибемся, если попытаемся разглядеть в утверждении, что одно есть многое, а многое — одно, философскую проблематику, имеющую отношение к бытию вещей.

В разбираемом отрывке *Филеба* Платон называет это утверждение $\phi\upsilon\beta\epsilon\iota\ \mu\omicron\varsigma\ \lambda\epsilon\phi\omicron\kappa\omicron\tau\alpha\ \theta\epsilon\omega\mu\alpha\sigma\tau\acute{\omicron}\nu$ — загадочным, удивительным по природе⁵. Что же загадочного или проблематичного в том, что одна вещь обладает разными и даже противоположными предикатами? В нарушении ли закона противоречия? Но его легко избежать, если оговорить, что «невысоким», например, Протарх является по сравнению с Сократом, а «высоким» по сравнению с Филебом, или что он был невысоким в детстве и стал высоким, когда повзрослел. Кроме того, можно было бы заметить, что единой вещь является по сущности (как подлежащее), а многой — в отношении других категорий (качества, количества, местонахождения и т. д.), служащих ее предикатами и т. д. Так что закон противоречия нисколько не нарушается... Но давайте вспомним, что предикаты или, по-гречески, «категории» суть не что иное как разные способы высказывания о бытии вещи. «О бытии говорится в разных смыслах», — пишет Аристотель в начале VII книги *Метафизики*, имея в виду десять категорий⁶. Качество, количество, местоположение, состояние — все это не просто «свойства» вещи, непонятно откуда у нее взявшиеся, но то, *как* вещь есть и *что* она есть. Аристотель иногда употребляет выражение: «быть разным по бытию» ($\tau\acute{\omicron}\ \epsilon\iota\upsilon\alpha\iota\ \epsilon\tau\epsilon\tau\epsilon\omicron\nu$), что зачастую равносильно выражению: «иметь разные определения». Например, Кориск на агоре и Кориск в Ликее — разные по бытию⁷, поскольку находясь в разных местах, Кориск по-разному существует. Отсюда следует, что приписывание вещам различных предикатов имеет непосредственное отношение к их бытию.

Почему же способность вещи существовать разными способами может оказаться проблематичной и загадочной ($\theta\epsilon\omega\mu\alpha\sigma\tau\acute{\omicron}\nu$)? Чтобы ответить на этот вопрос, следует выяснить, что значит для вещи *A* (пусть это будет кошка) быть. Для этого необходимо понять значение связки «есть» в предикативных высказываниях типа:

⁴ Например, фр. 61 DK: «...море — вода чистойшая и грязнейшая» или фр. 67 DK: «Бог: день — ночь, зима — лето, война — мир, богатство — нищета». И, как итог, фр. 10 DK: «...из всего — одно, и из одного — все» ($\epsilon\kappa\ \lambda\acute{\alpha}\nu\tau\omega\nu\ \epsilon\nu\ \kappa\alpha\iota\ \epsilon\zeta\ \epsilon\nu\omicron\varsigma\ \lambda\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$)

⁵ ПЛАТОН, *Филеб* 14с.

⁶ АРИСТОТЕЛЬ, *Метафизика* VII, 1003а 33.

⁷ АРИСТОТЕЛЬ, *Физика* 219b 21-22.

А есть	В 1	Кошка	есть	белая
	В 2			пушистая
	В 3			четвероногая
	В 4			хвостатая

Относительно связи «есть» можно заметить следующее:

- 1) она имеет смысл, только когда появляется то, что можно связывать: два разные члена высказывания *A* и *B*.
- 2) она имеет смысл равенства, отождествления: «*A* есть *B*» означает: « $A=B$ »
- 3) она представляет собой глагол, то есть выражает некое действие, причем, не наше, а самой вещи.

Если бы нас спросили: что значит: учить? Мы бы ответили: действие обучения состоит в том-то и том-то; когда человек обучает, он делает то-то и то-то. А что «делает» вещь, когда она *есть*? В чем состоит ее «бытийствование», «существование»? Исходя из сказанного выше — в приравнивании себя к чему-то, в становлении чем-то. «Быть» для кошки означает приравнивать себя к белизне, ушастости, хвостатости, четвероногости; это значит: мяукать, прятаться, охотиться, спать и совершать множество других подобных действий. Взятые в совокупности, все эти как раз и составляют *бытие* кошки. Отнимите их, и кошка перестанет *быть*. Отсюда следует, что вещь в своем бытии, в действии своего существования, распадается на множество, при том что ее бытие не является неким внешним по отношению к вещи действием, но ею же самой. Выходит, вещь оказалась многим не по отношению к чему-то другому и не в своих свойствах и состояниях, а в себе самой — в том, *что* она есть. В бытии единства обнаружилась множественность: τὸ ἐν πολλὰ... εἶναι. Разве такое возможно? Как одно может быть одновременно многим?

Может быть так, что вещь — это только общее имя, охватывающее собой некое неупорядоченное множество актов бытия? Например, «кошка» есть просто сумма ушастости, белизны, четвероногости, хвостатости и т. д.? Но в таком случае вещь не была бы чем-то действительно единым. Перед нами оказалось бы множество вещей, каждая из которых, взятая в ее бытии, тоже оказалась бы множеством и так до бесконечности. Выходит, вещь каким-то странным образом должна быть одновременно и одним, и многим. Как если бы в одном именуемом ее слове сказывался одновременно весь мир ее возможного существования: ἐν γὰρ δὴ τὰ πολλὰ εἶναι⁸.

⁸ Ахутин А. В., Античные начала философии (СПб.: Наука, 2007), с. 522: «...в неделимой тождественности самому себе вместе со всем миром своего возможного существования, как его начало и конец».

Итак, утверждение, что единое есть многое, а многое — единое, представляет собой не выдумку софистов, не уловку в споре, но философскую проблему, апорию, появляющуюся при попытке рассмотреть вещь в ее бытии. Такое же непосредственное отношение к проблеме бытия имеет и другое рассуждение о едином и многом: вещь, поскольку она имеет части, также является одновременно и единым, и многим, причем, даже бесконечно многим. В этом рассуждении легко угадывается одна из апорий Зенона, доказывающая, что многое не существует, и что существовать может только единое. Однако несмотря на исходное онтологическое содержание этих рассуждений, Платон убежден, что они давно стали ребяческой забавой, и что проблему единого и многого нужно формулировать иначе. На удивленный вопрос Протарха, каким образом? Сократ отвечает:

15a Ὅποταν, ὦ παῖ, τὸ ἐν μὴ τῶν γιγνομένων τε καὶ ἀπολλυμένων τις τιθῆται, καθάπερ ἀρτίως ἡμεῖς εἶπομεν. ἐνταυθοῖ μὲν γὰρ καὶ τὸ τοιοῦτον ἐν, ὅπερ εἶπομεν νυνδὴ, συγκεχώρηται τὸ μὴ δεῖν ἐλέγγειν· ὅταν δέ τις ἕνα ἄνθρωπον ἐπιχειρῆ τίθεσθαι καὶ βοῦν ἕνα καὶ τὸ καλὸν ἐν καὶ τὸ ἀγαθὸν ἐν, περὶ τούτων τῶν ἐνάδων καὶ τῶν τοιούτων ἢ πολλῇ σπουδῇ μετὰ διαίρεσεως ἀμφισβήτησις γίγνεται.

Друг мой, я имею в виду не тот случай, когда кто-либо полагает единство возникающего и гибнущего, как мы только что говорили. Ведь такого рода единство, как мы сказали, не нуждается, по общему признанию, в опровержении; но если кто-нибудь пытается допустить единого человека, единого быка, единое прекрасное и единое благо, то по поводу разделения таких и им подобных единств возникают большие споры и сомнения.

Платон считает прежнюю апорию единого и многого ребячеством, поскольку находит выход из нее, вводя деление на сферу становления и бытия, на чувственно воспринимаемые вещи и идеи. При этом в качестве главного отличия между теми и другими он выдвигает то, что идеи всегда остаются равными самим себе («самотождественными»), тогда как находящиеся в становлении вещи бывают то красивыми, то некрасивыми, то равными, то неравными и т. д. Поэтому если любая идея есть, в строгом смысле слова, нечто одно, то чувственная вещь представляет собой только призрачное единство и, по существу, является множеством в силу причастности сразу нескольким идеям⁹. Иными словами, Платон утверждает, что высказывание вроде: *A* есть *B* — это неправильное, невозможное высказывание. Нельзя сказать, что кошка в своем *бытии* приравнивается к белизне, пушистости и хвостатости; что *бытие* кошки состоит в том, чтобы бегать, спать, охотиться и прятаться. Нет: в этом состоит ее *становление*. Кошка *становится* белой, пушистой, четвероногой и хвостатой. *Бытие* же ее за-

⁹ В *Пармениде* 129a Платон говорит о чувственных вещах: «...и все остальные [вещи], которые мы называем многим» (καὶ τᾶλλα ἃ δὴ πολλὰ καλοῦμεν).

ключается в том, что она — кошка и ничто больше. Поэтому глагол-связка «есть» может, по Платону, соединять только два одинаковых члена высказывания: *A* есть *A*. В случае же, когда у нас имеются *A* и *B*, между ними должно стоять слово «становиться»: *A* становится *B*. Более подробно об этом Платон рассуждает в первой части *Парменида*, когда Сократ, возражая Зенону, доказывающему, что одна и та же вещь не может быть одновременно подобной и неподобной, равной и неравной, говорит:

«Не признаешь ли ты, что существует сама по себе некая идея подобия и другая, противоположная ей, идея неподобия? Что к этим двум идеям приобщаемся и я, и ты, и все прочее, что мы называем многим? Далее, что приобщающееся к подобию становится подобным... а приобщающееся к неподобию — таким же образом неподобным, и приобщающееся к тому и другому — тем и другим вместе? И если все вещи приобщаются к обоим противоположным [идеям] и через причастность обоим оказываются подобными и неподобными, то что же в этом удивительного? Было бы странно... если бы кто-нибудь показал, что подобное само по себе становится неподобным или неподобное — подобным... Пусть-ка кто докажет, что единое, взятое само по себе, есть многое и, с другой стороны, что многое есть единое, вот тогда я выкажу удивление»¹⁰.

Как мы помним, Парменид действительно с успехом доказал это во второй части диалога. Таким образом, даже платоновская теория идей с ее формулами «*A* есть *A*» и «*A* становится *B*» не дает окончательного решения проблемы единого и многого. Стоит только приписать некоему *A* бытие, сказав «*A* есть», путь даже это *A* будет в высшей степени самотождественным и единым, как оно тотчас окажется неравным самому себе и распадется на бесконечное множество частей, так же как распадается на бесконечное множество частей Единое во второй гипотезе *Парменида*, когда собеседники начинают рассматривать его как «Единое существующее»¹¹. Возвращаясь вновь к тексту *Филеба*, выскажем предположение, что именно эту безвыходную ситуацию имеет в виду Платон, когда, отвергнув предложенную Протархом формулировку проблемы единого и многого на том основании, что она относится к сфере становления, а не бытия, и касается вещей, обладающих единством лишь по видимости, заявляет, что «самые большие сомнения и разногласия (ἀμφισβήτησις)» вызывает исследование

¹⁰ ПЛАТОН, *Парменид* 129ab.

¹¹ ПЛАТОН, *Парменид* 142b – 143a «Выходит, существующее Единое окажется бесконечным множеством»; 144e: «Таким образом, само Единое, раздробленное бытием, представляет собой огромное и беспредельное множество».

истинных единств, то есть идей: «единого человека, единого быка, единого прекрасного и единого блага» (15a). В чем же состоит это разногласие? Платон формулирует его так:

15b Πρῶτον μὲν εἴ τινας δεῖ τοιαύτας εἶναι μονάδας ὑπολαμβάνειν ἀληθῶς οὐσας· εἶτα πῶς αὐ ταύτας, μίαν ἑκάστην οὐσαν αἰετὴν αὐτὴν καὶ μῆτε γένεσιν μῆτε ὄλεθρον προσδεχομένην, ὅμως εἶναι βεβαιότατα μίαν αὐτήν; μετὰ δὲ τοῦτ' ἐν τοῖς γιγνομένοις αὐ καὶ ἀπείροις εἶτε διεσπασμένην καὶ πολλὰ γεγонуῖαν θετέον, εἴθ' ὄλην αὐτήν αὐτῆς χωρὶς, ὃ δὴ πάντων ἀδυνατότατον φαίνεται ἄν, ταῦτόν καὶ ἐν ἅμα ἐν ἐνί τε καὶ πολλοῖς γίγνεσθαι.

Во-первых, нужно ли вообще допускать, что подобные единства действительно существуют? Затем, каким образом они — в то время как каждое из них пребывает вечно тождественным, прочным, непричастным ни возникновению, ни гибели — все-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 единными и тождественными одновременно в одном и во многом?

Относительно этого места среди издателей и переводчиков *Филеба* существуют значительные расхождения в чтении и интерпретации. Одни считают, что Платон формулирует здесь три проблемы, другие — что две. Сторонниками «двух проблем» были Фридрих Шлейермахер, Пауль Натторп, Ульрих фон Виламовиц-Мёллендорф, Ханс Георг Гадамер, Гарольд Чернисс, Дэвид Росс и др. По их мнению, Платон в этом отрывке, во-первых, задается вопросом о существовании идей («нужно ли предполагать, что некие подобные единства действительно существуют?») и, во-вторых, спрашивает, как могут эти идеи, несмотря на свое единство, быть или поделенными во множестве чувственно воспринимаемых вещей или находиться в каждой из них целиком. Сторонники «трех проблем» видят в том же самом тексте следующие вопросы. Во-первых, действительно ли описанные единства (идеи) существуют в подлинном смысле слова? Во-вторых: если они существуют и если неизменное бытие действительно является характеристикой каждой из них, то не входит ли это в противоречие с их абсолютным неделимым единством? И, в-третьих: делится ли каждая идея-монада на столько же частей, сколько существует чувственно воспринимаемых вещей, или же она целиком находится в каждой из них, сохраняя при этом единство с самой собой? Сторонниками «трех проблем» являются: Джон Барнет, Поль Фридлиндер, Роберт Хан и др. Впрочем, даже эти исследователи не едины между собой в понимании смысла второго вопроса. Если Барнет предлагает понимать его так, как сказано выше, то Фридлиндер усматривает у Платона следующий вопрос: каким образом

множество единиц (идей), если оно существует, образует вместе одну единицу. При этом под «одной единицей» он подразумевает либо идею блага либо умпостигаемую парадигму *Тимея*¹².

Причиной всех указанных разногласий является строчка: ὁμῶς εἶναι βεβαίωτατά μίαν ταύτην; Почти все издатели считают ее испорченной и поправляют по мере сил и собственного понимания. Так, ὁμῶς в начале строки исправляют на ὅλως¹³. Знак вопроса в конце — тоже вставка редактора¹⁴. Виламовиц предполагает лакуну перед этой фразой, а Бэдхэм считает, что перед εἶναι пропущена частица μή¹⁵. Трудно решить, какое из предлагавшихся чтений верное. На мой взгляд, в тексте сформулированы не три, а два вопроса, в точности воспроизводящие проблематику 1-ой части *Парменида*: 1) существуют ли идеи? и 2) каким образом они могут присутствовать в причастных им вещах, не утрачивая при этом своего единства и единственности? Если же допустить правоту Барнета, вводящего дополнительный вопрос относительно бытия самих идей, то и в этом случае текст будет отражать проблематику *Парменида*, только уже не первой, а второй части диалога, где Платон показывает, что проблема единого и многого появляется не на уровне взаимодействия идей и чувственных вещей, а гораздо раньше — на уровне самих идей¹⁶, как только мы приписываем им бытие, то есть задаемся вопросом о том, каким образом они существуют.

Переформулировав старую проблему единого и много в терминах учения об идеях, Сократ предлагает начать «большое и всеобъемлющее сражение относительно этих спорных предметов» с речи (λόγος), поскольку речь — самый первый, доступный всем и наиболее убедительный опыт отождествления единого и многого.

15d Φαμέν που ταὐτὸν ἓν καὶ πολλὰ
ὑπὸ λόγων γιγνώμενα περιτρέχειν πάντη
καθ' ἕκαστον τῶν λεγομένων αἰεὶ, καὶ
πάλαι καὶ νῦν. καὶ τοῦτο οὐτε μὴ παύσῃται
ποτε οὐτε ἤρξατο νῦν, ἀλλ' ἔστι τὸ

Мы утверждаем, что речам тождество единого и много встречается повсюду и всегда, во всяком слове; было оно прежде, есть и теперь. Это не прекратится никогда и не теперь началось, но есть,

¹² К какому чтению склонялся русский переводчик Н. В. Самсонов (1924) и ка-ким текстом он при этом руководствовался, к сожалению, установить невозможно.

¹³ Так поступает, напр., Август Дье, французский издатель Платона. См.: PLATON, *Œuvres complètes*, ed. A. DIÈS, t. IX, 2 (P.: Les Belles Lettres, 1993), p. 7.

¹⁴ PLATON, *Philebus* 15a, in: *Platonis Opera*, ed. J. BURNET, v. 2 (Oxford: Clarendon Press, 1901).

¹⁵ HAHN R., "On Plato's 'Philebus' 15b 1-8, *Phronesis* 23 (1978), p. 161 [158-172].

¹⁶ Единое в гипотезах *Парменида* выступает представителем любой идеи, взятой с точки зрения ее единства, то есть как монада или генада. Правильность такого понимания отчасти подтверждается *Филебом*, где идеи прямо названы генадами и единствами. См.: *Филеб* 15a 6.

τοιοῦτον, ὡς ἐμοὶ φαίνεται, τῶν λόγων
αὐτῶν ἀθάνατόν τι καὶ ἀγήρων πάθος ἐν
ῆμῖν·

как мне кажется, вечное и нестареющее
свойство нашей речи.

Чтобы понять, что имеет в виду Сократ, уместно будет процитировать Гегеля, который в *Лекциях по истории философии*, рассказывая о мегарских эристикках, пишет: «В слове, представляющем собой нечто рожденное из духа, единичное, хотя бы оно и имелось в виду, совсем не может найти себе места, но по существу в слове выражается лишь всеобщее. Если я хочу себя отличить от других возрастом, местом своего рождения, тем, что я сделал, местом, где я в это время был или нахожусь теперь, и этим хочу определить себя как данное единичное лицо, то выходит все то же самое...»¹⁷. То, что Гегель называет здесь «всеобщим» и «единичным», у Платона носит название единого и многого. В любом высказывании, в любом слове множество единичных вещей подводится под одно общее понятие (знак). Слово «лошадь» означает всех лошадей, «человек» — всех людей, «благо» — все виды благ, несмотря на то, что среди них могут оказаться противоположные друг другу — например, удовольствие и разумение. Этим свойством речи широко пользовались софисты и эристикки. Тот же Гегель, ссылаясь на аристотелевское сочинение *Софистические опровержения*, приводит следующий пример. Софист спрашивает: «Кто это?» Ему отвечают: «Это Кориск». Но «разве Кориск не мужского рода?» Собеседник соглашается: «Да». «Но это — среднего рода. Выходит, ты делаешь Кориска средним родом». Или: «У твоей собаки есть потомство?» «Да». «Значит, твоя собака — отец. Следовательно, и сам ты собака»¹⁸.

Отношение Платона к подобным софизмам становится очевидным из слов, которые он вкладывает в уста Сократу (15e): это игра, забава, подходящая в лучшем случае юношам, которые впервые открыли для себя удивительную способность речи, говоря об одном, называть сразу многое. Сводя все без разбора в одно общее понятие (например, называя «отцом» и человека, и собаку), юноши, по словам Сократа, «смешивают и сваливают все в кучу (συνμύρων)». Затем, приравняв полученное одно к чему-то конкретному (например, отца — к определенной собаке), они вновь «разворачивают и расчлняют на части» содержание этого общего понятия, радуясь вытекающим отсюда нелепицам. Или же они отождествляют два разных понятия («это» и «человека»), а потом, показывая, насколько они различны, переносят свойства одного на другое и демонстрируют невозможность их отождествления. Известно, что философ Стильпон чтобы избежать указанных затруднений, отказывался приписывать вещам отличные от них

¹⁷ ГЕГЕЛЬ Г. Ф. В., *Лекции по истории философии* (СПб.: Наука, 1994), т. 2, с. 99.

¹⁸ ГЕГЕЛЬ, цит. соч., с. 96-97.

предикаты, считая, что правильными можно признать только высказывания вроде: «человек есть человек», «благо есть благо», «десять тысяч есть десять тысяч» и т. д. Только так, по его мнению, мы могли бы предотвратить опасность превращения единого во многое.

В отличие от меграца Стильпона, Платон не считает, что повсеместно встречающееся в нашей речи отождествление единого и многого есть что-то ошибочное и неправильное. Напротив, он предлагает взять речь (λόγος) в качестве отправного пункта в рассуждении об отношении идей к их чувственно воспринимаемым «подобиям». Ведь точно так же как слово в силу своей многозначности может обозначать множество самых разных и иногда очень не похожих друг на друга вещей, так и идея неким непонятным образом находится сразу во всех причастных ей вещах.

Протарх интересуется (16ас), не существует ли какого-нибудь средства или уловки избежать обнаруживающихся в речах многочисленных софизмов, и просит Сократа найти «лучший», более легкий, путь к предстоящему рассуждению об идеях. Однако Сократ отказывается покидать сферу речи и предлагает избрать путь рассуждения, который характеризует как «свой излюбленный». Этот путь, по его словам, «указать несложно, но двигаться по нему очень тяжело». Он часто оставляет исследователя «с пустыми руками и в затруднении», однако «благодаря ему появилось все, связанное с искусством (ὅσα τέχνης ἐχόμενα)». Как можно будет понять из дальнейшего, метод, о котором говорит Сократ, есть метод диалектики, описанный в VI–VII книгах *Государства* и используемый в *Софисте*, *Пармениде* и *Политике*. Прежде чем начать пояснять существо этого метода, Сократ замечает, что в его основании лежит учение о едином и многом, ниспосланное людям как божественный дар через некоего Прометея.

16с Θεῶν μὲν εἰς ἀνθρώπους δόσις, ὥς γε καταφαίνεται ἐμοί, ποθὲν ἐκ θεῶν ἐρρίφη διὰ τινος Προμηθεῶς ἤμα φανότατῳ τινὶ πυρί· καὶ οἱ μὲν παλαιοί, κρείττονες ἡμῶν καὶ ἐγγυτέρῳ θεῶν οἰκοῦντες, ταύτην φήμην παρέδοσαν, ὥς ἐξ ἑνὸς μὲν καὶ πολλῶν ὄντων τῶν αἰεὶ λεγομένων εἶναι, πέρας δὲ καὶ ἀλειρίαν ἐν αὐτοῖς σύμφυτον ἐχόντων.

Божественный дар, как кажется мне, был брошен людям богами с помощью некоего Прометея вместе с ярчайшим огнем; древние, бывшие лучше нас и обитавшие ближе к богам, передали нам сказание, гласившее, что все, о чем говорится как о вечно сущем, состоит из единства и множества и включает в себе сросшиеся воедино предел и беспредельность.

Вечно сущим («тем, о чем говорится как о существующем всегда») Платон называет идеи или, шире, умопостигаемые сущности, составляющие предмет знания, а не мнения. Почему учение о том, что идеи состоят из единого и многого, называется «божественным даром»? И почему оно появляется у людей вместе с «ярчайшим» (φανότατος) огнем Прометея?

Как известно, титан Прометей, подарив людям огонь, научил их наукам и искусствам. Сократ же чуть выше, говоря о своем излюбленном методе рассуждения (диалектике), замечает, что именно благодаря этому методу было открыто (явлено — φαῖνερὰ γέγονε) все имеющее отношение к искусству. Выходит, сравнивая учение о смешанных воедино пределе и беспредельном с «огнем Прометей», Сократ хочет показать, что это учение лежит в основе умения рассуждать (диалектики), которое, в свою очередь, служит причиной появления у людей наук и искусств. Далее: согласно мифу, боги не хотели давать людям огонь, боясь, как бы те не стали равными им. Следовательно, огонь и появляющиеся благодаря ему науки и искусства воспринимались как выводящие людей в область божественного, как делающие их богоподобными. Но поскольку традиционные языческие боги были завистливы и не любили, когда смертные начинали хоть в чем-то тягаться с ними¹⁹, то появление у людей огня трактовалось как происшедшее без ведома и согласия богов, и Прометей изображался в мифе как нарушитель божественной воли. Платон же, осуждая традиционные представления о богах, переосмысливает древнее предание. В его версии Прометей выступает как прямой посланник богов, а умение рассуждать и лежащее в его основе смешение единого с многим становится даром богов, желающих как можно более уподобить себе свои творения. Таким образом, эпитет «божественный дар» применительно к учению о едином и многом показывает, что это учение каким-то образом устанавливает связь между людьми и богами, делая нас причастными божественной природе, божественному знанию.

Чем же может помочь это древнее предание в решении проблемы единого и многого, которая теперь, напомним, превратилась в проблему взаимоотношения идей-единиц и беспредельного множества причастных им вещей? Оно запрещает непосредственно налагать единую и неделимую идею на беспредельное множество ее чувственных проявлений, прежде чем между ними не будет выстроена целая система более частных идей, подчиненная изначальному единству и включенная в него.

16 de δεῖν οὖν ἡμᾶς τοῦτων οὕτω διακεκοσμημένων ἀεὶ μίαν ἰδέαν περὶ παντὸς ἐκάστοτε θεμένους ζητεῖν — εὐρήσκειν γὰρ ἑνοῦσαν — ἔαν οὖν μεταλάβωμεν, μετὰ μίαν δύο, εἴ πως εἰσὶ σκοπεῖν, εἰ δὲ μή, τρεῖς ἢ τινα ἄλλων

Если все это так устроено, то мы всякий раз должны вести исследование, полагая одну идею для всего, и эту идею мы там найдем. Когда же мы ее схватим, нужно смотреть, нет ли кроме одной еще двух, а может быть, трех

¹⁹ Вспомним несчастную Ниобу и ее детей или Арахну, которая вздумала сравниться с Афиной в ткацком искусстве и поплатилась за это, превратившись в паука.

ἀριθμόν, καὶ τῶν ἐν ἐκείνων ἕκαστον πάλιν ὡσαύτως, μέγχιπερ ἂν τὸ κατ' ἀρχῆς ἐν μὴ ὅτι ἐν καὶ πολλὰ καὶ ἄπειρά ἐστι μόνον ἴδη τις, ἀλλὰ καὶ ὅποσα τὴν δὲ τοῦ ἀπειροῦ ἰδέαν πρὸς τὸ πλῆθος μὴ προσφέρειν πρὶν ἂν τις τὸν ἀριθμὸν αὐτοῦ πάντα κατίδη τὸν μεταξὺ τοῦ ἀπειροῦ τε καὶ τοῦ ἑνός, τότε δ' ἦδη τὸ ἐν ἕκαστον τῶν πάντων εἰς τὸ ἀπειρον μεθέντα χαιρεῖν εἶν.

идей или какого-то иного их числа, и затем с каждым из этих единств поступать таким же образом до тех пор, пока первоначальное единство не предстанет взору не просто как единое, многое и беспредельное, но как количественно определенное. Идею же беспредельного можно прилагать ко множеству лишь после того, как будет охвачено взором все его число, заключенное между беспредельным и одним; только тогда каждому единству из всего [ряда] можно позволить войти в беспредельное и раствориться в нем.

Когда мы окидываем взглядом неопределенное множество вещей, обозначаемых одним общим именем (например, множество людей или различных благ, или добродетелей), то предполагая присутствие в них одной единственной идеи, мы пытаемся ее найти и действительно находим, «поскольку она там есть» (εὐρήσειν γὰρ ἐνοῦσαν). Что значит: предполагаем (θεμελιούς)... ищем (ζητεῖν)... и находим (εὐρήσειν)? Каким образом можно перейти от множества вещей к одной объединяющей их идее? Ответ дают сократические диалоги Платона, например, *Менон*. В этом диалоге Менон, ученик софиста Горгия, отвечая на вопрос Сократа, что есть добродетель, начинает перечислять разные виды добродетелей: одни добродетели, говорит он, у мужчины, другие у женщины, третьи у ребенка, четвертые у раба и т. д. Сократ возражает на это:

«Я искал одну добродетель, а нашел целый рой, осевший тут у тебя... Если я спрошу тебя, какова сущность пчелы и что она такое, а ты скажешь, что есть множество разных пчел, то как ты мне ответишь на второй вопрос: по твоим словам, их потому множество и потому они разные и не похожие друг на друга, что они — пчелы? Или же они отличаются не этим, а чем-нибудь другим — красотой, величиной и чем-либо подобным?»²⁰

Из этих слов Сократа становится понятным метод отыскания идеи: необходимо, отбрасывая то, что отличает вещи друг от друга и делает их множеством, попытаться обнаружить в них нечто тождественное, то, благодаря чему все они, несмотря на несхожесть друг с другом, остаются тем не менее чем-то одним. Иными словами, речь идет об абстрагировании

²⁰ ПЛАТОН, *Менон* 72b, пер. С. А. ОШЕРОВА. См.: ПЛАТОН, *Сочинения в 4-х томах*, т. 1 (М.: Мысль, 1990), с. 577.

Каждый элемент полученной системы представляет собой определенную идею, поэтому вся система в целом может рассматриваться как чисто умозрительное раскрытие содержания исходной идеи *A*. Перечисляя идеи B_1, B_2, C_1, C_2 и т. д. в их связи друг с другом, мы как бы проговариваем, что именно подразумеваем под *A*. Наше видение, наше понимание того, что есть *A*, базируется теперь не на неопределенном множестве чувственных представлений, а на взаимоотношении идей, то есть на «логосе», в результате чего *A* действительно становится предметом мысли и умопостигаемой сущностью. Созерцаемая через систему идей, идея перестает быть, с одной стороны, простым самотождественным единством, в котором ничего невозможно различить, а с другой — неким пустым именем, обозначающим неопределенное множество вещей. Она предстает теперь как смесь единства и множества, предела и беспредельного, то есть как число ($\alpha\rho\iota\theta\mu\acute{o}\varsigma$). Известно, что в своем так называемом «устном» учении Платон отождествлял идеи с числами. Ученые до сих пор спорят, в каком именно смысле он это делал, и какими числами, математическими или идеальными, он считал идеи. Возможно, *Филеб* подсказывает нам путь решения этого давнего спора. *Идея является числом, поскольку мыслится включенной и выраженной через систему других идей*²¹.

17b Φωνὴ μὲν ἡμῖν ἐστὶ πού μίᾳ διὰ τοῦ στόματος ἰούσα, καὶ ἄπειρος αὐτῆς πλῆθει, πάντων τε καὶ ἐκάστου... Καὶ οὐδὲν ἕτερον γὰρ τοῦτων ἐστιμῆν πῶ σοφοί, οὔτε ὅτι τὸ ἄπειρον αὐτῆς ἴσμεν οὐθ' ὅτι τὸ ἕν· ἀλλ' ὅτι πόσα τ' ἐστὶ καὶ ὅποια, τοῦτό ἐστι τὸ γραμματικὸν ἕκαστον πούου ἡμῶν.

Звук, исходящий из наших уст, один, и в то же время он беспредельно по числу у всех и у каждого... Однако ни то ни другое еще не делает нас мудрыми: ни то, что мы знаем беспредельность звука, ни то, что мы знаем его единство; лишь знание количества звуков и их качества делает каждого из нас грамотным.

Выстраивание промежуточной между единым и многим области Сократ поясняет на примере речи. В качестве предмета, требующего понима-

²¹ Конрад Гайзер (представитель так называемой «Тюбингенской школы», автор объемистого труда *Устное учение Платона*), анализируя дихотомические деления идей в *Софисте* и *Политике*, заметил, что если бы нам было известно отношение, в каком следует делить наиболее общую родовую идею, то тогда любая более частная идея (скажем, итоговое определение софиста) могла бы быть выражена через родовую посредством простой математической формулы. Гайзер даже приводит соответствующие формулы, предположив, что деление родовой идеи должно было осуществляться «по середине», то есть в соответствии с тремя видами математических средних: арифметическим ($x = a+b/2$), геометрическим ($x = \sqrt{ab}$) и гармоническим ($x = 2ab/a+b$). GEISER K., *Platons Ungeschriebene Lehre* (Stuttgart: Ernst Klett Verlag, 1963), S. 125-136.

ния, он берет членораздельный звук (φωνή). Мы хотим постичь его в его бытии, то есть как умопостижимую сущность, идею. Стоит обратить внимание на то, что в качестве примера Платон выбирает именно звук — вещь, казалось бы, принадлежащую целиком и полностью сфере ощущений. Тем не менее, поскольку звук есть нечто сущее, он — идея. Мы не поймем, что он такое, если будем просто вслушиваться в разные звуки. Поэтому иного пути, кроме как через мысль, к нему нет. Чтобы понять, что есть членораздельный звук, мы должны ввести идеи гласных и согласных, затем сказать, сколько существует гласных и какие они. Точно так же нужно поступить и с согласными: сначала подразделить их на губные, зубные, переднеязычные и заднеязычные, а потом сказать, сколько согласных и какие относятся к каждому классу... Или можно подразделить звуки по месту их артикуляции и степени раствора органов речи, как это делал Ф. де Соссюр. Или разложить каждый звук (фонему) на составляющие ее противоположные элементы... Иными словами, нам нужно выстроить целую науку фонологию, чтобы понять, что такое звук. Причем, не исключено, что, рассматриваемая с точки зрения разных фонологических систем, идея звука окажется разной. Мы скажем тогда, что разные фонологические системы дают нам разные *теории* звука, то есть разные способы *умотрения, созерцания* его идеи.

Такой способ рассмотрения идеи Платон называет «диалектикой», которую противопоставляет эристике, практикуемой «нынешними мудрецами».

16e-17a οἱ μὲν οὖν θεοί, ὅπερ εἶπον, οὕτως ἡμῖν παρέδωσαν σκοπεῖν καὶ μάθῃναι καὶ διδάσκειν ἀλλήλους· οἱ δὲ νῦν τῶν ἀνθρώπων σοφοὶ ἐν μὲν, ὅπως ἂν τύχωσι, καὶ πολλὰ θᾶττον καὶ βραδύτερον ποιοῦσι τοῦ δέοντος, μετὰ δὲ τὸ ἐν ἄλειρα εὐθὺς, τὰ δὲ μέσα αὐτοὺς ἐκφεύγει—οἷς διακεχώρισται τὸ τε διαλεκτικῶς πάλιν καὶ τὸ ἐριστικῶς ἡμᾶς ποιεῖσθαι πρὸς ἀλλήλους τοὺς λόγους.

Так вот каким образом боги, сказал я, завещали нам исследовать все вещи, изучать их и поучать друг друга; но теперешние мудрецы устанавливают единство как придется — то раньше, то позже, чем следует, и сразу после единства помещают беспредельное; промежуточное же от них ускользает. Вот какое существует у нас различие между диалектическим и эристическим способами рассуждений.

Под «нынешними мудрецами» Платон, по-видимому, имеет в виду софистов или представителей Мегарской школы. По его словам, они постулируют единство «как попало: то быстрее, то медленнее, чем следует», и вслед за единством сразу же переходят к беспредельному множеству, не обращая внимания на «промежуточное», «среднее» (τὰ μέσα). Такое пренебрежение средним, то есть системой идей, раскрывающих умозрительное содержание искомой идеи, превращает рассуждения эристиком в сплошные софизмы. Установив некое общее понятие, например, понятие

добродетели, они сразу же обращаются ко множеству его эмпирических проявлений: к добродетелям мужчины, женщины, ребенка, раба и т. д. Они заставляют собеседника признать, например, что добродетелью является умение повелевать людьми, и тотчас ловят его на противоречии, указывая, что в таком случае ни послушный ребенок, ни верная жена, ни усердный раб не могут быть названы добродетельными, поскольку управлять людьми не умеют. Ошибка здесь состоит в том, что за саму по себе добродетель эристик принимает вещи, обладающие свойством добродетели. Между пустой общими понятиями и неопределенностью эмпирии для него не существует никакой промежуточной области. Поэтому *идею* добродетели как некую умопостигаемую сущность он попросту не видит.

Но если идея предстает теперь не как чистое единство, а как число, то разве не нарушает это ее главного признака — самождественности? Ведь выражая идею через систему других идей, мы, по сути, приравниваем ее к тому, что не есть она сама. Вместо *A* есть *A* мы получаем: *A* есть *B*. Это все равно, как если бы мы сказали, что идея тройки получается в результате сложения идеи единицы и идеи двойки; или что сама по себе тройка сводится к сумме идей числа, нечетности, простоты и т.д. Понятно, что тем самым нарушается уникальность и неделимость идеи. Но самое главное, идея не может больше рассматриваться как самобытная сущность и *бытие* вещи. Из бытия, из предмета, *вокруг* которого и *о* котором строится любая мысль и речь, идея превращается в саму мысль, против чего возражает Платон в *Пармениде*²².

На мой взгляд, всех этих противоречий можно избежать, если признать, что в данном месте *Филеба* Платон описывает не структуру идеального мира, как он пребывает в самом себе, а структуру нашего знания о нем. Его интересует, как мы познаем, усматриваем идеи, а не как устроены они сами. В самом деле, производимое здесь деление идей и выстраивание промежуточной области он называет диалектикой. Но в чем состоит задача диалектики? В *Государстве* сказано, что диалектик должен уметь получить логос бытия каждой отдельной вещи (VII, 534b 3):

«Разве не называешь ты диалектиком того, кто постигает *логос сущности каждого*? А о том, кто им не обладает, в той мере, в какой он не может дать *ответ (логос)* ни себе, ни другому, разве ты не скажешь, что он не понимает этого предмета?»

²² ПЛАТОН, *Парменид* 132bc: «Каждая мысль не есть ли мысль о чем-то? — Да. — О существующем или несуществующем? — О существующем. — Не мыслит ли эта мысль то единство, которое, обнимая все вещи, представляет собой некую единую их идею? — Именно так», пер. Н. Н. ТОМАСОВА, в кн: ПЛАТОН, *Собрание сочинений в 4-х томах*, т. 2 (М.: Мысль, 1993), с. 353.

И в другом месте (VII, 532a):

«Кто собирается рассуждать диалектически, тот, минуя ощущения, с помощью *логоса* устремляется к тому, что есть каждое».

Диалектик задается вопросом о бытии (сущности) каждой отдельной вещи: например, спрашивает: что есть справедливость, красота, человек, круг и т. д. Иными словами, он нацелен на идею вещи, ведь именно идея составляет бытие каждого. Но каким образом он собирается постичь, усмотреть искомую идею? С помощью логоса, то есть в слове, в речи, рассуждении. Его задача — не просто войти в мысленное тождество с идеей и тем самым умолкнуть, но дать отчет, рассказать о ней. В *Государстве* Платон подробно описывает, как нужно искать идею с помощью рассуждения: сначала нужно восходить от предпосылок к беспредпосылочному началу (то есть ставить под вопрос принимаемые на веру основания), а потом идти от беспредпосылочного начала в обратном направлении, «придерживаясь всего того, что с ним связано»²³. Такое проведенное в поисках идеи рассуждение как раз и составит искомый отчет (логос) о ней. Идея при этом не станет тождественной логосу, не растворится в нем, превратившись в систему идей. Она остается тем предметом, *вокруг* которого выстраивается логос. Однако можно ли усмотреть идею как-то иначе нежели в логосе и с помощью логоса? Можно ли схватить ее более непосредственно в прямом интуитивном созерцании ума-нуса? ...Наверное именно так и созерцает идею Бог, чья мысль составляет простое единство с бытием. Но недаром в *Филебе* говорится о диалектике как о способе рассуждения, который боги заповедали людям. Нашей, человеческой мысли, которая довольствуется только малой искрой божественного огня, принесенной сюда Прометеем, невозможно прикоснуться к вечному самотождественному бытию иначе чем через логос, логику, слово.

²³ ПЛАТОН, *Государство* VI, 510b – 511b.

А. В. СЕРЁГИН

НЕМОРАЛЬНОЕ БЛАГО И ЗЛО И ЭТИЧЕСКАЯ ПОЗИЦИЯ СОКРАТА В «ГОРГИИ»

1) Постановка проблемы

Признает ли Сократ в *Горгии*, что не только моральные добродетели, но и здоровье, красота, богатство и т. п. являются благами? И, с другой стороны, признает ли он, что не только моральные пороки, но и болезнь, уродство, бедность и т. п. представляют собой зло? Положительный ответ на эти вопросы означал бы, что этическая позиция Сократа близка позиции Аристотеля: не только моральные, но и так называемые «внешние» и «телесные блага» действительно являются благами и потому их наличие или отсутствие, как и наличие или отсутствие противоположных им зол, способно повлиять на счастье агента¹. Отрицательный же ответ равнозначен утверждению, что Сократ придерживается своего рода «протостоиической» точки зрения: все традиционно признаваемые разновидности неморального блага и зла на самом деле относятся к категории безразличного, т. е. не являются ни благом, ни злом, и потому их наличие или отсутствие не имеет никакого значения для счастья; последнее зависит исключительно от добродетельности или порочности агента, поскольку только добродетель есть благо, а порок — зло². Ниже я постараюсь показать, что в тексте *Горгия* можно найти аргументы как в пользу «перипатетической», так и в пользу «стоической» интерпретации взглядов Сократа, причем именно это сопresутствие в его позиции двух противоположных этических тенденций является одной из причин ее внутренней проблематичности.

Одно из мест, которое в принципе может дать повод думать, что Сократ признает существование неморальных благ и зол, — это следующий отрывок из его беседы с Полом:

¹ Напр., ARIST., *Eth. Nic.* 1098b12-14; 1099a31-33; 1153b17-18; Pol. 1323a24-27; *Magn. Mor.* (sp.) 1, 3, 1 ARMSTRONG; *Rhet.* 1360b19-30; 1362b10-30; ср. DIOG. LAERT. 5, 30.

² Напр., SVF I, 190; III, 70; DIOG. LAERT. 7, 101-3; EPICT. 2, 19, 13.

Т1) «Сократ. Теперь скажи, есть ли среди всего существующего такая вещь, которая не была бы либо хорошою, либо дурною, либо промежуточною между благом и злом?»

Пол. Это совершенно невозможно, Сократ³.

Сократ. И конечно, благом ты называешь мудрость, здоровье, богатство и прочее тому подобное, а злом — все, что этому противоположно?

Пол. Да.

Сократ. А ни хорошим, ни дурным ты, стало быть, называешь то, что в иных случаях причастно благу, в иных злу, а в иных — ни тому, ни другому, как, например: “сидеть”, “ходить”, “бегать”, “плавать”, или еще: “камни”, “поленья” и прочее тому подобное? Не так ли? Или ты понимаешь что-либо иное под тем, что ни хорошо, ни дурно?

Пол. Нет, это самое» (467e 1 – 468a 4)⁴.

Сформулированная здесь этическая позиция сводится к следующим тезисам:

- 1) Все сущее делится на благо, зло и безразличное;
- 2) Благо — это мудрость, здоровье, богатство и т. п.;
- 3) Зло — это противоположность упомянутых в 2) благо, т. е. глупость, болезнь, бедность и т. п.;
- 4) Безразличное — это действия или предметы, использование которых может приводить как к благу, так и к злу, определенным в 2) и 3), либо ни к тому, ни к другому.

Стоит заметить, что в тезисе 2) нет четкого различения между мудростью, которая в свете позднейшего развития античной философской этики может рассматриваться как представитель подкласса «моральных» благ в этом списке, и такими «неморальными» благами, как здоровье и богатство. Таким образом, нельзя сказать, чтобы дифференциация моральных и неморальных благ имела существенное значение для представленной в Т1 позиции. Кроме того, вводимое здесь понятие безразличного также никак не связано с вопросом, не являются ли так называемые неморальные блага на самом деле ценностно индифферентными. Напротив, здесь признается, что такие неморальные блага, как здоровье и богатство, действительно существуют, а *наряду* с ними есть еще и нечто безразличное.

³ Ср. *Lys.* 216d; *Resp.* 609b.

⁴ Цитаты из платоновских текстов в целом приводятся по изданию: ПЛАТОН, *Собрание сочинений в 4 тт.* (М., 1994), но во многих случаях я вношу в русский текст исправления, делая перевод более буквальным.

Другой важный момент заключается в том, что в Т1 *эксплицитно* утверждается существование неморального зла, противоположного неморальному благу (3). Дополнительным подтверждением того, что в *Горгии* Сократ допускает существование неморальных зол, может служить 477b 1-с 2:

Т2) «Сократ. ...В делах имущественных усматриваешь ли ты для человека какое-нибудь иное зло (κακίαν), кроме бедности?

Пол. Нет, одну только бедность.

Сократ. А в том, что касается тела? Ты, вероятно, назовешь злом (κακίαν) слабость, болезнь, безобразие и тому подобное?

Пол. Разумеется.

Сократ. А ты допускаешь, что и в душе может быть испорченность (πονηρίαν)?

Пол. Конечно, допускаю!

Сократ. Стало быть, для трех этих вещей — имущества, тела и души — ты признал три вида испорченности (πονηρίας): бедность, болезнь и несправедливость?

Пол. Да».

В Т2 Сократ все же не применяет к бедности и болезни сам термин «зло» (κακόν), но применяет однокоренной термин κακία, который буквально можно перевести как «порок» или «недостаток». Однако, в свете сказанного им в Т1 это терминологическое расхождение может и не иметь существенного концептуального значения.

2) Возможность «стоической» интерпретации

На основе Т1 и Т2 еще нельзя однозначно утверждать, что сам Сократ признает существование неморальных благ и зол. Достаточно очевидно, что и в том, и в другом случае речь не идет о прямых высказываниях от его лица. Скорее он задает ряд вопросов, которые призваны выявить позицию Пола. Формулируемая в результате этого концепция вполне традиционна для греческой культуры того времени, и именно в таком качестве, т. е. как распространенный подход к рассмотрению проблемы блага, она фигурировала еще в 451e – 452d, где Сократ дискутировал с Горгием⁵. Очевидно, что в Т1 и Т2 Сократ во всяком случае принимает эту концепцию во внимание и использует для полемики с Полем, но это еще не доказывает, что он сам

⁵ В этом месте Сократ ссылается на застольную песню, в которой высшими благами названы здоровье, красота и богатство, и затем предлагает Горгию разяснить, почему тот ставит риторике выше искусств, приносящих перечисленные блага. Об этой песне см. DODDS E. R., *Plato: Gorgias. A Revised Text with Introduction and Commentary* (Oxford, 1959), p. 200-201, где также упоминаются другие источники, касающиеся традиционной греческой концепции неморальных благ.

ее разделяет⁶. Например, в *Евтидеме* (279ас) Сократ также задает своему собеседнику (Клинию) ряд вопросов, предлагая на его рассмотрение даже более пространный список неморальных благ, чем тот, что присутствует в *Горгии*, но в ходе дальнейшего рассуждения сам же фактически отвергает этот список, редуцируя благо исключительно к мудрости, а все упоминавшиеся до этого неморальные блага характеризует как «ни благо, ни зло» (ср. Т7 ниже). Возможно, и в *Горгии* остальные рассуждения Сократа покажут, что сам он несколько не разделяет традиционную концепцию благ, а скорее, изначально отталкиваясь от нее, формулирует собственную, альтернативную позицию.

Некоторые места в *Горгии* действительно могут привести на такую мысль. Прежде всего к ним относится тот пассаж из беседы с Полом, где Сократ отказывается признавать счастливым македонского царя Архелая, на том основании, что он не знает его личных качеств:

Т3) «Пол. Ясное дело, Сократ, ты и про Великого царя скажешь, что не знаешь, счастлив он или нет!

Сократ. И скажу правду. Ведь я не знаю ни как он воспитан и образован, ни насколько он справедлив (οὐ γὰρ οἶδα παιδείας ἄλλως ἔχει καὶ δίκαιοσύνης).

Пол. Что же, все счастье в этом? (ἐν τούτῳ ἢ πᾶσα εὐδαιμονία ἐστίν;)⁷

Сократ. По моему мнению, да, Пол. Я говорю, что прекрасный и хороший (καλὸν καὶ ἀγαθὸν) [человек] — и мужчина, и женщина — счастлив (εὐδαιμόνα), а несправедливый и дурной (ἄδικον καὶ λοιπὸν) — несчастен (ἄθλιον).

Пол. Значит, этот самый Архелай, по твоему разумению, несчастен?

Сократ. Да, мой друг, если он несправедлив» (470e 4 – 471a 3).

⁶ Уже Олимпиодор в своем комментарии на *Горгии* настаивал, что Сократ называет богатство «благом» исключительно ad hominem, т. е. потому что так думает Пол (*In Plat. Gorg.* 16, 2. 4).

⁷ Эту фразу можно перевести либо: «Все счастье состоит в этом?», — либо: «Все счастье зависит от этого?». По мнению Ирвина, последний вариант ставит под сомнение *достаточность* (но не *необходимость*) нравственных добродетелей («воспитанности» и «справедливости») для счастья (см. IRWIN T., *Plato: Gorgias*. Translated with Notes [Oxford, 1979], p. 149-150). Тогда это было бы «антистоицистское» по духу высказывание. Однако, на мой взгляд, тот факт, что здесь говорится обо «всем» счастье, а также дальнейший контекст этой фразы, свидетельствуют против такого подхода.

В данном случае Сократ совершенно явственно высказывается от собственного лица, и формулируемая им точка зрения предполагает, что счастье или несчастье человека определяется исключительно его добродетельностью или порочностью. Стоит вспомнить, что Сократ, как, впрочем, и его оппоненты, исходит из представления о самоочевидной связи между понятиями счастья и блага или, соответственно, несчастья и зла. Только наличие благ у агента способно сделать его счастливым, тогда как наличие зол делает его несчастным⁸. Поэтому чтобы утверждать, что *все* счастье заключается в добродетели, Сократ должен признавать добродетель *единственным* благом, а, следовательно, имплицитно отрицать, что богатство, здоровье, красота и т. п. вообще являются благами. Он также должен отрицать, что их противоположности, т. е. бедность, болезнь, уродство и т. п., представляют собой зло, потому что в противном случае о добродетельном, но бедном, больном или уродливом человеке нельзя было бы сказать, что он однозначно счастлив, ведь в его жизни присутствовало бы как благо, так и зло. Таким образом, это место вполне может свидетельствовать в пользу «стоической» интерпретации этической позиции Сократа, как и, к примеру, следующие его высказывания:

T4) «Стало быть, Калликл, воздержный человек — справедливый, мужественный и благочестивый, как мы с тобою выяснили, — непременно будет безупречно хорошим, а хороший всегда поступает хорошо и достойно, и, поступая так, он блажен и счастлив, меж тем как дурной, поступая скверно, несчастлив (τὸν δὲ ἀγαθὸν εὖ τε καὶ καλῶς πράττειν ἂ ἂν πράττη, τὸν δ' εὖ πράττοντα μακάριον τε καὶ εὐδαίμονα εἶναι, τὸν δὲ πονηρὸν καὶ κακῶς πράττοντα ἄθλιον)» (507b 8-с 5).

T5) «Как бы там ни было, нужно либо опровергнуть этот наш довод, показав, что не справедливостью и не воздержностью счастлив счастливый и не своей испорченностью несчастлив несчастный, (ὡς οὐ δικαιοσύνης καὶ σωφροσύνης κτήσει εὐδαίμονες οἱ εὐδαίμονες, κακίας δὲ οἱ ἄθλιοι), либо, если наш довод верен, рассмотреть, каковы его следствия» (508a 8-b 3).

В T4 и T5 Сократ, правда, не настаивает эксплицитно на том, что *все* счастье субъекта заключается в его добродетели, но все же он рассуждает так, как будто какие-либо другие факторы, помимо добродетели и порока, вообще не имеют для счастья никакого значения или — что то же самое — не являются благом и злом.

⁸ Подробнее см. мою статью: «Горгий и гуманизм», *Интеллектуальные традиции Античности и Средних веков. Исследования и переводы*, под ред. М. С. ПЕТРОВОЙ (М., 2010), с. 15-41, особенно — 24-26.

Косвенным аргументом в пользу «стоической» интерпретации позиции Сократа может служить также то обстоятельство, что она лучше сочетается с логикой второго аргумента против гедонизма, выдвигаемого им против Калликла (497e – 499a). Этот аргумент основан на допущении, что хорошие люди называются хорошими благодаря присутствию благ (497e 1-2), а плохие являются плохими в силу присутствия зол (498e 1-2). Правда, в контексте данного отрывка Сократ опять же не утверждает этот тезис от своего лица, а всего лишь спрашивает, согласен ли с ним Калликл. Тем не менее, последующий текст показывает, что Сократ и сам его разделяет. В 506cd, подводя итоги дискуссии, он уже от своего лица определяет «благо» как «то, благодаря присутствию чего мы являемся хорошими» (ὁ παρόντος ἀγαθοῦ ἕνεκεν) (506d 1-2), и это полностью соответствует утверждению, что хорошие люди называются хорошими благодаря присутствию благ (ἀγαθῶν παρουσίᾳ) в 497e 1-2. Непосредственно вслед за этим Сократ заявляет также, что «и мы, и все прочее, что бывает хорошим», становится таким «через появление некой добродетели» (ἀρετῆς τινος παραγενομένης) (506d 2-4)⁹. Это позволяет ему фактически редуцировать понятие блага к понятию добродетели. Конечно, это последнее не имеет здесь исключительно морального смысла. Скорее Сократ использует его в более широком и опять же традиционном для греческой культуры того времени неморальном значении, позволявшем назвать «добродетелями» любые выдающиеся или превосходные качества не только людей, но и животных или предметов (ср. 506d 5-6: «добродетель каждой [вещи], будь то утварь, тело, душа или живое существо»). Однако, в дальнейшем рассуждении (506e – 507c), Сократ заостряет внимание именно на превосходных качествах человеческой души — воздержании, справедливости, благочестии, мужестве — которые имеют уже отчетливо моральный характер, так что вывод из всего этого пассажа, представленный выше как T4, заключается как раз в том, что именно присутствие таких благ, как вышеперечисленные душевные добродетели, и делает человека счастливым. Показательно уже то, что, хотя в 506d 5 Сократ упоминает в том числе и о «добродетели тела», т. е. собственно — о здоровье (ср. 504c 9; 517e 8-9), которое таким образом должно рассматриваться как телесное благо или то, что делает тело «хорошим», в T4 он совершенно игнорирует здоровье как фактор, способный оказывать влияние на человеческое счастье. С другой стороны, представим себе, что получится, если Сократ признает существование неморальных благ и зол, упоминавшихся им в T1 и T2, и одновременно утверждает, что хороший человек хорош благодаря присутствию благ, а плохой — плох из-за наличия у него зол. При таких предпосылках он должен был бы рассматривать неморальное благо и зло как основание для моральной оценки

⁹ Ср. *Meno* 87e.

агентов, т. е., например, признавать агента добродетельным на том основании, что он здоров, или порочным на том основании, что он болен, и т. п.

Таким образом, «стоическая» интерпретация позиции Сократа в *Горгии* кажется, во всяком случае, вполне возможной. Тем не менее, против нее также существует ряд аргументов, которые удобно рассмотреть на примере влиятельного «антистоического» истолкования сократической этики, предложенного Грегори Властосом.

3) «Антистоическая» интерпретация Властоса

В своей статье «Счастье и добродетель в моральной теории Сократа»¹⁰ Властос пытался реконструировать моральную теорию исторического Сократа, основываясь на текстах некоторых платоновских диалогов преимущественно раннего периода¹¹. Согласно этой реконструкции, то обстоятельство, что Сократ, как и практически все остальные греческие мыслители, был эвдемонистом, не вызывает особенного сомнения¹². Основная проблема в понимании сократической этики связана с тем, к какому именно типу эвдемонизма ее следует отнести. По мнению Властоса, если рассматривать греческие эвдемонистические теории с точки зрения такого критерия, как соотношение счастья и добродетели, их можно разделить на три типа:

- А) Добродетель — инструментальное благо для достижения счастья;

¹⁰ VLASTOS G., “Happiness and Virtue in Socrates Moral Theory”, IDEM, *Socrates, Ironist and Moral Philosopher* (Ithaca – N. Y., 1991), p. 200-232.

¹¹ В данной работе я не занимаюсь реконструкцией взглядов исторического Сократа. Тем не менее, интерпретация Властоса в той степени, в какой она основывается на платоновских текстах, очевидным образом имеет значение и для понимания этической позиции Сократа как персонажа платоновских диалогов, включая *Горгию*, а это уже имеет прямое отношение к задачам нашей статьи. Более того, ниже станет ясно, что, с точки зрения Властоса, сам Платон придерживался того же типа этической теории, что и исторический Сократ.

¹² Такая точка зрения порой оспаривается на основе отдельных платоновских текстов, вроде *Апологии Сократа* или *Критона*, где некоторые исследователи не усматривают никаких следов эвдемонизма, но зато находят строго деонтологические формулировки (ср. WHITE N., *Individual and Conflict in Greek Ethics* [Oxford, 2002], p. 175-177; ANBEL-RAPPE S., “Cross-examining happiness. Reason and community in Plato’s Socratic dialogues”, *Ancient Models of Mind. Studies in Human and Divine Rationality*, ed. by A. NIGHTINGALE, D. SEDLEY [Cambridge, 2010], p. 27-44; см. также вполне убедительную, на мой взгляд, критику такого рода антиэвдемонистических интерпретаций в: BOBONICH S., “Socrates and Eudaimonia”, *The Cambridge Companion to Socrates*, ed. by D. R. MORRISON [Cambridge, 2011], p. 293-332, особенно — p. 297-303).

- Б) Добродетель — целевое благо, входящее в состав счастья в качестве одного из компонентов наряду с другими благами;
- В) Добродетель — единственное целевое благо, исчерпывающее собой все содержание счастья.

К категории А Властос относит прежде всего Аристиппа и Эпикура, к категории Б — Аристотеля и Платона, а к категории В — Антисфена и стоиков¹³. Теорию типа А обычно называют *инструментализмом*, тогда как теории типа Б и В можно обозначить как *инклюзивистские* (в том смысле, что счастье *включает* в себя добродетель), различая при этом *умеренный* (Б) и *строгий* (В) инклюзивизм¹⁴. В целом Властос — в частности, вопреки Ирвину¹⁵ — исходит из того, что Сократ не был сторонником инструментализма, и затем пытается доказать, что он придерживался не строгого, а умеренного инклюзивизма. По его мнению, эти две версии инклюзивистской теории отличаются друг от друга тем, что для строгого инклюзивизма счастье оказывается фактически *тождественным* добродетели, — Властос называет это Identity Thesis (IT), — тогда как с позиций умеренного инклюзивизма, обычно рассматривающего добродетель как наиболее важный, но не единственный компонент счастья, можно принять лишь тезис, согласно которому добродетель *достаточна* для счастья — Sufficiency Thesis (ST), согласно терминологии Властоса¹⁶.

Аргументацию Властоса в пользу «антистоического» понимания сократической этики можно разделить на две части: сперва он рассматривает те места ранних диалогов, где Сократ на первый взгляд выступает как очевидный приверженец IT, и демонстрирует, что на самом деле их можно интерпретировать в смысле ST¹⁷; а затем приводит другие места, где, на его взгляд, Сократ уже напрямую высказывается в духе ST¹⁸. Для первой части этой аргументации ключевое значение имеет классический текст из *Апологии Сократа*:

Т6 «[а] Будьте уверены, что если вы меня такого, как я есть, убьете, то вы больше повредите себе, нежели мне. Мне-то ведь не будет никакого вреда (οὐδὲν ἂν βλάψετε) ни от Мелета, ни от Анита, да они и не могут мне повредить, потому что я не думаю,

¹³ VLASTOS G., "Happiness and Virtue in Socrates Moral Theory"... p. 203-209.

¹⁴ В данном случае я не ориентируюсь на терминологию Властоса, а ввожу собственную — просто ради удобства обозначения.

¹⁵ См., напр.: IRWIN T., "Socrates the Epicurean?", *Essays on the Philosophy of Socrates*, ed. by Hugh H. BENSON (N. Y. – Oxford, 1992), p. 198-219.

¹⁶ VLASTOS G., "Happiness and Virtue in Socrates Moral Theory"... p. 214-217.

¹⁷ *Ibid.*, p. 218-223.

¹⁸ *Ibid.*, p. 224-231.

чтобы худшему было позволено вредить лучшему. [b] Разумеется, он может убить, изгнать из отечества, отнять все права. Но ведь это он или еще кто-нибудь считает все подобное за великое зло (*μεγάλα κακά*), а я не считаю; гораздо же скорее считаю я [злом] именно то, что он теперь делает, замыслив несправедливо осудить человека на смерть» (30c 5-d 5).

Когда в [a] Сократ заявляет, что не может претерпеть *никакого* вреда даже в том случае, если его убьют, подвергнут изгнанию и т. п., это звучит вполне в духе IT, так как предполагает, что претерпевание такого рода неморального ущерба вообще не является для него злом и, соответственно, никак не влияет на его счастье. Однако, в [b] Сократ не утверждает, что вообще не рассматривает неморальный ущерб как зло, а говорит лишь, что не считает его *большим* злом. Имплицитно это может означать, что он все же считает его злом, хотя и не самым большим и, во всяком случае, меньшим, чем совершение морального зла, что, с точки зрения Властоса, вполне совместимо с ST. По его мнению, подлинная позиция Сократа адекватно выражена в [b], тогда как в [a] говорится в сущности то же самое, но только в более упрощенной и преувеличенной форме. Однако, это сделано просто ради экспрессии и не имеет концептуального смысла. При этом как раз тот факт, что в небольшом по объему отрывке текста соседствуют по видимости противоречащие друг другу формулировки как в духе IT, так и в духе ST, показывает, что Сократ в принципе мог допускать высказывания типа «Я не считаю неморальный ущерб злом», имея под этим в виду всего лишь: «Я не считаю неморальный ущерб *большим* злом»¹⁹. В результате Властос считает возможным рассматривать и некоторые другие места платоновских сочинений, сами по себе свидетельствующие в пользу IT, как аналогичные преувеличенные формулировки (*Апология* 41c 8-d2; *Критон* 48b 4-10; *Государство* I 335c 1-7). В частности, среди этих текстов он упоминает T3 и T4 из *Горгия*²⁰.

Я согласен с тем, что в T6 можно усмотреть сформулированное Властосом противоречие между [a] и [b]. Далее, если мы хотим получить непротиворечивый смысл для T6 в целом, нам в любом случае придется рассматривать одну из частей этого текста как неточное выражение, не вполне удачно передающее ту же позицию, что выражена в другой части, т. е.,

¹⁹ *Ibid.*, p. 219, где Властос связывает такую возможность с естественными для живой речи случаями, в которых категорическое отрицание может иметь, по его выражению, «деинтенсифицирующий» смысл, например, когда, согласившись оказать другому какую-нибудь услугу, человек говорит, что это не доставит ему «никаких хлопот», хотя по смыслу ситуации понятно, что некоторые хлопоты это ему несомненно доставит.

²⁰ *Ibid.*, p. 221-223.

попросту говоря, либо подгонять [a] под [b], либо — наоборот. Властос выбирает первый вариант и приводит в его пользу правдоподобные основания. На мой взгляд, второй вариант также вполне вероятен. Теоретически можно предположить, что подлинная позиция Сократа в этом месте выражена в [a] и заключается в полном непризнании неморального ущерба злом, тогда как именно в [b] он допускает не вполне точную формулировку. Во-первых, в [a] Сократ не просто утверждает, что Анит и Мелет не могут причинить ему никакого вреда, но и основывает это утверждение на более общем тезисе, согласно которому худшему не позволено вредить лучшему (οὐ γὰρ οἴομαι θεμιτὸν εἶναι ἀμείνωνι ἀνδρὶ ὑπὸ χειρόνος βλάπτεσθαι). Но это с трудом вписывается в интерпретацию Властоса, потому что, с ее точки зрения, Сократ и тут должен был бы допустить неточную формулировку, на самом деле имея в виду, что худшему не позволено всего-навсего *сильно* вредить лучшему, а несильно — позволено. Во-вторых, ключевое выражение «великое зло» (μεγάλα κακά) появляется в [b] как составной элемент фразы, описывающей отношение *оппонентов* Сократа к таким вещам, как смертная казнь или изгнание, так что оно вполне может использоваться прежде всего для того, чтобы подчеркнуть, что *они-то* считают неморальный ущерб не просто злом, а очень большим злом.

Еще более спорными мне представляются неявные методологические предпосылки интерпретации Властоса. Приведенный пример показывает, какой тщательности достигает толкование античных философских текстов в работах современных исследователей, принадлежащих к аналитической традиции. На чисто философском уровне эта тщательность, на мой взгляд, безусловно оправдана в той степени, в какой она выявляет действительно присущую тексту логическую проблематичность. Например, в случае с Т6 Властос совершенно прав, указывая на то, что в этом месте в принципе можно усмотреть противоречие между [a] и [b]. Но вот когда ставшая возможной в результате такого анализа гипотетическая интерпретация имплицитной логики текста приводится в качестве реального основания для *историко-философской* реконструкции позиции его автора, это вызывает уже гораздо больше вопросов. Возможно, как раз то обстоятельство, что Платон создавал тексты, где мы сталкиваемся с подобными *имплицитными* противоречиями, свидетельствует, что сам он не осознавал эти противоречия так же отчетливо, как современный интерпретатор. В отношении к Т6 это значит, что Платон мог допустить смысловое расхождение между [a] и [b] без всякой задней мысли о его концептуальных последствиях — просто потому, что на момент написания этого текста не просчитал все теоретически мыслимые выводы, которые действительно можно из него сделать, если рассматривать его с точки зрения различения между строгим и умеренным инклюзивизмом, да еще с той степенью дотошности, что проявляет Властос. Но в таком случае адекватная историко-философская интер-

интерпретация Т6 должна была бы заключаться как раз в том, чтобы просто констатировать недостаточную продуманность этого текста с точки зрения указанного критерия. Устраняя же его потенциальную противоречивость за счет реинтерпретации [а] в смысле [b] или наоборот, мы, возможно, именно этим искажаем смысл текста, представляя его более последовательным и однозначным, чем он есть на самом деле.

Тем более проблематично распространение выводов, касающихся Т6, на остальные платоновские тексты, сами по себе свидетельствующие в пользу ИТ. Логика Властоса заключается в том, что, если в Т6 высказывания в духе ИТ суть просто неточные выражения, так как они соседствуют с высказываниями в духе СТ, то, стало быть, и прочие места в платоновских сочинениях, где встречаются аналогичные свидетельства в пользу ИТ, но уже вне подобного соседства, тоже представляют собой неточные выражения²¹. Властос вполне осознанно исходит из вроде бы вполне естественно-герменевтического принципа, согласно которому нужно предпочитать максимально непротиворечивую интерпретацию определенного текста или корпуса текстов любой другой²². Разумеется, по возможности следует стремиться к такого рода непротиворечивой интерпретации, но, спрашивается, какой ценой? Представим себе, что на фоне целого ряда текстов в пользу СТ мы нашли бы у Платона всего лишь одно-два места в пользу ИТ. В такой ситуации предложенное Властосом толкование Т6 действительно могло бы сыграть решающую роль, так как оно помогло бы устранить *аномалии* на фоне в целом последовательной и непротиворечивой картины. Но фактически Властос рассматривает пять мест, свидетельствующих в пользу ИТ, а затем еще четыре места в пользу СТ, к которым в свете его истолкования можно еще добавить Т6. Вряд ли в этом случае свидетельства в пользу ИТ выглядят как аномалии. Скорее мы имеем два количествен-

²¹ Прежде всего это касается таких текстов, как *Apol.* 41c8-d2, *Rep.* I 335c 1-7 (*Ibid.*, p. 221). По отношению к остальным текстам, на первый взгляд свидетельствующим в пользу ИТ (*Crit.* 48b 4-10; *Gorg.* 470e 4-11; 507b 8-с 7), Властос приводит дополнительный аргумент, сводящийся к тому, что вроде бы предполагающееся в них тождество счастья и добродетели на самом деле можно понимать в смысле необходимого «взаимоследования» (interentailment; ср. *Ibid.*, p. 222-223). Но такое толкование не влечет за собой СТ с необходимостью и вполне совместимо с ИТ, как признает и сам Властос (*Ibid.*, p. 223: ...the relation of virtue to happiness asserted in all three of these texts is equally consistent with the Identity and with the Sufficiency Thesis [...отношение между добродетелью и счастьем, утверждаемое во всех этих трех текстах, одинаково совместимо с тезисом о тождестве и с тезисом о достаточности]).

²² Так называемый “principle of charity”. Ср. VLASTOS G., *Socrates, Ironist and Moral Philosopher*, p. 9, n. 36; p. 236. В рамках разбираемой статьи ср. его стремление «сохранить последовательность» (preserve consistency), выраженное на с. 229.

но сопоставимых ряда текстов с противоположной этической тенденцией. Стоит ли и в такой ситуации во что бы то ни стало стремиться к непротиворечивой интерпретации, жертвуя одной группой текстов ради другой, или логичнее признать, что в сочинениях Платона далеко не все до конца продумано и однозначно разрешено, но в некоторых вопросах — например, в том, что касается выбора между умеренным и строгим инклюзивизмом — наблюдаются явные и устойчивые колебания?²³

Более того, те места, в которых Властос видит самостоятельные свидетельства в пользу ST, на самом деле весьма спорны²⁴. Одно из них — это T1 из *Горгия*²⁵, где, как я пытался показать выше, Сократ действительно вводит в дискуссию традиционную концепцию неморальных благ, но при этом таким образом, что нельзя однозначно утверждать, будто он и сам ее разделяет. Еще одним важным свидетельством в пользу ST Властос считает следующие слова Сократа из *Евтидема*:

T7) «В целом же, Клиний, — сказал я, — как представляется, все то, что мы раньше называли благами (ἀγαθὰ), не потому носит это имя, что по самой своей природе является благом (αὐτὰ γὰρ καθ' αὐτὰ λέγουσιν ἀγαθὰ), но вот почему: если этими вещами руководит невежество (ἄμαθία), то они — большее зло (μεῖζον κακὸν), чем вещи противоположные, причем настолько большее, насколько сильнее они подчиняются руководящему началу, вы-

²³ Ср. следующее высказывание Николаса Уайта: «Существует устойчивая тенденция со стороны интерпретаторов ранних сочинений Платона изображать Сократа как систематического философа с хорошо разработанной позицией — в соответствии с некоторым современным образом философа, разрабатывающего теорию или учение. Тем не менее, в силу разнообразия мыслей, представленного в этих сочинениях, этот проект выглядит во многих отношениях бесперспективным. При существующем положении вещей трудно оправдать любое однозначное утверждение, что Сократ придерживался какой-либо очень определенной позиции, касающейся отношения между добродетелью и счастьем» (WHITE N., *Individual and Conflict in Greek Ethics...* p. 179: There is a strong tendency on the part of interpreters of Plato's early works to picture Socrates as a systematic philosopher with a well-worked-out position — after some modern pattern of a philosopher working out a theory or doctrine. Nevertheless, the variety of thoughts exhibited in those works makes that project look in many ways unpromising. As matters stand, it is hard to justify any confident assertion that Socrates espoused any very definite position about the relation of virtue and happiness). В примечании к этому месту Уайт поясняет, что имеет в виду, в частности, как раз подход, практиковавшийся Властосом (*Ibid.*, p. 179, n. 513).

²⁴ Справедливости ради надо заметить, что и некоторые тексты, рассматриваемые Властосом как аргументы в пользу IT, на мой взгляд, представляют собой в лучшем случае косвенные свидетельства (*Crit.* 48b 4-10; *Rep.* I 335c 1-7).

²⁵ VLASTOS G., "Happiness and Virtue in Socrates Moral Theory"... p. 226.

ступающему как зло; если же их направляют разумение и мудрость (φρόνησις τε καὶ σοφία), то они скорее будут благом (μεῖζω ἀγαθὰ); сами же по себе ни то, ни другое из них ничего не стоят (αὐτὰ δὲ καθ' αὐτὰ οὐδέτερα αὐτῶν οὐδενὸς ἄξια εἶναι)» (281d 2-e 1).

В начале этого отрывка Сократ ссылается на приводившийся в 279ac список традиционных благ, куда, помимо телесных достоинств (здоровье, красота и другие «телесные совершенства»), а также имущественных и социальных преимуществ (богатство, знатное происхождение, власть и почести), были включены также душевные добродетели (умеренность, справедливость, мужество и мудрость). Тем не менее, в Т7 Сократ отрицает, что все эти традиционные блага за исключением мудрости являются благами, и утверждает, что, будучи сами по себе ценностно безразличны (οὐδενὸς ἄξια), они могут становиться как благом, так и злом в зависимости от того, мудр обладающий ими агент или нет²⁶. Отсюда следует сделать вывод, что только мудрость и является благом сама по себе, или, как говорит Сократ буквально несколькими строками ниже: «из всех остальных вещей ничто не есть ни благо, ни зло, а вот из этих двух — мудрости и невежества — первая есть благо, второе же — зло (τῶν μὲν ἄλλων οὐδὲν ὄν οὔτε ἀγαθὸν οὔτε κακόν, τοῦτοι δὲ δύοιν ὄντοι ἢ μὲν σοφία ἀγαθόν, ἢ δὲ ἀμαθία κακόν)» (281e 3-5). Достаточно очевидно, что как раз в этом утверждении ценностной индифферентности традиционных благ и зол можно усмотреть признаки сократовского «протостоицизма». Властос, конечно, отдает себе в этом отчет, но полагает, что такая интерпретация будет противоречить как предыдущему контексту, т. е. прежде всего списку благ в 279ac, так и некоторым другим местам в платоновских текстах, где все эти объявленные в Т7 безразличными вещи рассматриваются как блага²⁷. Этот аргумент, на мой взгляд, не вполне удачен, так как Т7 вполне можно истолковать именно как свидетельство пересмотра изначальной позиции в 279ac, а другие места могут либо отражать традиционную концепцию благ, не разделяемую самим Сократом, либо действительно свидетельствовать о наличии в платоновских текстах альтернативной «антистоической» тенденции, под которую все же вовсе не обязательно подводить и Т7. Более существенно, что и в этом месте Сократ не ограничивается простым отрицанием ценности традиционных благ, но утверждает, что они все же действительно могут становиться благами при наличии мудрости у использующего их агента. В этом отношении данная этическая теория

²⁶ Схожая этическая концепция сформулирована в *Meno* 87e – 89a, *Leg.* 631bd.

²⁷ VLASTOS G., “Happiness and Virtue in Socrates Moral Theory”, p. 229. Конкретно Властос указывает *Lys.* 218e и *Meno* 78c.

действительно отличается от стоической, и Властос справедливо обращает на это внимание.

Тем не менее, та формулировка позиции Сократа, которую он дает на основе T7 и схожих текстов, вызывает множество вопросов. Например, в одном месте Властос заявляет, что ST «приписывает неморальным благам внутреннюю ценность (intrinsic value), принимая их в качестве компонентов блага, но не возвышая их тем самым до равной предпочтительности с моральными благами»²⁸. Можно ли усмотреть в T7 основания для такого утверждения? Прежде всего, совершенно не очевидно, что Сократ в этом месте вообще противопоставляет именно моральные и неморальные блага. Из текста скорее явствует, что он противопоставляет мудрость и все прочие традиционные блага, включая, с одной стороны, богатство, здоровье и т. п., но с другой — умеренность, мужество и даже справедливость (ср. 279b)²⁹. Далее, Сократ очень отчетливо настаивает на том, что сами по себе все эти традиционные блага, в том числе — неморальные, ничего не стоят (οὐδενὸς ἄξια), но становятся благами только при условии мудрости агента. Властос учитывает это обстоятельство, характеризуя неморальные блага по Сократу как «обусловленные» (conditional)³⁰. Их функцию в этической теории Сократа он описывает следующим образом: «Повлиять на наше счастье они могут лишь незначительно. Но благами они являются... мы будем счастливее с ними, чем без них, но только если используем их правильно, поскольку они не являются “благом сами по себе”»³¹. Во-первых, это описание игнорирует один важный момент, совершенно отчетливо представленный в T7: все те безразличные вещи, которые а) при условии разумности агента становятся благом, б) при условии его неразумности становятся злом. Но в таком случае, если на основании а), мы можем назвать их «обу-

²⁸ *Ibid.*, p. 226: ...Sufficiency Thesis... assigns intrinsic value to non-moral goods, accepting them as components of the good, without thereby elevating them to preference-parity with moral goods...

²⁹ См. *Ibid.*, p. 228, п. 92, где Властос оспаривает такую интерпретацию. Но его позиция в этом вопросе предполагает апелляцию, с одной стороны, к так называемому «тезису о единстве добродетелей», согласно которому нельзя обладать одной добродетелью, не обладая другими, потому что все они по сути редуцируемы к добродетели мудрости, а, с другой стороны, к параллельному месту в *Meno* 88a 6-d 3, где о такой редукции говорится эксплицитно. Я не хочу сказать, что эти апелляции неверны или неуместны, но, тем не менее, надо заметить, что редуцировать все добродетели к мудрости, исходя исключительно из самого текста *Евтидема*, невозможно.

³⁰ *Ibid.*, p. 231.

³¹ *Ibid.*: The difference to our happiness these can make is minuscule. But goods they are... we shall be happier with than without them, but only if we use them aright for they are not “good just by themselves”.

словленным» благом, то на основании б) мы с равным успехом можем квалифицировать их как «обусловленное» зло. Во-вторых, возникает вопрос, каким образом эта «обусловленность» неморальных благ совместима с наличием у них «внутренней ценности», которой они, по мнению Властоса, должны обладать согласно ST? Я не знаю, в каком именно смысле Властос использовал понятие «внутренней ценности», но он явно не мог иметь в виду, что неморальные блага обладают собственной, неотъемлемо присущей им ценностью, независимой от любых внешних условий³², так как в T7 это как раз очевидным образом отрицается, из-за чего и приходится признать эти блага «обусловленными». Скорее всего, приписывая неморальным благам «внутреннюю ценность», Властос лишь хотел подчеркнуть, что эта ценность не является инструментальной, т. е. что неморальные блага рассматриваются Сократом не как средство для достижения счастья, а как его компонент. Однако, даже в этом случае надо заметить, что, становясь злом (при условии неразумности агента), эти же самые «блага», должны рассматриваться как «компонент» несчастья, и тогда им тоже придется приписать «внутреннюю ценность», но только уже негативную. В целом, по отношению к T7 можно сделать следующий вывод: в отличие от стоиков, Сократ признает, что те сами по себе безразличные вещи, которые с традиционной точки зрения считаются благами, действительно могут становиться благами, если обладающий ими агент разумен.

³² Ср. определение «внутренней ценности», предложенное в свое время Джорджем Муром: «Сказать, что некоторая ценность является “внутренней”, означает просто, что вопрос, обладает ли ею некоторая вещь, и в какой степени она ею обладает, зависит исключительно от внутренней природы той вещи, о которой идет речь... Когда я говорю, применительно к любой конкретной разновидности ценности, что вопрос, обладает ли ею что-нибудь и в какой степени, зависит исключительно от внутренней природы той вещи, о которой идет речь, я хочу сказать... что для того, что в строгом смысле является одной и той же вещью, невозможно обладать этой разновидностью ценности в одно время или при одной совокупности обстоятельств и не обладать ею в другое; и для нее равным образом невозможно обладать ею в одной степени в одно время и при одной совокупности обстоятельств, и обладать ею в другой степени в другое [время] или при другой совокупности [обстоятельств]» (MOORE G. E., “The Conception of Intrinsic Value”, IDEM, *Philosophical Studies* (N. Y. – L., 1922), p. 260-261: *To say that a kind of value is “intrinsic” means merely that the question whether a thing possesses it, and in what degree it possesses it depends solely on the intrinsic nature of the thing in question... When I say, with regard to any particular kind of value, that the question whether and in what degree anything possesses it depends solely on the intrinsic nature of the thing in question, I mean to say... that it is impossible for what is strictly one and the same thing to possess that kind of value at one time, or in one set of circumstances, and not to possess it at another; and equally impossible for it to possess it in one degree at one time, or in one set of circumstances, and to possess it in different degree at another, or in a different set).*

Смысл этого утверждения сам по себе представляет проблему, решение которой не входит в задачи данного исследования. Однако, оно явно неравнозначно простому признанию существования неморальных благ в духе позиции, сформулированной, к примеру, в T1, где богатство и здоровье признаются благами наряду с мудростью и при этом ясно дифференцируются от безразличных вещей.

Дополнительная проблема заключается в том, что рассматриваемая интерпретация T7 не дает последовательного ответа на вопрос, допускает ли Сократ существование неморального зла. При толковании T6 Властос всячески настаивал, что, когда Сократ не признает неморальный ущерб «великим злом» (μεγάλα κακά), он тем самым все же признает его злом, но меньшим, чем моральное зло. В таком случае может показаться непонятным, каким образом добродетель может оказаться достаточной для счастья, ведь если речь идет не просто об отсутствии неморальных благ, но об актуальном наличии неморальных зол³³, то их присутствие должно делать даже добродетельного агента в какой-то степени несчастным, но тогда счастье агента зависит не только от наличия у него добродетели, но и от отсутствия у него неморальных зол, что несовместимо с ST. Дело, однако, в том, что, согласно интерпретации Властоса, подобно тому как неморальное благо является благом не само по себе, а только в сочетании с мудростью, так и «никакое неморальное зло не является злом просто само по себе, но только в сочетании с невежеством (ибо сочетание с мудростью или невежеством — это то, что будет определять, повысит ли или уменьшит как неморальное благо, так и неморальное зло счастье их обладателя)»³⁴. Надо заметить, что в T7 ничего подобного не утверждалось. Там говорилось, что те безразличные вещи, которые традиционно считаются *благами* (здоровье, богатство и т. д.), могут становиться злом в сочетании с невежеством, но там не говорилось, что те безразличные вещи, которые традиционно считаются *злом* (болезнь, бедность и т. д.), также становятся им только в сочетании с невежеством. Вероятно, Властос сделал такой вывод по аналогии.

³³ Понятно, что в некоторых случаях можно сказать, что отсутствие неморального блага и есть наличие противоположного ему неморального зла. Например, если человек не обладает здоровьем, это значит, что он болен. Тогда вопрос о значимости неморального зла для счастья по сути не отличается от вопроса о значимости отсутствия неморального блага. Но это далеко не всегда так. Например, отсутствие богатства вовсе не равнозначно наличию бедности и т. п. В таких случаях вопрос о влиянии неморального зла на счастье агента имеет самостоятельное значение.

³⁴ VLASTOS G., "Happiness and Virtue in Socrates Moral Theory"... p. 230: ...no non-moral evil is evil just by itself, but only in conjunction with ignorance (since conjunction with wisdom or with ignorance is what will decide if either non-moral goods or non-moral evils will enhance or impair their possessor's happiness)...

Но это опрометчиво, поскольку из такой аналогии, как в общем-то видно и в приведенной цитате, должно вытекать, что для добродетельного и мудрого агента эти «негативные» безразличные вещи, вроде болезни или бедности, становятся благом и способствуют его счастью³⁵. Тогда позиция Сократа должна быть представлена так: как неморальное «благо», так и неморальное «зло» становится благом для добродетельного агента, и злом — для порочного. Но как раз это несовместимо с предложенной Властосом интерпретацией Т6, предполагающей, что Сократ признает неморальный ущерб злом, ибо в таком случае он мог бы делать это только в качестве порочного и невежественного агента. Это противоречит и другому месту из *Апологии*, которое Властос считает нужным толковать как раз в свете Т6, а именно 41c 8-d 2: «Но и вам, о мужи судьи, не следует ожидать ничего дурного от смерти, и если уж что принимать за верное, так это то, что с человеком хорошим не бывает ничего дурного (какὸν οὐδὲν) ни при жизни, ни после смерти и что боги не перестают заботиться о его делах». В принципе, как раз если допустить, что Сократ считает традиционное неморальное зло благом для добродетельного агента, его утверждение, что с хорошим человеком не бывает ничего дурного, становится вполне понятным (хотя для этой цели гораздо проще допустить, что он просто не признает неморальное зло злом). Но проблема в том, что, согласно Властосу, выражение «ничего дурного» в приведенной цитате нужно понимать по аналогии с Т6, т. е. Сократ здесь утверждает только то, что с добродетельным агентом не может приключиться никакого *большого* зла, но все же может случиться сравнительно небольшое, а именно — неморальное³⁶.

³⁵ Стоит упомянуть, что в *Законах* (661aе) Афинянин излагает этическую концепцию очень похожую на ту, с которой мы имеем дело в Т7, но, в отличие от Т7, там как раз специально оговаривается, что происходит с неморальным злом в зависимости от добродетельности или порочности агента: «Смотрите, я определенно утверждаю: [а] то, что называют злом [т. е. неморальное зло], есть благо для людей несправедливых, а для справедливых — зло. [б] Благо же [неморальное!] для людей благих на самом деле благо, для злых — зло» (τὰ μὲν κακά λεγόμενα ἀγαθὰ τοῖς ἀδικοῦς εἶναι, τοῖς δὲ δίκαιοις κακά, τὰ δ' ἀγαθὰ τοῖς μὲν ἀγαθοῖς ὄντας ἀγαθὰ, τοῖς δὲ κακοῖς κακά). В [б] формулируется тот же тезис, что в Т7, но тезис формулируемый в [а] представляет собой полную противоположность предположению Властоса, что неморальное зло оказывается злом только в сочетании с невежеством или пороком. Напротив, здесь утверждается, что оно является злом для справедливых (τοῖς δὲ δίκαιοις κακά), т. е. мудрых и добродетельных людей (но см. Т15 *ниже*). Конечно, *Законы* вряд ли могут иметь значение для реконструкции этики исторического Сократа, поэтому Властос имел право и не привлекать это место. Но с точки зрения анализа Т7 оно все же важно, потому что представляет собой очевидную параллель.

³⁶ VLASTOS G., "Happiness and Virtue in Socrates Moral Theory"... p. 221.

Это, однако, означает, что неморальное зло является злом вовсе не только в сочетании с невежеством, как утверждает сам Властос, ибо оно оказывается возможным и для добродетельного, т. е. мудрого, агента.

Из всего сказанного, на мой взгляд, вытекает, что «антистоическая» интерпретация сократической этики, предложенная Властосом, довольно противоречива и не вполне адекватно описывает привлекаемые им данные платоновских текстов. Поэтому приведенные в предыдущем разделе аргументы в пользу «стоицизирующего» понимания позиции Сократа в *Горгии* не могут быть опровергнуты этой интерпретацией. Но с другой стороны надо признать, что в самом *Горгии* действительно есть места, которые можно толковать в «антистоическом» духе.

4) Претерпевание несправедливости как зло

Выдвинутый Сократом тезис о несправедливости (ТН) гласит, что «хуже творить несправедливость, чем ее терпеть» (474b 3-4). Но это утверждение можно понимать двояко:

ТН1) Совершение несправедливости — зло (для совершающего ее агента), а претерпевание несправедливости — *не* зло (для претерпевающего ее агента);

ТН2) Совершение несправедливости *большее* зло (для совершающего ее агента), чем претерпевание несправедливости (для претерпевающего ее агента).

ТН1 носит однозначно «стоический» характер, тогда как ТН2 означает, что претерпевание несправедливости также является злом, хотя и меньшим, чем совершение. Поэтому в принципе ТН2 может интерпретироваться в «антистоическом» смысле, если допустить, что под претерпеваемым злом здесь имеется в виду страдание или неморальное зло вообще. Но в *Горгии* есть место, где Сократ дает совершенно отчетливую формулировку ТН2:

Т8) «...мы говорим, что большее зло — совершать несправедливость, а меньшее — терпеть» (μεῖζον μὲν φαμεν κακὸν τὸ ἀδικεῖν, ἔλαττον δὲ τὸ ἀδικεῖσθαι) (509c 7).

Очевидно, что при ἔλαττον подразумевается κακὸν, и претерпевание несправедливости таким образом однозначно характеризуется как зло. Еще один аргумент в пользу такого вывода представляет собой 469b 3-6:

Т9) «Пол. Кто убит несправедливо — вот кто поистине и жалок, и несчастен!

Сократ. Но в меньшей мере, Пол, чем его убийца, и менее того, кто умирает, неся справедливую кару».

Сократ здесь настаивает только на том, что несправедливо убитый человек *не самый* несчастный, однако он вовсе не отрицает, что такой человек несчастен в принципе. Но несчастье, согласно сократовскому варианту эвдемонизма, возможно только в том случае, если агенту присуще некое зло, так что и в данном случае претерпевание несправедливости имплицитно рассматривается как зло. В один ряд с Т8 и Т9 можно поставить 469b 12-с 2:

Т10) «Пол. Значит, чем чинить несправедливость, ты хотел бы скорее ее терпеть?»

Сократ. Я не хотел бы ни того, ни другого. Но если бы оказалось неизбежным либо творить несправедливость, либо переносить ее, я предпочел бы переносить».

Если бы Сократ не рассматривал претерпевание несправедливости как зло, у него не было бы оснований не желать подвергаться несправедливости. В этом случае он должен был бы сказать, что претерпевание несправедливости ему безразлично, так как оно нисколько не влияет на его счастье³⁷.

Из этих текстов можно сделать вывод, что Сократ утверждает именно ТН2. Надо, однако, подчеркнуть, что даже ТН2 не является однозначным аргументом в пользу того, что Сократ признает существование *неморального* зла, ибо в этом тезисе никак не оговаривается, в каком именно смысле претерпевание несправедливости называется злом. На мой взгляд, в контексте такой постановки вопроса теоретически возможны три интерпретации ТН2:

ТН2а) Моральное зло, заключающееся в совершении несправедливости, хуже, чем *неморальное* зло, заключающееся в *страдании* (гедонистическая интерпретация);

ТН2б) Моральное зло, заключающееся в совершении несправедливости, хуже, чем *неморальное* зло, *нетождественное* страданию (бедность, болезнь, уродство и т. п.);

ТН2в) Моральное зло, заключающееся в совершении несправедливости, хуже, чем *моральное* зло, которому способствует претерпевание несправедливости.

Поскольку в *Горгии* Сократ придерживается антигедонистической позиции, т. е., в частности, отрицает, что страдание как таковое есть зло³⁸,

³⁷ Ср. *Ibid.*, p. 227.

³⁸ Под антигедонистической позицией я понимаю тезис, согласно которому а) благо нетождественно удовольствию, и б) зло нетождественно страданию. Сократ эсплицитно утверждает а) и б) в 497d 5-6: «благо, оказывается, не то же самое,

он не может утверждать ТН2а. Но даже в этом случае он все еще мог бы утверждать ТН2б и тем самым признавать существование неморального зла, поскольку последнее вовсе не обязательно редуцировать к страданию. Тогда речь шла бы об этической позиции, которая по тем или иным причинам приписывает негативную ценность болезни, бедности и т. п. вещам *как таковым*, т. е. вовсе не потому, что они приводят к страданию субъекта (назовем это *объективным* неморальным злом). Наконец, даже если допустить, что Сократ абсолютно не признает существование неморального зла и считает злом исключительно моральный порок, он по-прежнему мог бы утверждать ТН2 в форме ТН2в, т. е. мог бы считать, что претерпевание несправедливости является злом для подвергаемого ей агента, поскольку делает его *морально хуже*, хотя и в меньшей степени, чем совершение несправедливости. Рассмотрим возможные аргументы за и против ТН2б и ТН2в.

Наиболее существенным аргументом в пользу того, что Сократ признает неморальное зло, но при этом не редуцирует его к страданию, а, значит, может утверждать ТН2б, является ряд мест, в которых он характеризует телесное здоровье как благо, а телесную болезнь — как зло. Властос справедливо указал на одно из таких мест, а именно — 499с б – 500а 3³⁹, где Сократ заставляет Калликла признать, что существуют хорошие и плохие удовольствия, причем хорошие — это те, которые приносят телу такие блага, как здоровье, сила и т. п., а плохие — наоборот. Я приведу ту часть этого текста, которая представляется мне наиболее показательной:

Т11) «Сократ... Сколько я понимаю, ты теперь утверждаешь, что бывают удовольствия хорошие, а бывают и плохие. Так?

Калликл. Да.

Сократ. Хорошие — это, наверное, полезные, а плохие — вредные?

что удовольствие, а зло — [не то же самое, что] страдание» (ὅν τὰ αὐτὰ ἴγνεται τὰγαθὰ τοῖς ἡδέσιν οὐδὲ τὰ κακὰ τοῖς ἀναιροῖς). На мой взгляд, он также имплицитно допускает а) в 464с-465а и 474d-475а и эксплицитно утверждает в 497а и 506сd, и, кроме того, имплицитно принимает б) в 475ab и 497а. Разбор встречающихся в научной литературе гедонистических реинтерпретаций позиции Сократа в *Горгии* (GOSLING J. C. B., TAYLOR C. C. W., *The Greeks on Pleasure* [Oxford, 1982], p. 75-82; RUDEBUSCH G., *Socrates, Pleasure and Value* [N. Y. – Oxford, 1999], p. 19-25) мог бы стать предметом отдельной статьи. Здесь я ограничусь только указанием на то, что все они порождены стремлением во что бы то ни стало согласовать текст *Горгия* с *Протагором*, где Сократ действительно формулирует гедонистическую концепцию (Prot. 351cd; 353се), тогда как заключить, что Сократ склоняется к гедонизму, исходя из самого *Горгия*, на мой взгляд, было бы совершенно невозможно.

³⁹ VLASTOS G., "Happiness and Virtue in Socrates Moral Theory"... p. 227.

Калликл. Именно.

Сократ. А полезные — это те, что приносят какое-нибудь благо (*ἀγαθόν τι*), плохие — те, что приносят какое-нибудь зло (*κακόν τι*)?

Калликл. Да.

Сократ. Ты имеешь в виду примерно те же удовольствия, какие мы недавно называли, говоря о телесных радостях от еды и питья? Значит, одни из них приносят телу здоровье, силу или какую-нибудь иную добродетель тела и эти удовольствия хороши, а противоположные им плохи (*αἱ μὲν ὑγίαιαν ποιοῦσαι ἐν τῷ σώματι, ἢ ἰσχυρὴν ἢ ἄλλην τινὰ ἀρετὴν τοῦ σώματος, αὗται μὲν ἀγαθαί, αἱ δὲ τὰναντία τούτων κακαί*)?

Калликл. Совершенно верно.

Сократ. Значит, и страдания точно так же — одни хороши, другие скверны?

Калликл. Как же иначе!» (499c 6-е 3)⁴⁰.

Другое не менее показательное место — это 478bd, где Сократ обращается к характеристике врачевания, чтобы продемонстрировать аналогию между ним и судебным искусством, которое, по его мнению, избавляет от душевного зла точно так же, как врачевание — от телесного. Некоторые используемые им при этом формулировки явно предполагают, что он признает существование такого неморального зла, как телесная болезнь, и считает, что оно влияет на счастье и несчастье агента, например:

Т12) «Сократ. А лечиться — приятно, лечение приносит удовольствие?»

Пол. Мне кажется, нет.

Сократ. Но уж во всяком случае оно полезно. Как по-твоему?

Пол. Да.

Сократ. Ведь [тот, кто лечится,] избавляется от большого зла (*Μεγάλου γὰρ κακοῦ ἀπαλλάττεται*) — чтобы вернуть здоровье стоит вытерпеть боль.

Пол. Еще бы!

Сократ. Но тогда ли человек счастливее всего телом (*περὶ οὐκ ἂν εὐδαιμονέστατος*), когда лечится, или когда вовсе не болеет?

⁴⁰ Далее в 500ab Сократ сам соотносит это рассуждение о хороших и плохих удовольствиях с излагавшейся им еще в 464ac концепцией риторики. В этом последнем месте он, в частности, проводил различие между «угодничеством», стремящимся к удовольствию для души и тела, и «искусством», которое заботится о высшем благе (*τὸ βέλτιστον*) как души, так и тела. Конкретные искусства, ставящие своей целью благо тела, — это гимнастика и врачевание (ср. 500b 5).

Пол. Ясно, что когда не болеет...

Сократ. Пойдем дальше. Если есть два [человека], обладающих злом — либо в теле, либо в душе (κακὸν εἶτ' ἐν σώματι εἶτ' ἐν ψυχῇ), — который из них несчастнее (ἀθλιώτερος): тот, кто лечится и избавляется от зла (тоῦ κακοῦ), или другой, который не лечится и все оставляет как было?

Пол. По моему мнению, тот, что не лечится» (478b 7-с 5; d 1-5).

При этом в случае со здоровьем и болезнью текст позволяет объяснить и то, каким образом Сократ мог бы рассматривать их как благо и зло, даже будучи антигедонистом. В 506de он утверждает, что всякое сущее является хорошим благодаря тому, что ему присуща некая «добродетель» (ἀρετή), которая заключается в свойственном каждой вещи особом «порядке» (κόσμος). Как уже отмечалось выше, здесь проявляется изначальное неморальное значение термина ἀρετή, указывающее просто на превосходные качества любого, даже неодушевленного сущего, но в данном случае наличие таких качеств связывается еще и с правильностью и упорядоченностью его внутренней структуры. Даже моральный смысл понятия ἀρετή, т. е. нравственная добродетель, развивается как раз на основе такого рода структурно-онтологической концепции: нравственная добродетель есть порядок, свойственный такому сущему, как душа (504bd; 506de). Но наряду с этим есть также и особый порядок, присущий телу, т. е. здоровье (504bc; 506d), которое с этой точки зрения может квалифицироваться как «добродетель тела» (ἀρετή σώματος) (504c 9; 506d 5; 517e 8-9; ср. выше Т11). Соответственно, и нравственный порок, и телесная болезнь рассматриваются как неправильные и неупорядоченные структурные состояния таких сущих, как душа и тело. Исходя из этого, Сократ вполне мог бы считать болезнь злом не потому, что она приносит субъекту страдания, а исключительно на том основании, что объективно она представляет собой неупорядоченное состояние его тела. И если мы представим себе случай, в котором претерпевание несправедливости повлекло за собой болезнь агента, то Сократ мог бы вполне обоснованно утверждать, что претерпевание несправедливости для этого агента является злом, имея при этом в виду именно неморальное зло, но все же нетождественное страданию. То есть по отношению к такому случаю он вполне мог бы утверждать ТН в форме ТН2б.

Тем не менее, теоретически ТН2б проблематичен, поскольку можно представить себе несправедливое действие, которое не причиняет субъекту объективного неморального зла, хотя и причиняет ему страдание. Скажем, если один агент несправедливо дает другому пощечину, — пример, среди прочего приводимый Сократом в 508de, — это действие может и не причинить ущерба здоровью пострадавшего агента, и вообще не причинить

ему никакого неморального зла, отличного от страдания (как физического, так и психологического). Поскольку антигедонистическая установка не позволяет Сократу рассматривать страдание как зло, возникает вопрос, в каком смысле он вообще мог бы утверждать, что и в данном случае претерпевание несправедливости является злом для агента, имея в виду именно неморальное зло. Кроме того, все свидетельства, которые были приведены выше в пользу «стоического» понимания позиции Сократа (ТЗ-5), сами по себе остаются в силе. Если Сократ действительно думает, что телесная болезнь есть зло, способное повлиять на счастье агента, это вступает в противоречие с его же заявлением, что *все* счастье агента определяется его нравственными достоинствами.

В качестве альтернативного варианта можно допустить, что Сократ утверждает ТН2в, т. е. рассматривает претерпевание несправедливости как зло по той причине, что оно делает страдающего агента морально хуже. Теоретически такой вариант вполне возможен. Некоторые платоновские тексты вполне позволяют интерпретировать понятие несправедливости в смысле причинения другому субъекту морального вреда или способствования его нравственному ухудшению⁴¹. В *Горгии* к такой моралистической интерпретации несправедливости ближе всего 480e – 481b, где Сократ придает выражению «причинять зло» (κακῶς ποιεῖν) значение «причинять моральное зло»⁴². Такое понимание несправедливости само по себе предпола-

⁴¹ Самый очевидный пример — это *Rep.* 335be, где утверждается, что «не дело справедливого человека вредить (βλάπτειν) — ни другу, ни врагу» (335d 11-12), или что «справедливо никому ни в чем не вредить (οὐδὲνα βλάπτειν)» (335e 5), причем эти утверждения делаются на том основании, что «[люди], если им нанесен вред (βλαπτομένους), становятся хуже в отношении человеческой добродетели (εἰς τὴν ἀνθρωπείαν ἀρετὴν χειρόους γίνεσθαι)» (335c 1-2) или, конкретнее, «те из людей, друг мой, кому нанесен вред (βλαπτομένους), обязательно становятся более несправедливыми (ἀνάγκη ἀδικωτέρους γίνεσθαι)» (335c 6-7), а справедливые люди не могут сделать кого-либо несправедливым (335c 14-d 2). Речь здесь, на мой взгляд, идет не о том, что, когда один агент причиняет другому *неморальный* вред, он тем самым способствует еще и его *моральному* ухудшению. Скорее, под «вредом», который можно причинить другому, здесь изначально понимается *исключительно* моральный вред, т. е. ущерб для его добродетели, а справедливость заключается как раз в том, чтобы никому не причинять подобного морального вреда.

⁴² В этом месте Сократ говорит: «А с другой стороны, если надо поступить наоборот — причинить кому-нибудь зло (τινα κακῶς ποιεῖν), врагу или кому-то еще, — если только не в ответ на несправедливость, которую сам потерпел от врага (ведь этого следует остерегаться), но если твой враг несправедливо обидел другого человека, нужно всеми средствами — и словом, и делом добиваться, чтобы он остался безнаказанным и к судье не попал. А коли все-таки попадет, надо подстроить так, чтобы враг твой благополучно избегнул наказания, и если награбил много золота, ничего бы не возвратил, а несправедливо, нечестиво растратил на себя и на

гает, что претерпевать несправедливость значит становиться морально хуже. Вопрос, однако, заключается в том, полагает ли Сократ, что агента делают морально хуже именно те несправедливые действия, которые одновременно причиняют ему страдание или неморальный ущерб⁴³. Такой вывод вполне может быть сделан на основе 476а – 477а, где Сократ обосновывает тезис о том, что несправедливому агенту лучше подвергнуться справедливому наказанию, чем избежать его. Этот тезис базируется на следующих предпосылках: во-первых, Сократ утверждает принцип взаимосвязи модусов у коррелятивов, согласно которому качественные характеристики любого претерпевания всегда должны быть такими же, как качественные характеристики соответствующего ему действия (476d 3-4), и, исходя из этого, доказывает, что, если наказание справедливо, то и претерпевание этого наказания также справедливо, а, следовательно, есть благо для агента, так как все справедливое прекрасно (476b 1-3), а прекрасное, в соответствии с принятым им еще в 475а 2-4 определением, приносит агенту либо удовольствие, что в данном случае невозможно, либо благо; во-вторых, чтобы объяснить, в чем заключается это благо, Сократ допуска-

своих, если же совершил преступление, заслуживающее смертной казни, то чтобы не умер, лучше всего — никогда (пусть живет вечно, оставаясь негодяем!) или во всяком случае прожил как можно дольше, ни в чем не изменившись» (480е 5 – 481b 1). Сократ имеет в виду, что, если справедливое наказание есть благо для несправедливого агента (тезис, выдвинутый им в 472е 4-7; 474b 2-5), так как оно способствует его нравственному исправлению и тем самым счастьем (что обосновывается в 476а – 477с), то помочь такому агенту избежать наказания означает оставить его в его порочном и, стало быть, несчастном состоянии, так что в результате такой образ действий вполне можно рассматривать как причинение зла другому субъекту. Если соотнести это место из *Горгия* с трактовкой несправедливости в *Критоне*, где Сократ утверждает, что «делать людям зло (какὼς ποιεῖν ἀνθρώπους) или нарушать справедливость (ἀδικεῖν) — одно и то же» (49с 7-8), то мы получим как раз то моралистическое понятие несправедливости (совершать несправедливость = причинять другому агенту моральное зло или делать его морально хуже), которое подразумевается в Рер. 335bc (см. предыдущее примеч.). С этой точки зрения можно также допустить, что приведенное место из *Горгия* вовсе не подразумевает, будто Сократ всерьез рекомендует оставлять несправедливых агентов безнаказанными и тем самым причинять им зло. В конечном счете, он рассуждает здесь гипотетически и ставит свои выводы в зависимость от условной конструкции: «если надо... причинить кому-нибудь зло». Но в *Критоне* Сократ вполне однозначно высказывается относительно того, надо ли причинять кому-либо зло: «не должно ни воздавать за несправедливость несправедливостью, ни делать зло кому-либо из людей (какὼς ποιεῖν οὐδένα ἀνθρώπων)» (49с 10-11) (ср. IRWIN T., “Plato: *Gorgias*”... p. 168).

⁴³ Ведь делать другого морально хуже можно и другими, и даже прямо противоположными средствами, т. е. способствуя его удовольствию и неморальному благу.

ет исправительную концепцию наказания, с точки зрения которой благо, получаемое агентом от справедливого наказания, состоит в его нравственном улучшении, т. е. это *моральное* благо (477a 5-8). Исходя из принятых самим Сократом положений, лежащих в основе этой аргументации, можно построить альтернативное рассуждение:

- 1) Все несправедливое постыдно (по противоположности 476b 1-3; ср. 521c 1);
- 2) Постыдно то, что приносит либо страдание, либо зло, либо и то, и другое вместе (согласно определению постыдного в 475a 4-5, представляющему собой противоположность определению прекрасного в 475a 2-4);
- 3) «Всегда, какое действие совершается, такое же в точности и испытывается» (476d 3-4) (принцип взаимосвязи модусов у коррелятов);
- 4) Если тот, кто совершает действие, поступает несправедливо, то тот, кто претерпевает это действие, претерпевает нечто несправедливое (согласно 3);
- 5) Следовательно, тот, кто терпит несправедливость, испытывает нечто постыдное (согласно 1);
- 6) Следовательно, тот, кто терпит несправедливость, испытывает либо страдание, либо зло, либо то и другое вместе (согласно 2).

В принципе на этом этапе рассуждения можно было бы утверждать, что тот, кто подвергается несправедливости, вообще не испытывает никакого зла, а только страдание. Этого было бы достаточно, чтобы объяснить 5), т. е. почему такой субъект испытывает нечто постыдное. Но это противоречит ТН2, так как этот тезис как раз предполагает, что тот, кто терпит несправедливость, все же претерпевает зло, хотя и меньшее, чем тот, кто ее совершает (509c 7). Поэтому Сократ должен был бы принять тезис:

- 7) Тот, кто терпит несправедливость, испытывает нечто постыдное либо потому, что он претерпевает зло, либо потому, что он претерпевает зло и страдание.

Допустим, что верен именно второй вариант, ведь страдание тоже является основанием, чтобы считать что-либо постыдным, но даже в этом случае остается верным, что претерпевание несправедливого действия есть зло для претерпевающего его субъекта, причем — здесь это совершенно очевидно — не в гедонистическом смысле, т. е. не как страдание. И поскольку, исходя из выдвинутой Сократом исправительной концепции наказания, претерпевание справедливого страдания приносит агенту *моральное*

благо, вполне оправданно по аналогии заключить, что претерпевание несправедливого страдания приносит агенту *моральное* зло или делает его нравственно хуже⁴⁴. В этом случае ТН сводится к ТН2в и означает, что и субъект, совершающий несправедливость, и субъект, претерпевающий несправедливость, становятся нравственно хуже и потому несчастнее, но первый — в большей степени, чем второй.

Против ТН2в также есть существенный аргумент. Некоторые высказывания Сократа предполагают, что, по его мнению, агент, претерпевающий несправедливость, не становится в результате нравственно хуже и полностью сохраняет добродетель. Сюда относятся два следующих места:

Т13) «Калликл... Разве тебе не известно, что этот человек, который подражает [тирану], и убьет того, кто не подражает, и лишит его имущества — стоит ему только захотеть?

Сократ. ...он убьет, если захочет, но [сам] будучи дурным — [человека] прекрасного и добродетельного (πονηρός ὢν καλὸν κάγαθὸν ὄντα)»⁴⁵ (511a 5-b 5);

Т14) «Не повторяй в который раз того же самого — что меня убьет любой, кому вздумается! Потому что я тебе снова отвечу: “Дурной [человек убьет] добродетельного” (Πονηρός γέ ὢν ἀγαθὸν ὄντα)» (521b 4-6).

⁴⁴ Возможность такой интерпретации рассматривалась в книге: HAGER F. P., *Die Vernunft und das Problem des Bösen im Rahmen der platonischen Ethik und Metaphysik* (Bern, 1963), S. 53. Хагер пытался избежать схожего вывода с помощью двух аргументов: а) «претерпевающий несправедливость, если он справедлив, не может претерпеть какого-либо вреда, касающегося души, то есть никакого вреда, имеющего значение, но только [вред], касающийся тела и материальных благ» (der Unrechtleidende, wenn er gerecht ist, keinen Schaden an der Seele, sondern nur an Leib und materiellen Gütern, also keinen Schaden von Belang, nehmen kann) — этот аргумент в сущности сводится к тому, что Сократ утверждает ТН2б, а не ТН2в, но, как я попытался показать, принцип взаимосвязи модусов у коррелятов в сочетании с исправительной концепцией наказания должен привести именно к ТН2в; б) «как было показано выше в 466а – 468е, несправедливый не располагает никакой подлинной δύναμις, не может в собственном смысле ничего достичь, так что, собственно, на самом деле совершенно ничего не делает» (wie oben 466а – 468е gezeigt wurde, der Ungerechte über keine wahre δύναμις verfügt, nicht im eigentlichen Sinne etwas bewirken kann, also eigentlich gar nichts wahrhaft tut) — этот аргумент не имеет отношения к проблеме, так как она не связана с заявлениями Сократа в 466а – 468е, которые к тому же вовсе не значили, что агент, совершающий несправедливое антигуманное действие не может добиться вообще ничего, например, причинить зло другому субъекту (они значили, что он не может добиться блага для себя).

⁴⁵ Маркиш перевел πονηρός ὢν καλὸν κάγαθὸν ὄντα: «однако ж негодяй останется негодяем, а его жертва — человеком достойным».

Отсюда вытекает, что Сократ не может утверждать ТН2в — во всяком случае, применительно к добродетельным агентам.

Подытожим ситуацию. Ряд текстов (Т8-10) весьма отчетливо свидетельствует, что Сократ признает злом для агента не только совершение, но и претерпевание несправедливости, и потому может утверждать ТН только в форме ТН2: совершение несправедливости — большее зло, а претерпевание — меньшее зло для агента. Будучи антигедонистом, Сократ не может считать, что это меньшее зло состоит в страдании агента (ТН2а), а допуская, что добродетельный агент не становится нравственно хуже из-за того, что терпит несправедливость (Т13-14), он не может считать, что оно состоит в моральном зле (ТН2в). Остается предположить, что, на его взгляд, претерпевание несправедливости приносит агенту объективное неморальное зло (ТН2б), в пользу чего могут свидетельствовать Т11-12, но и это предположение тоже сопряжено с очевидными трудностями. Если Сократ действительно утверждает ТН2б, то это аргумент в пользу того, чтобы интерпретировать его этическую позицию в «антистоическом» духе, т. е. допускать, что он признает существование неморального зла и его значимость для счастья и несчастья агента. В таком случае все места, свидетельствующие в пользу ТН2б, входят в противоречие с явно «стоическими» по духу местами, где счастье и несчастье агента ставится в зависимость исключительно от его добродетельности или порочности (Т3-5).

Это противоречие усугубится, если рассматривать его в более широком контексте платоновских текстов, где явно присутствует «стоическая» тенденция к отрицанию существования неморального зла вообще. Выше уже цитировалось знаменитое место из *Апологии Сократа*:

Т15 «...если уж что принимать за верное, так это то, что с человеком хорошим не бывает ничего дурного (какὸν οὐδὲν) ни при жизни, ни после смерти и что боги не перестают заботиться о его делах» (41c 9-d 2).

Похожее заявление Сократ делает и в *Государстве*:

Т16 «Стало быть, то же самое надо признать и для справедливого человека, все равно, постигнет ли его нищета, болезни или какое-нибудь другое из кажущихся зол (τῶν δοκοῦντων κακῶν), все это в конце концов будет ему во благо (ἀγαθόν τι) при жизни или после смерти» (613a 4-7).

Мало того, что в Т16 неморальное зло признается «мнимым» или «кажущимся», т. е. Сократ не может утверждать ТН2аб; выражение какὸν οὐδὲν в Т15 не допускает и того, что претерпевание несправедливости может принести добродетельному агенту моральное зло (ср. Т13-14), а в таком случае Сократ не может утверждать и ТН2в. В такой ситуации Сократ

мог бы утверждать ТН только в форме ТН1: совершение несправедливости — зло для агента, а претерпевание несправедливости — нет. Но это был бы «стоический» по духу тезис.

В тексте *Горгия* можно встретить следующие слова Сократа:

Т17) «И пусть другие презирают тебя, считая глупцом, пусть оскорбляют, если вздумается, пусть даже бьют, клянусь Зевсом, переноси спокойно и позор, и побои: с тобою ничего не случится ужасного, если ты поистине достойный человек и предан добродетели (οὐδὲν γὰρ δεινὸν λείπει, ἔὰν τῷ ὄντι ἦς καλὸς κάγαθός, ἀσκόων ἀρετῆν)» (527c 6-d 2).

Формально говоря, Сократ здесь не утверждает, что несправедливое страдание вообще не является злом (κακόν) для того, кто его испытывает, но общий смысл этого высказывания явно близок по духу Т15-16 (οὐδὲν δεινὸν в Т17 представляет собой приблизительную аналогию κακόν οὐδὲν в Т15).

Я думаю, что «стоическая» тенденция, представленная в таких текстах, как Т15-17, имеет для мысли Платона большое значение. В тексте *Горгия* она может быть удачно согласована с Т3-5, где счастье редуцируется к добродетели, но вступает в противоречие с Т8-10, где признается, что претерпевание несправедливости — зло для агента, а также с Т11-12, где допускается существование неморального зла для тела. Если сформулировать это иначе, Т3-5, а также Т15-17 свидетельствуют в пользу ТН1, т. е. «стоической» интерпретации позиции Сократа, а Т8-12 — в пользу ТН2(б), то есть «антистоической» интерпретации. Из всего этого, на мой взгляд, надо сделать вывод, что ТН не имеет внятного рационального смысла, а в трактовке проблемы неморального блага и зла этическая концепция, защищаемая Сократом в *Горгии*, является непоследовательной. И мне представляется, что эта непоследовательность может быть результатом непродуманности, а не какого-то концептуального замысла, т. е. что, характеризуя претерпевание несправедливости как *меньшее* зло по сравнению с совершением несправедливости, Платон (во всяком случае — на этом этапе) не учел возникающего в результате потенциального противоречия с весьма важным для него представлением, что добродетельный человек не может претерпеть вообще *никакого* зла.

А. А. ГЛУХОВ

ПОСТАНОВКА ПРОБЛЕМЫ СПРАВЕДЛИВОСТИ В «ГОСУДАРСТВЕ» ПЛАТОНА

Данная статья — часть большого исследования по интерпретации политической логики Платона. Возможно, некоторые аргументы и термины, не получают в рамках статьи достаточного прояснения. Однако цель публикации, тем не менее, может быть достигнута, поскольку она заключается в том, чтобы засвидетельствовать исключительное своеобразие вопроса о справедливости, который ставится в I – II книгах *Государства* Платона.

«Государство» — это *суверенная политическая речь, решающая проблему справедливой политической репрезентации, на основании предварительного испытания суверенности, в ходе которого выявляется естественная структура политического многообразия*. Испытание философской свободы производится во всех доступных эллинам политических логиках. Платон не сравнивает между собой различные «конституции», но выделяет доминирующие способы мышления о политической справедливости, которые находят свое выражение в законах полисов и действиях людей. Эти логики «режима настоящего» классической эпохи представляются в I книге и подвергаются радикальному переосмыслению, проверке на истинность, с участием «нового поколения» политиков в начале II книги. Радикализация актуальных логик политического мышления позволяет установить их пределы и способы их преодоления. Собеседники Сократа в I книге берут слово в самый выгодный момент для представления своей логики в парресиастической форме *тезиса* о справедливости и умолкают, когда их логос больше не приносит диалогического успеха. Во всех логиках таким образом выделяются моменты интенсивной насыщенности и нейтральности, выявляются их «естественные» пределы и оси трансгрессивного развития, с использованием которых впоследствии выписывается распределительная схема суверенного логоса «второго наброска» справедливого полиса.

Первая книга *Государства* по форме и содержанию отличается от последующих. Основные собеседники Сократа по I книге не принимают заметного участия в последующем диалоге с Главконом и Адимантом; рассуждения носят предварительный, если не намеренно «апоретический»

характер. Исследователи указывают на параллели этого текста с *Горгием*: повторяется ведущий вопрос (что лучше быть справедливым или быть несправедливым?), воспроизводятся некоторые аргументы, линии поведения Калликла и Фрасимаха дублируются: оба эмоционально вторгаются в чужой разговор, но затем самоустраиваются из беседы.

Вступительная сцена символична. Сократ с Главконом приходят (буквально — «спускаются») в Пирей помолиться богине и посмотреть на религиозные торжества. Божество новое для афинян — Бендида¹, ее чествование необычно. Размышления о новизне и переменах уместны в Пирее, афинском порту, открытом морской стихии и полном приезжих². Насмотревшись на торжественные процессии, участниками которых были как местные жители, так и фракийцы, Сократ и Главкон собираются вернуться («подняться») в Афины. Их догоняют Полемарх, Адимант и Никерат. Происходит обмен репликами, в шуточной форме иллюстрирующий борьбу слова и силы³. Физическое преимущество догнавших отменяет прения. Любые слова бессильны. Сократ и Главкон *вынуждены* остаться в Пирее: им обещаны зрелища и ужин. Вместо этого всех ждет долгая беседа о справедливости — слово в итоге берет свое. Спуск (*κατάβασις*) в Пирей, в атмосферу праздника, в стихию моря, а также ночная беседа — это выразительные литературные образы, волнующие воображение интерпретаторов⁴. Здесь усматривают сходство с возвращением в мир теней, которое предстоит философу в символе пещеры⁵.

В I книге у Сократа три основных собеседника, представляющие разные возрастные и социальные позиции. Кефал передает божественный взгляд на справедливость, для которого человеческие дела не имеют значимости, поэтому единственный способ быть справедливым — отдавать должное и ничего не менять. Полемарх апеллирует к панэллинской евномической идеологии, вдохновлявшей колонистов и опиравшейся на авторитет сильной личности, способной поддерживать политическое равновесие. Фрасимах не дает беседе избежать соприкосновения с грубой правдой

¹ Имя богини прямо не названо, в конце I книги называется праздник — Бендидии. Афиняне отождествляли фракийскую Бендиду с Артемидой.

² OBER J., *Political Dissent in Democratic Athens: Intellectual Critics of Popular Rule* (Princeton: Princeton University Press, 1998), p. 215.

³ «Это образцовая ситуация в отношениях философа и города» (BLOOM A., *The Republic of Plato* [Basic Books, 1991], p. 310).

⁴ Та или иная интерпретация символизма вступительной сцены есть почти в каждой работе о *Государстве*. См., напр.: BARACCHI C., *Of myth, life, and war in Plato's Republic* (Indiana University Press, 2002), p. 41; BERNARDETE S., *Socrates' Second Sailing* (University of Chicago Press, 1989), p. 9-11.

⁵ MILLER M., "Beginning the *Longer Way*", *The Cambridge companion to Plato's Republic*, ed. by G. FERRARI (Cambridge University Press, 2007), p. 317, 334.

«реальной политики». Никто из этих участников не обладает правами афинского гражданина, хотя метеки Кефал и Полемарх проживают в пригороде Афин. После разговора с Сократом Кефал остается при своем мнении, а Полемарх и Фрасимах модифицируют свои высказывания. В результате количество тезисов увеличивается, взгляд на политическую проблематику расширяется. Складывается общеэллинское аргументативное пространство обсуждения проблематики справедливости. Важные для афинян положения озвучивают в начале II книги Главкон и Адимант.

Кефал

Отец хозяина дома, Кефал, стоящий «на пороге старости», непоколебимо уверен, что справедливость определяется как устранение совершенных в течение жизни несправедливостей. Его взгляд прост и почти расчетлив: недаром он признает, что большое значение для справедливости имеет обладание богатством (331b). Однако эта расчетливость далека от цинизма деловых людей. Кефал не сам нажил свое богатство, деньги не имеют над ним магической власти. То же относится и к эротическому влечению. С высоты прожитых лет Кефал ощущает «избавление от многих неистовствующих владык» (329d). Его суждение о справедливости выносится в состоянии «полнейшего покоя и освобождения». Именно поэтому оно имеет радикально простую форму: Кефал готовится оставить мир смертных ровно таким, каким этот мир был до его рождения. *Справедливость в том, чтобы отдавать должное.* Кефал не берется судить о том, как еще можно заглаживать несправедливость. Ведь для этого нужно снова увлечься мирскими делами, опять соприкоснуться с властью «неистовствующих владык». Только тогда можно взвешивать цену отдельных поступков, сравнивать их между собой. Поэтому справедливость Кефала благочестива: она *отменяет все измененное* человеком. Не надо никаких сравнений, предпочтений и перестановок, нужно все просто вернуть на место. Это справедливость с нулевой суммой жизненных успехов, ничтожных с божественной точки зрения. Кефал довольствуется тем, что оставляет своим детям немногим большее наследство, чем досталось ему самому.

Проблема справедливости в мире, где бессильны «неистовствующие владыки» (человеческие желания), решается примитивно, хотя и нетривиально. Для решения требуется «поворот души» (στρέφειν τὴν ψυχήν), страх и раздумье (δέος καὶ φροντίς) перед лицом смерти (330de). Позиция Кефала устанавливает границу справедливости в отношениях между человеческим и божественным. Кефал оставляет роль собеседника Сократа «в наследство» сыну Полемарху, но сказанное благочестивым старцем не предается забвению. Горизонт божественной справедливости остается значимым в

Государств» вплоть до финального мифа⁶. Но пока беседа переходит в логическое пространство человеческого мира, где желания обладают великой властью над людьми.

Полемарх

Молодой Полемарх (ему около 30 лет) становится наследником, «клерономом», отцовского тезиса о справедливости. Если ориентиром Кефалу служит религиозное благочестие, то для Полемарха авторитетом является поэт Симонид (а также другие известные личности эпохи «мудрых и славных людей», например, Биант и Питтак, 335e – 336a). Ниже, когда собеседники соглашались отказаться от первоначального тезиса о справедливости, Сократ предлагает приписать его авторство не мудрецам и поэтам (уважаемым Полемархом), а людям вроде коринфского тирана Периандра (которого Платон не считал мудрецом), македонского царя Пердикки, персидского царя Ксеркса или коррумпированного афинского богача Исмения, «воображающего себя могущественным человеком». Сравнение этим имен, эпох и социальных ролей показывает, что Полемарх, метек и колонист, политический деятель, активность которого реализуется за пределами Афин, понимает справедливость в духе древней евномии, регулирующей общезлнинское пространство. В отличие от благочестивого и простого расчета, которым пользуется Кефал, евномия предполагает поиск точки равновесия человеческих желаний. Постое устранение любых изменений не требует различения изменений между собой, но поиск равновесия предполагает дифференциацию желаний и элементарное различие контекстов. Евномия солоновского образца структурно сходна с принципом классической колонизации: основополагающее политическое решение в обоих

⁶ По мнению Аннас Платон злонамеренно изображает Кефала ограниченным и самодовольным человеком (ANNAS J., *An introduction to Plato's Republic* [Clarendon Press, 19810, p. 19). Но нет никаких исторических фактов, которые объясняют подобную прихоть автора. Напротив, Кефал показан достаточно скромным человеком, если учесть, что он один из богатейших людей в столице морской империи. Платону интересны различные типы доминантных рассуждений о справедливости, которые заведомо несоизмеримы между собой, поэтому нет никакого смысла в том, чтобы судить о личных качествах Кефала с позиций людей, отличающихся «более широким взглядом» на вещи. Кроме того, Аннас не различает между собой позиции Кефала и Полемарха, а их обе от взглядов «среднего человека» на справедливость (*Ibidem*, p. 21). В таком смещении теряется главное: справедливость связана с определенной инстанцией своего утверждения. Взгляд «среднего человека» на справедливость политически ничтожен, поскольку у «среднего человека» нет возможности сделать свое мнение о справедливости законом для других (если только речь не идет о «среднем человеке» как типичном представителе правящего политического класса, но здесь стоит вспомнить о том, что Кефал и Полемарх метеки, лишенные афинского гражданства).

случаях принимается сильной личностью, ойкистом, тираном или мудрецом, не имеющим наследственной гарантии своей власти. Этот человек одинок, противопоставлен полису и утверждает свой авторитет только тем, что способен быть исключительной точкой равновесия групповых интересов и благодаря этому сохранять мир в полисе. «Имперская» афинская колонизация в V в., в рамках которой произошло основание Фурий, была иной, поскольку внутриволисийный баланс сдвигался в пользу внешней силы — Афин. Но в итоге афинское вмешательство привело к неудаче: колонисты были изгнаны. Поэтому вопрос о возврате к евномическому типу мышления актуален для Полемарха, да и его собеседников, которым также предстоит основать полис «в речах». Политический инструмент евномического политика — это общезначимое изречение. Полемарх цитирует Симонида, потому что связан долгом «верить ему» (χρῆ Σιμωνίδῃ πισθεσθαι). Долг веры, направляющий речь Кефала, совершенно иного рода. Несмотря на близость цитаты поэта к смыслу слов Кефала, в логику справедливости вкрадывается пропорция, основанная на контрадикторных различиях и балансе бинарных оппозиций: друзья и враги, здравомыслие и безумие. Подобные различия несущественны для благочестивого старца, но имеют важнейшее значение для евномического политика. Тезис о том, что справедливость значит отдавать должное, приобретает совершенно новое звучание. Завещанное Полемарху наследство оказывается невозможно сохранить даже в речи.

По словам Полемарха вернуть одолженное оружие здравомыслящему человеку справедливо, тогда как безумному — несправедливо. Справедливо делать друзьям добро, а врагам причинять зло (332b). Сократ возражает, что определение Симонида «смутное и поэтическое». Вспомним, что критиком евномического логоса был Пифагор, и в том, как Сократ критикует определение Симонида, можно усмотреть элементы пифагорейской политической логики. Действительно, бинарные оппозиции, собранные в *пропорцию*, можно интерпретировать не только как утверждение баланса, но и как сегментацию.

Справедливо — вернуть оружие разумному — делать добро другу

Несправедливо — вернуть оружие безумному — причинять зло другу

Сегментация / Специализация

Причем, чем больше оппозиций представлено в пропорциональной евномической серии, тем показательнее ее экстенсивная мощь, но тем более очевидна случайная природа достигнутого политического равновесия. Контрадикторные различия в парах друг / враг, здравомыслящий / безумный, уступают в силе различиям между самими парами. Возникает *специа-*

лизация. Это важнейший поворот в беседе, значение которого выходит далеко за рамки дискуссии Сократа и Полемарха⁷. С точки зрения аналитической логики, происходит подмена тезиса, но, с точки зрения политики, происходит ожидаемая переинтерпретация тезиса в условиях смены власти. Если первое нелегально, то второе неизбежно⁸. Сократ действительно обманывает Полемарха, как *всегда делает мастер* в своем искусстве, но этот обман политически значим: он показывает, что Полемарх не владеет своей логикой, поскольку позволяет собеседнику незаметно взять контроль над своим рассуждением о справедливости.

Сократ *повторяет* тезис Симонида-Полемарха: «справедливо делать друзьям добро, а врагам причинять зло» (332d), но наследования логики через повторение тезиса *вновь* демонстративно не происходит: Сократа интересует теперь не *пропорциональная сочетаемость* отношений типа здоровый / больной, но сегменты социальной реальности, *конституируемые* каждым из этих отношений. Терминологически это означает переход от понимания справедливого как должного (*ὀφειλόμενον*) богу или некоторой центральной инстанции власти к справедливому как надлежащему (*πρωτόκρον*) некоторому сегменту человеческого бытия (332c). Надлежащее основывается на связях внутри своего сегмента реальности (здоровье, дружба). Совокупность связей должна подходить (*πρωτόκριν*) каждому сегменту в отдельности. Но властью над совокупностью связей в каждом сегменте обладает особый специалист, владеющий искусством (*τέχνη*) причинения соответствующих изменений. Вместо одинокого евномического суверена, владевшего универсальным логосом изречения, возникает множество региональных суверенов, разговаривающих на специальных технических языках. С их точки зрения, евномическая справедливость «бывает полезной лишь при бесполезности» (333e). Справедливость же, обнаруживаемая в специальных случаях, неотличима от несправедливости, поскольку власть каждый раз принадлежит специалисту. Искусство (*τέχνη*) можно использовать как на пользу, так и во вред. Владеющий искусством в сфере своей специализации не отличим от вора просто потому, что непрофессио-

⁷ Аннас просто считает аргументацию Сократа ошибочной. Полемарх не дал повода к специализации доменов бытия. На взгляд этого комментатора, происходит логический подлог: «Самый первый аргумент в книге оказывается одновременно неверным и неэффективным» (ANNAS, *op. cit.*, p. 24.). Кроме того, можно показать, что предлагаемая Деррида в *Фармации Платона* деконструкция платонизма слепа к подобным поворотам платонической логики.

⁸ Гатри удачно замечает о «диалектике в самой грубой форме», что предвосхищает вторжение в диалог Фрасимаха, воплощенной грубости. За логическим насилием следует политическое. (Ср. GUTHRIE W. K. C., *A History of Greek Philosophy*, vols. 1 – 6 [Cambridge University Press, 1962–1981], vol. 4, p. 439–441).

налы не имеют шансов его контролировать. Не даром Гераклит называет Пифагора мошенником. «Справедливый — это вор», — заключает Сократ и вспоминает гомеровского Автолика, превосходившего всех вороватостью и заклинаниями (334b). (Автолик — дед «многообразного» Одиссея, с которым древние сравнивали Пифагора).

Собеседники *в третий раз* возвращаются к тезису «справедливо делать друзьям добро, а врагам причинять зло» (334b). Сократ видит новый повод для критики, вводимый с помощью различения между мнением и истиной: друг может казаться другом, но быть плохим человеком, то есть по сути врагом, и наоборот. Стоит только допустить это различие (334c), как тезис Симонида-Полемарха становится абсурдным. Поэтому Полемарх объявляет запрет на логику, в которой «друг» и «настоящий друг» различимы (334e). Если «друг» обозначить логической переменной А, то требование Полемарха равносильно введению *закона* тождества: А не может быть не-А, А всегда А. Сократ не оспаривает право Полемарха своевольно устанавливать тот или иной *логический режим*. Но Полемарх не осознает, что апеллируя к логике, он вторгается в область специализации Сократа. Сократ владеет диалектическим искусством, ему не составляет никакого труда «обмануть» своего собеседника.

Тезис о справедливости состоит из двух частей, одна из которых представляет собой отрицание другой. Но какого рода это отрицание? Отрицанию подвергаются переменные величины «друг» и «добро»:

не «друг» = «враг», не «добро» = «зло».

Двойное отрицание равносильно утверждению, поэтому:

«делать друзьям добро» = «причинять врагам зло» = «справедливо».

В этой формуле «справедливость» всего лишь абстрактный символ равенства отношений, гарантия сохранения пропорции. Поэтому с согласия Полемарха Сократ придает справедливости, на первый взгляд, всего лишь некоторое положительное толкование: справедливость — это добродетель человека (ή δικαιοσύνη ἀνθρώπου ἀρετή, 335c). Фундаментальное и проблематичное соотнесение справедливости и добродетели, находящееся в центре не только платоновской, но и аристотелевской политической логики, пока кажется голословной сентенцией. Действительно, с попустительства Полемарха Сократ приходит к чисто риторическому решению политической проблемы. Сначала он сегментирует указанную пропорцию: «делать добро» и «причинять зло» трактуются уже не как отрицание друг друга, но как несоотносимые действия. Затем выстраивается новая пропорция, в основе которой не «справедливость» (ставшая отдельной областью специализации), а «достоинство/качество»: как музыкант не способен ли-

шать человека качества музыкальности и делать немusикальным, так и справедливый не способен делать человека несправедливым, причиняя ему несправедливость, поскольку это дело иного специалиста — «несправедливого» (335d). Сделав «справедливое» областью специализации, можно теперь спокойно обратиться к вопросу о справедливости (336a), определению которой воспрепятствовало вмешательство Полемарха (331d).

Фрасимах

Но в разговор вторгается Фрасимах. Композиция диалога, происходящего в доме Полемарха, напоминает схему *Горгия*, где вслед за Горгием и Полом на «сцене» появляется подлинный соперник Сократа — Калликл (*Горгий* 481b). В отличие от Калликла, о котором ничего неизвестно, Фрасимах — реальный политический деятель, известный оратор, софист и дипломат, от успехов которого зависела судьба родного полиса Халкедона. Вторжение Фрасимаха в разговор, который принимает все более абстрактное звучание, символизирует столкновение политической теории с грубой правдой «реальной политики», в которой важными факторами являются эмоция и агрессия. Фрасимах — яростный «дикий зверь» (336b), в конце концов «укрошаемый» Сократом (354ab)⁹. Но следует помнить о том, что Сократ — афинянин, который рассуждает о справедливости в диалектической игре с процветающим метеком Полемархом в то время, когда жители Халкедона терпят несправедливость под властью Афин. Вероятно, неслучайно автор вкладывает в уста Фрасимаха слова о том, что самый превосходный полис (очевидно, Афины) может в особенности быть наиболее совершенным в своей несправедливости, то есть несправедливым образом держать в рабстве другие полисы (351b). Негодование Фрасимаха не просто «недостаток учтивости» или реакция «обыденного ума» (как считает Штраус)¹⁰. Напротив, Фрасимах имеет все резоны сказать, что «собеседники строят из себя простачков», «играют в поддавки», что их диалог бессилён. Без постоянного риска вторжения грубой силы, разговор о политике

⁹ Аннас не скрывает недоумение по поводу образа Фрасимаха у Платона. С одной стороны, ей очевидно, что Платон изображает Фрасимаха крайне нелюбезно, чтобы вызывать у публики отвращение к халкедонцу. С другой стороны, если Фрасимах — основной соперник Сократа в диалоге, то негативная трактовка его литературного образа граничит с интеллектуальной нечистоплотностью. (ANNAS, *op. cit.*, p. 35-36). Но любой протагонист «реальной политики» кажется грубым в сравнении с отвлеченными теоретиками. Грубость в данном случае — свойство роли, а не ее исполнителя. Более того, грубость чистого напора и насилия никак не может свидетельствовать против Фрасимаха и ослаблять его позицию в диалоге, поскольку речь идет о проблемах политической реальности, где сила обладает несомненным приоритетом.

¹⁰ STRAUSS L., *The City and Man* (The University of Chicago Press, 1978), p. 74-75.

становится «чепухой» (336с), ведь пространство политического мышления конституируется не только логикой, но и силой. Фрасимах дает слово всему тому, что не называется прямо, но имеется в виду автором, который выбрал для диалога именно это место и данный состав участников. Сцена беседы о справедливости полна скрытым насилием. Дом Полемарха будет разграблен. Самого Полемарха, как и Сократа, заставят выпить цикуту. В обоих случаях будет совершена несправедливость. Но на что ориентироваться ищущему справедливости, если Полемарха казнят без суда тираны, а Сократа — по суду именно те, кто противостоял тиранам?

Агрессивное вторжение Фрасимаха в беседу лишь намекает на то, что случится в будущем. Когда наступит насилие, слова бесполезны не меньше, чем сила, проявленная в логическом диспуте. Но до тех пор сохраняется возможность политического логоса, то есть логики, принимающей в расчет силу. Фрасимах в конечном счете оказывается не столь уж большим «ненавистником речей» (Штраус), поскольку предлагает продолжить разговор, но так, чтобы не было сомнения в том, что разговор о политике всегда поляризован и не может ограничиться нейтральным теоретизированием. Сократ продолжает свое исследование, но отныне Фрасимах правитель речи. Он демонстрирует свою власть и приказывает Сократу отвечать, а не задавать вопросы (336с). Сократ поставлен в невыгодное положение. Можно ли дать определение справедливости, испытывая несправедливость? Сократ не приводит сразу неотразимого аргумента. Подчиненная (реактивная) логика не способна быть успешной. Он применяет иной прием: не логический, а политический. Сократ пользуется политикой, характерной для *диалога*, разговора двух людей, то есть апеллирует к тому, что Фрасимах все-таки заинтересован в том, чтобы сохранить такого рода политическое пространство. Происходит борьба характеров:

«Ошеломленный словами Фрасимаха, я [т. е. Сократ] взглянул на него с испугом, и мне кажется, что, не взгляни я на него прежде, чем он на меня, я бы просто онемел; теперь же, когда наша беседа привела его в ярость, я взглянул на него первым, так что оказался в состоянии отвечать ему ...» (336de).

В диалоге, в столкновении один на один, политику определяет личный этос. Сократ принимает вызов со стороны силы и показывает, что сила бывает разной. Власть дружбы («Ты только подумай, мой друг!», 336е) или власть тщеславия в итоге заставляет Фрасимаха отказаться от тирании над дружеской беседой. Он еще строит из себя господина речи, изобретая наказания Сократу за невыполнение приказа, но правила уже изменились по воле Сократа. Теперь Фрасимах не требует ответа, но приводит свое определение справедливости:

Справедливость — это полезное *сильнейшему* (εἶναι τὸ δίκαιον τὸ τοῦ κρείττονος συμφέρον, 338c).

Этот тезис Фрасимаха Штраус ставит в центр всего диалога¹¹, в *Законах* это положение включается в перечень «аксиом власти» (714ce). Действительно, хотя формально диалог с Фрасимахом заканчивается в I книге, благодаря вмешательству этого персонажа рассуждение впервые приобретает по-настоящему политический характер, а предложенный тезис представляет политическую проблематику эпохи в легко узнаваемой форме. Правда, для этого требуется уточняющая интерпретация. Фрасимах называет сильнейшим власть, «начало» (ἀρχή), а полезным для власти — законы (νόμοι): полезное себе каждая власть устанавливает в виде законов (338e). Продолжая аналогию с *Горгием*, можно увидеть в тезисе Фрасимаха вариант тезиса Калликла, противопоставляющего сильную личность законам и режиму власти толпы, то есть афинского демократического большинства (*Горгий* 492bc). В обоих случаях выходит, что справедливое — это законы, установленные афинской властью. Однако между тезисами Калликла и Фрасимаха есть существенные различия¹². Ситуация в *Горгии* асимметрична: здесь власть над речью принадлежит демосу (это подчеркивается даже указанием на имя фаворита Калликла — *Демоса*, 481e), поэтому Калликл утверждает различия по линии закон/природа: демократическому «справедливому по закону» он противопоставляет тираническое «справедливое по природе». Фрасимах не связан афинскими реалиями, его тезис претендует на универсальность, он применим в равной мере к демократии, тирании или аристократии (338dc). Тираник также использует законы себе на пользу, как и демократия. (С точки зрения халкедонца, различия между этими режимами незначительны: афинская демократия действует тиранически по отношению к его полису). В отличие от *Горгии*, где законам противопоставлялась природа, в I книге *Государства* законы рассматриваются в паре властью-началом. Если закон и природа в *Горгии* состояются между собой и уравниваются этим соперничеством, то в I книге *Государства* законы занимают по отношению к властичначалу подчиненное положение, они — инструменты власти. Поэтому в центре внимания оказывается сама власть как *суверенная аномалия*, ставящая логику законов себе на службу.

¹¹ В том числе (но не исключительно) по формальным причинам, ведь диалог разбивается на три части согласно группировке собеседников Сократа: (1) Отец и сын, Кефал и Полемарх; (2) Фрасимах; (3) братья, Главкон и Адимант. (STRAUSS, *op. cit.*, p. 73-74).

¹² См. анализ различий между позициями Фрасимаха и Калликла в статье: WEISS R., "Wise Guys and Smart Alecks in Republic 1 and 2", *The Cambridge companion to Plato's Republic*, ed. by G. FERRARI (Cambridge University Press, 2007), p. 94 f. См. также: ANNAS, *op. cit.*, p. 37.

К тезису Симонида-Полемарха «справедливое — полезное» Фрасимах прибавляет одно слово — «сильнейшему». Фрасимах и Сократ расходятся в оценке этой прибавки. Фрасимах считает ее исключительно важной (339b). Сильнейший (κρείττων) властвует, опираясь на силу. С помощью этой прибавки эксплицируется сильная позиция, присущая всякой политической логике, отличающая ее от чистого логицизма. Сократ возражает, но он не против того, что сила должна учитываться в рассуждении о политике. Он просто считает прибавку излишней: ведь сильнейший властвует, опираясь на знание, умение и искусство. Правитель сведущ в искусстве управления, он специалист в ряду других специалистов. Этот ход мысли уже обсуждался в беседе с Полемархом. И в случае Фрасимаха критика Сократа сводится к демонстрации того, что сила правителя — в некотором знании и искусстве. Действительно, власти могут ошибаться, тогда их приказы наносят им вред (339c). Но Фрасимах — сам искусный оратор, ему знакома сила искусства, он не отрицает ее вообще, но делает акцент на суверенной силе правителя, на его способности к самоутверждению, а не на искусстве. Понимая искусство прежде всего как силу, Фрасимах возражает Сократу, что тот не способен пересилить его своей речью (βιάσασθαι τῷ λόγῳ, 341b). *Сильнейший непогрешим* (340c) — для Фрасимаха это тавтология¹³.

Возникает пропорция: врач искусен и безошибочен в лечении, правитель — в правлении и т. д. Сократ вновь сегментирует предложенную пропорцию, чтобы перестроить ее по-своему. Специализация бытия, рассмотрение отдельных областей знания, позволяет «забыть» о правителе в политическом смысле. Фрасимах говорит, что сила равна мастерству. Сократ переворачивает это тождество и заключает, что «всякое искусство — это власть и сила в той области, где оно применяется» (ἄρχουσί γε αἱ τέχναι καὶ κρατοῦσιν ἐκεῖνου οὐτέρ ἐῖσιν τέχναι, 342c). Политический домен, подчиненный единому правителю, вновь, как и в беседе с Полемархом, рассыпается на множество сфер компетенции частных властелинов-специалистов, обзаянных своей силой исключительно своему искусству. Возможно, Фрасимах согласился бы с этим, но Сократ делает следующий шаг: он деперсонифицирует власть. Искусство и есть власть-начало. Но, поскольку искусство совершенно и бескорыстно, оно озабочено не собой, а

¹³ Это совершенно типологическое утверждение в логиках различия, в логике репрезентации оказывается «контр-интуитивным» (ANNAS, *op. cit.*, p. 43), поскольку постоянный статус врача определяется не правильностью или ошибочностью его действий в конкретном случае, а внешним режимом профессионального признания, сертифицировавшим его деятельность. Ошибка может повлиять на сохранение профессионального статуса лишь опосредованно, с темпоральным разрывом, необходимым для подключения внешней инстанции.

тем, что ему подчинено. Выстраивается новая пропорция: всякое искусство заботится о полезном не сильнейшему, а слабейшему, которым оно руководит (342се). Это высказывание парадоксально, но в нем совершенно не определено, что значит «полезное». Сократ эксплицитно отличает его от «выгодного». В любом случае это скорее вызов Фрасимаху, чем решение проблемы: ведь искусственность и ловкость можно использовать и во вред, как это было в упоминавшемся выше случае Автолика.

Длинная ответная речь Фрасимаха, в которой правители сравниваются с пастырями (343b – 344d), уводит беседу в сторону от определения справедливости (о чем Сократ сожалеет в конце I книги). Содержание речи связано с исходным тезисом Фрасимаха, но вместо определения справедливости на суд выносится альтернативный вопрос: что выгоднее быть справедливым или несправедливым? Пастухи, хотя и заботятся о скоте, но лишь для собственной пользы. То же относится и к правителям, устанавливающим для подданных «справедливые законы». Справедливое — это всегда «чужое благо» (ἀλλότριον ἀγαθόν), тогда как несправедливое — это «свое благо» (οἰκεῖον ἀγαθόν, 343с). Достаточным ответом на это утверждение Фрасимаха станет только итоговое определение справедливости в IV книге (433с). Определение, которое там предложит Сократ, не опровергает данное утверждение, но скорее включает его в себя. Но для этого придется решить проблему справедливости, которая состоит в том, что полная несправедливость кажется выгоднее справедливости: по словам Фрасимаха, в несправедливости больше силы, свободы и властности (ἰσχυρότερον καὶ ἐλευθεριώτερον καὶ δεσποτικώτερον, 344с). В I книге Сократ не дает удовлетворительного решения этой проблемы. За это в начале II книги его критикуют Главкон и Адимант, которые и ставят проблему справедливости в самой радикальной форме.

В I книге Сократ одерживает риторическую, а не философскую победу над Фрасимахом. Поскольку производится сравнение образов жизни, Сократ возвращает деперсонифицированной власти фигуру правителя. Совершенное искусство не ищет полезного себе, а подлинный правитель не видит выгоды в правлении. Заставить принимать участие в правлении, то есть заботиться о подданных, его могут заставить либо награды, либо наказание. Но худшее наказание — терпеть власть худших. Вот почему, а не ради собственной выгоды, порядочные люди (ἐπιεικεῖς, 347с) стремятся к власти. Получается парадоксальный вывод, из которого следует, что тезис Фрасимаха неверен¹⁴. Если искусство уже совершенно, его знаток в отличие от несправедливого человека никогда не претендует на большее,

¹⁴ Текст 345с – 347ε скорее продолжает рассуждение о тезисе Фрасимаха, прерванное в 343а, чем отвечает на его речь. Но после этого происходит возврат к альтернативе, ставшей темой речи.

поэтому несправедливый — невежда и недостойный (350с). Справедливость вызывает единодушие и дружбу, поэтому справедливые более способны к совместным действиям (351d). (Это один из базовых принципов афинской демократической идеологии¹⁵). Справедливые — друзья богам (352b). Наконец, справедливый человек — счастлив, а несправедливый — жалок (354а).

Окончание I книги после речи Фрасимаха лишено интересных аргументов со стороны собеседника Сократа. Да и предшествующая длинная речь лишь иначе артикулирует главный тезис. Фрасимаху нечего добавить к своему главному тезису, он пытается выйти из разговора всякий раз, как только убеждается, что тезис встречает сопротивление. Это не значит, что тезис бессилён, напротив, в нём нет ничего, кроме чистого насилия, с этим связана трудность его логического развития. Фрасимах недоумевает: «Как же тебя убедить?.. Не впихнуть же мои взгляды в твою душу!» (345b). Такое убеждение граничит с насилием. Но в этом-то и суть тезиса. Не имея возможности прибегнуть к насилию в дружеской беседе, Фрасимах лишен способа отстоять свой тезис. В итоге он вынужден повторять сказанное. Но, несмотря на внешний триумф Сократа, спор с Фрасимахом заканчивается ничьей, ведь, если не давать слова силе, политическая дискуссия редуцируется до упражнения в логике¹⁶. Итоговая ничья утверждает равновесие власти-начала и искусства-знания-техники. Власть предполагает искусство в удержании власти, а подлинное искусство — полное владение своей областью. Фрасимах понимает власть как дело правителя, Сократ — как дело знания. В основу политической логики Каллиполиса будут положены оба понимания власти.

Штраус видит в позиции Фрасимаха «легальный позитивизм» (Аннас: «конвенционализм»)¹⁷, заключающийся в отождествлении справедливого и легального. Справедливость и закон существуют лишь для подданных, правители же вольны обходиться без закона и справедливости, они — «су-

¹⁵ См. OBER, *op. cit.*, p. 218, где проводится параллель с речью Перикла у Фукидида.

¹⁶ ANNAS, *op. cit.*, p. 56: невозможно согласиться с абстрактной аргументацией Сократа.

¹⁷ Аннас вынуждена полагать, что Фрасимах последовательно представляет сразу два взгляда на справедливость: 1) справедливость есть подчинение локальным законам («конвенционализм»); 2) справедливость нежелательна, ведь несправедливость — благо («нимморализм», «нищеанство»). В репрезентантной логике данного комментатора эти два взгляда плохо совместимы, поскольку в первом случае справедливость условна и лишена объективной значимости, присущей ей во втором (ANNAS, *op. cit.*, p. 35-36). Но эти две позиции соответствуют двум интерпретациям одной и той же справедливости-нормы — в одном случае для властителя, в другом — для подданных.

веренны»¹⁸. Интерес Фрасимаха не в утверждении «правового порядка», а в демонстрации того, что любое определение справедливости через законы подчиняется произволу правителя. Фрасимах не представляет позицию тирана в диалоге (как считает Штраус), а *выводит его на сцену*: тиранический пафос Фрасимаха (в отличие от пафоса Калликла) не подлинный, реактивный, определяется ситуацией. Фрасимах взбешен лицемерием: он упрекает Сократа в использовании иронии, понимаемой политически: ирония характерна для доминантной позиции, обеспечивающей возможность «увернуться от любого ответа», но скрывающейся под маской «простачка»¹⁹. Сходный упрек Фрасимах чуть ниже косвенно адресует Афинам: «имперский» полис практикует несправедливость под маской справедливости (351b). Это важный пункт для самого Платона, поэтому нельзя считать, что автор рисует этого персонажа одной черной краской²⁰. Поправка «для сильнейшего», которую Фрасимах делает к тезису «справедливость — полезное», отнюдь не сулит личную выгоду этому политику. Нигде не сказано, что «сильнейший» — это он сам. Фрасимах раскрывает *чужие* карты (в этом его отличие от Калликла): он выводит на свет «сильнейшего», таившегося в невинности первоначального тезиса о справедливости. Согласно Калликлу законы служат слабым, но согласно Фрасимаху законы служат сильному.

Штраус следующим образом распределяет политические позиции между собеседниками Сократа по I книге согласно типам политических режимов: Фрасимах — тирания, Полемарх — демократия, Кефал — олигархия. Однако Фрасимах эксплицитно говорит, что его тезис относится как к тирании, так и к демократии. Полемарх, хотя и пострадал от Тридцати тиранов, но его позицию в диалоге нельзя трактовать «от противного» как демократическую: он не гражданин этого полиса. Отнесение слов благочестивого Кефала к олигархической идеологии проблематично: он богат, но, будучи метеком, он не причастен к афинской политической жизни; скорее Кефал представляет аполитичность «голой жизни», которая обладает лишь экономической ценностью, но полностью зависима от (божественной) трансценденции политической власти. Как Кефал уклоняется от беседы с Сократом, так и Сократ обходит в дальнейшем молчанием тему экономической жизни. Но сама мысль о том, что собеседники представляют три разных взгляда на политику и проблему справедливости, плодотворна.

¹⁸ STRAUSS, *op. cit.*, p. 76.

¹⁹ Ср. критику сократической иронии в: Делез Ж., «Платон и симулякр», *Логика смысла* (М., 1998).

²⁰ Ср. ANNAS, *op. cit.*, p. 35: «Платон хочет, чтобы мы ненавидели и презирали Фрасимаха». Но впоследствии Сократ уверяет, что «подружился» с Фрасимахом.

творна²¹. Политическое мышление Платона не было ограничено софистической логикой «режимов». Предполагая «основать полис», он размышляет о «политическом без полиса» (это термин современных исследователей античного политического бытия, критикующих «афиноцентризм»). В I книге автор производит предварительный смотр существующих общеэллинских вариантов понимания политического. Кефал представляет религиозный тип, Полемарх — поэтический или евномический, Фрасимах — «фукидидовский», в духе «реальной политики». Можно указать на сходство между аргументацией афинян в оправдание своего права сильнейшего в споре с мелосцами и высказываниями Фрасимаха²². Эти три общеэллинские логики представляют три позиции, возникающие при сочетании геометрической и эротической необходимости, на взаимодействии которых строится *Государство*. Логика Кефала — абсолютная власть (арифметического или экономического) расчета над желаниями. Это ноль по шкале интенсивности человеческого бытия: ничто не должно исказить божественной данности. Логика Фрасимаха прямо противоположна — реальна лишь маниакальная борьба за власть между людьми. Промежуточный максимум — логика Полемарха, в которой человеческое желание уже искажает холодную арифметику божественного расчета, превращает тождество в пропорцию, но все еще с готовностью подчиняется благу внешнему режиму. Это «геометрическая» логика, в нечувствительности к которой Сократ упрекает Калликла в диалоге *Горгий* (508а). Калликл, как и Фрасимах, не подчиняется этой логике, он всегда стремится к нарушению заданных порядков, к экспансивному и безразличному «обладанию большим» (πλεονεξία, этот термин приобретает ключевую роль в постановке проблемы справедливости во II книге). Для решения проблемы Полемарха вполне достаточно очерка Каллиполиса в пределах II – IV книг²³, но проблема

²¹ По мнению Блонделл, Кефал представляет «традицию», Полемарх — наследник этой традиции, а Фрасимах ее разрушитель (BLONDELL R., *The Play of Character in Plato's Dialogues* [Cambridge, 2002], p. 189). Аннас считает, что Кефал и Полемарх представляют традиционный моральный взгляд на справедливость (в разной степени артикулированный), а Фрасимах — *иммориализм* в духе Калликла и Ницше. Поэтому у платоновской этической «революции» в *Государстве* две цели: показать, что (1) объективные моральные нормы существуют, но (2) принятые нормы следует пересмотреть.

²² Фукидид, *История* V 84 – 113. Это единственный прозаический диалог у Фукидида, и некоторые исследователи видят в этом фрагменте прообраз диалоговой формы сочинений Платона. См. OBER, *op. cit.*, p. 105.

²³ Ср. любопытную сцену в начале V книги: с одной стороны, Полемарху все-таки недостает в описании идеального полиса понимания того, как сочетаются любовные отношения (семья и дружба) с геометрией и ритмом, но, с другой стороны, в отличие от Адиманта Полемарх готов удовольствоваться благим руководством

Фрасимаха решается только в «сверхплановых» центральных книгах *Государства*.

Итак, в I книге Платон решает задачу преобразования различных режимов истины, с которыми сталкивается Сократ, в «органическую» репрезентацию политического многообразия. Три позиции собеседников, за которыми отчетливо опознаются конкретные общеэллинские логики, сводятся к некоторому распределению на шкале интенсивности. Представлены два крайних элемента — «нейтральная жизнь» (Кефал, божественная справедливость, экономика, арифметический расчет, нулевая интенсивность) / трансгрессивная жизнь (Фрасимах, эротика, трансгрессия, максимум интенсивности) и один промежуточный (Полемарх, евномия, геометрия). «Нейтральная» жизнь указывает экстенсивные границы рассуждения о «политическом»: *Государство* начинается и заканчивается темой божественной справедливости, а отказ Кефала от участия в политическом разговоре соответствует отказу Сократа подробно рассматривать все, что связано с нейтральным, обыденным существованием человека, в основе которого экономический расчет. Как демонстрирует «первый набросок» справедливого полиса (II книга), в экономике потребностей проблема справедливости логически разрешима, поэтому здесь достаточно весьма общих установлений. Собственно политическая проблематика, таким образом, предполагает разделение логоса на две гетерогенные части, в каждой из которых используется особый тип рассуждения, обращенный к своей аудитории. В центральных книгах *Государства* (V – VII) решается проблема политической трансгрессии — проблема Фрасимаха (или Калликла). Проблема Полемарха решается с меньшими философскими усилиями, но не менее подробно в II – IV книгах. Двум типам политических логик (геометрической и эротической) соответствуют две аполлонические кульминации диалога: одна в IV книге, когда Аполлон (бог колонистов и евномии) называется единственным законодателем справедливого полиса, а другая в VI книге, когда Главкон призывает того же Аполлона стать свидетелем невероятной трансгрессии («гиперболы», «перескока») после слов Сократа о том, что идея блага — *по ту сторону* существования.

Какова роль самого Сократа в I книге²⁴? У Сократа три собеседника, на первый взгляд передающие друг другу, как бы «в наследство», один и тот же тезис «справедливое = должное, пригодное, полезное», либо слегка уточняющие его (на незначительность уточнения, вносимого Фрасимахом,

Сократа, отказаться от трансгрессивных вопросов, и продолжить рассуждение в «геометрической логике» VIII – IX книг.

²⁴ Высказывается, например, мнение, что в целом продолжительный диалог, который ведет Сократ в *Государстве*, призван имитировать длительный процесс принятия решений в Народном собрании (OBER, *op. cit.*, p. 215).

указывает сам Сократ). Одно и то же логическое высказывание оказывается по очереди у трех «хозяев». Причем смена «хозяина» всякий раз существенно влияет на интерпретацию тезиса. Поэтому нельзя сказать, что этот тезис о справедливости когда-либо существует в диалоге без своего «хозяина», «отца логоса». Этот тезис, логос, так же относится к говорящему, как законы к правителям, которые их устанавливают. Каждый из трех собеседников Сократа — хозяин своей речи. Логос может быть неизменным, как и законы, но собеседники, подобно абсолютным властителями на своей территории, всякий раз обращают его к своей собственной выгоде. Сократ вмешивается в установленный логос как соперник или захватчик. Уже Полемарх использует право «хозяина» унаследованного тезиса, чтобы менять правила рассуждения. Хотя он не говорит, что справедливое — полезное *для сильнейшего*, однако *делает все, что в его силах*, чтобы толкование тезиса «справедливое = полезное» служило его интересам. Фрасимах просто делает тайное явным: *в политическом пространстве закон не мыслим без установившей его власти, а логос без силы, которая за ним стоит*. Но не следует переоценивать заслуги реального Фрасимаха: здесь он всего лишь персонаж, используемый автором. И другой персонаж, Сократ, по воле автора вносит не меньший вклад в подтверждение тезиса Фрасимаха. Сократ превосходит присутствующих в искусстве диалектики, он *сильнейший в споре*. Он вынуждает каждого из собеседников отказаться от «своего блага» в понимании справедливости ради «чужого блага» того, кто владеет искусством спора. Но от «своего блага» невозможно добровольно отказаться под натиском «бойких аргументиков с сомнительными посылками» (по выражению Аннас)²⁵. В заключении I книги Сократ в полной мере демонстрирует свою власть и даже доказывает несколько важных положений о преимуществе справедливого образа жизни. Однако он практически тиран дискурса и воплощает «тиранию риторики», воцарившуюся в Афинах при Перикле. Но, как предусмотрительно показал сам Сократ на примере Автолика, в глазах непрофессионалов специалист неотличим от вора. Чуть ниже Сократа сравнивают с магом, заговаривающим змей (358b). В начале II книги справедливость Сократа ставится под сомнение «младшим поколением» афинян, и только описание справедливого полиса позволяет ему окончательно оправдаться²⁶.

Главкон и Адимант

В I книге представлен ретроспективный «снимок» политических логик, которыми руководствовались «поколение отцов». Сократ (как и в комедии Аристофана) еще не отличим от софистов. Спор Сократа с Фраси-

²⁵ ANNAS, *op. cit.*, p. 57.

²⁶ «Государство — это подлинная апология Сократа» (BLOOM, *op. cit.*, p. 307).

махом заканчивается вничью. Несмотря на уверенность Сократа в победе, представители «поколения сыновей», Главкон, а затем и Адимант, в начале II книги приводят новые аргументы, усиливающие тезис о том, что несправедливым быть лучше, чем справедливым. Софистическая логика «отцов» не способна обуздать трансгрессию «сыновей». Между I и II книгой происходит намеренный авторский сбой датировки, собеседниками Сократа становится младшее поколение афинян — братья Платона Главкон и Адимант. Судя по упоминанию битвы при Мегарах, беседа с ними происходит уже после 408 г., т. е. в последний момент перед политической катастрофой — поражением Афин и установлением проспартанской тирании Тридцати. Поколенческий сдвиг очень важен для политической логики Платона. Этот сдвиг также показывает трансгрессивную эротическую природу политики: переход от отцов к сыновьям связан с риском отклонения от установленной политики (в VIII книге именно по этой схеме девиантного «наследования» проходят метаморфозы «больных» режимов). Сыновья мыслят субверсивно и, поскольку политика им пока недоступна, они достигают успеха в утверждении сильных позиций в речи. В начале II книге «сильной позиции» дается имя — истина.

Не опровергая контраргументов братьев Платона, «новый» Сократ (философ, только теперь, в этой фактичности, осознающий и демонстрирующий свое подлинное искусство) предлагает конструктивное описание справедливого полиса. К моменту возникновения Каллиполиса в беседе спор с Фрасимахом остается незавершенным. Тезис о первенстве несправедливости отбрасывает тень на светлый образ справедливой политики. Но действительно ли Сократ непростительно медлит с опровержением? Или тезис Фрасимаха парадоксальным образом оказывается даже полезен? Еще в I книге меняется тема беседы: вместо определения справедливости после речи Фрасимаха на суд выносятся выбор между справедливым и несправедливым *образом жизни*. Конструирование справедливого государства производится под влиянием тезиса о преимуществе несправедливости, усиленного речами Главкона и Адиманта. В отличие от Фрасимаха старшие братья Платона рассуждают не с позиции силы и реальной политики. Фрасимах оказался не способен ввести в речь «сильную позицию», необходимую для философского рассуждения. «Грубая сила» способна нейтрализовать слово, но не способна преодолеть в слове границу между политикой и логикой, а именно в этом суть философского искусства, которое демонстрируют собеседники во II книге. Отказываясь от демонстрации силы, братья совершенно не довольствуются пустыми словами ($\mu\acute{o}\nu\omicron\nu\ \tau\tilde{\eta}\ \lambda\acute{o}\gamma\omega$, 367e, ср. 367b). Главкон проводит различие между кажущейся и подлинной убедительностью (357ab). До этого, в I книге, слово «истина» ($\acute{\alpha}\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$) и его производные встречались большей частью в стандартных диалоговых формулах. Упрек в пренебрежении истиной, адресо-

ванный Сократу Главконом, вводит тему истины в беседу о справедливости. Истина призывается на помощь против тирании искусства споров и в виду разочаровывающей немоты чистого насилия в политической беседе. Упрекая Сократа, Главкон порицает и Фрасимаха, который слишком скоро поддался, как змея, магическому заговору (358b)²⁷. Истина занимает место реальной политики в качестве более достойного соперника Сократа. Отныне все собеседники внимательны к тому, как логос связан с силой, а закон и справедливость с властью-началом. Но в отличие от Фрасимаха, который просто повторял свой тезис, Главкону и Адиманту удается дать этой силе слово в дружеской беседе. Братья произносят речи, восхваляющие несправедливость. Они оправдываются тем, что сами придерживаются иного мнения, но не могут выступить против истины. Правда в том, что несправедливость готовы прославлять «тысячи людей» (358c). Защитники справедливости также образуют силу, разнообразно представленную в полисе: это отцы семейств, воспитатели, поэты, религиозные деятели. Но их усилий явно недостаточно, они реактивны и лицемерны. Как и в *Горгии*, истина возникает в столкновении активных сил, не стесняющихся прибегать к «откровенной речи» (парресии).

Постановка проблемы справедливости

С виду Главкон развивает тезис Фрасимаха о справедливости как законе, установленном сильнейшим для своей выгоды. Но одного «сильнейшего» в аргументе Главкона нет. Происходит расставание с реально-политическим, полисным, контекстом этого тезиса, он переосмысливается теперь в контексте теоретической оппозиции закона и природы и этического выбора. Позиция Главкона близка к позиции Калликла: источник закона в слабости, а не силе. Но в отличие от речи Калликла об одиноком «льве», бросающем вызов массам, у Главкона «сильнейших» много — это все люди. Тем самым, позиция Фрасимаха также учитывается. У Главкона нет четкого деления на слабейших и сильнейших, людям свойственна как сила, так и слабость. По природе (*τεφικένας*) люди склонны творить несправедливость в отношении других. *Несправедливость* — проявление природы человека. Чтобы не терпеть несправедливость от других, люди устанавливают законы и договоры (*νόμος... καὶ συνθήκας*), называя их справедливыми. Справедливость — средство защиты от других, ее почитают как бессилие творить несправедливость (*ἄρρωστίῃ τοῦ ἄδικεῖν*). Несправедливость в этом описании (358e – 359b) активная сила природы, справедливость — реактивная сила соглашения.

²⁷ Магия слова — опорный антиполитический тезис софистов. Ср. с описанием влияния на публику софиста Протагора (*Протагор* 315b) или афинских риториков (*Менексен* 235bc), а также см. *Похвалу Елене* Горгия.

Если справедливость несвойственна человеку по природе, то можно придумать искусственный контекст, в котором защита, обеспечиваемая справедливостью, не требуется. В этом случае справедливого человека невозможно будет отличить от несправедливого, и справедливый будет «пойман с поличным». Главкон рассказывает историю пастуха Гига, который нашел золотой перстень, делающий своего владельца невидимым. Обладание таким перстнем обеспечивает абсолютную защиту и безнаказанность, отменяя потребность в соблюдении справедливости. Перстень дал пастуху власть над тремя главнейшими областями человеческой жизни: экономической (рынок), домашней и политической (тюрьма) (360bc). Неудивительно, что пастух быстро захватил власть в Лидии. История Гига в *Государстве*, является переложением рассказа Геродота (*История* I, 8 – 13). Но платоновский вариант отличается тем, что трактует деяние Гига как преодоление репрезентации, как трансгрессию заданного распределения общественного пространства. Невидимость — это различие, которое нарушает все барьеры. Человек превращается в «до-цивилизованное существо»²⁸. *Вопрос о справедливости приобретает радикальное звучание в трансгрессии репрезентации, то есть в логике различия (невидимость). Именно в этой логике он и должен быть удовлетворительно решен*²⁹.

Главкон утверждает, что всякий человек в подобной ситуации станет поступать несправедливо либо покажется жалким и неразумным. Связь сметливости и несправедливости, искусности и воровства, двусмысленность власти различия, отмечалась в I книге. Главкон объединяет позиции Сократа и Фрасимаха. Между «сильнейшим» и «искуснейшим» нет противоречия: напротив, самый несправедливый человек подобен искусным мастерам (ἄσπερ οἱ θεῖοι διμοῦροιοί). В деле несправедливости он безошибочен, неуловим и скрытен, потому что силен (361a). Его противоположность — справедливейший человек — столь бесхитростен (ἀπλοῦς, 361b), что в итоге терпит ужасную несправедливость. В то же время про несправедливого говорят, что его дела не чужды истины, а решения мудры (362a). Описывая перипетии судеб несправедливого и справедливого, Главкон дважды цитирует слова из трагедии Эсхила *Семеро против Фив*. «Реально-политическая» интерпретация тезиса о преимуществе несправедливости

²⁸ Орнир А., *Plato's invisible cities* (Routledge, 1991), p. 19.

²⁹ В логике репрезентации столь радикальная постановка проблемы справедливости кажется «абсурдно строгой». Случай Гига — исключение из нормы, так почему же не исключить исключение, чтобы вернуться к рассмотрению нормы? (ANNAS, *op. cit.*, p. 69). Ирвин пытается спасти «систему», предлагая фантастическую альтернативу между «массовым производством колец Гига» и их гарантированным отсутствием. (IRWIN T., *Plato's Moral Theory* [Oxford: Clarendon Press, 1977], p. 186).

превращается у Главкона в трагический взгляд на человеческое бытие. (Для оценки платоновской критики искусства в X книге следует учесть, что основная проблема этого политического сочинения получает свою окончательную форму через обращение к трагикам: ведь именно их искусство выводит тирана на всеобщее обозрение). Судьба обманывает даже мудрейших из смертных (например, Эдипа). Ум людей слишком бесхитроуен, а боги, подлинные вершители судеб, невидимы, своевольны и несправедливы. Несправедливый человек всего лишь угрожает богам (θεοφιλέστερον, 362c).

Адидант обещает восполнить то «главное», что оказалось упущенным в речи брата. Справедливость, представленная Главконом как защита от несправедливости, сама нуждается в достойных защитниках. Адидант обращает внимание на последствия этого положения для воспитания юношей, затрагивая важнейшую афинскую внутривполитическую проблему конца V в. — конфликт поколений, отцов и детей³⁰. Он говорит об ущербе, наносимом воспитанию неудачной защитой справедливости, цитирует базовые «пособия» эллинской образованности — Гомера и Гесиода, Пиндара и Архилоха. Наставники молодежи, отцы семейств и поэты, хвалят справедливость не ради нее самой, а только ради связанных с нею выгод. Справедливость вступает в состязание с несправедливостью за то, что не имеет отношения к справедливости самой по себе. Поэтому расчетливый юноша, раздумывающий о выборе жизненного пути, взвесив преимущества и недостатки, предпочитает несправедливую жизнь под маской справедливости (365bd). Выгода и расчет распространяются «защитниками справедливости» даже на божественный суд и посмертное воздаяние: религиозные прорицатели обещают заглазить проступки, а посвящение в таинства помогают избежать кары в Аиде. Адидант представляет консервативный и лицемерный общественно-политический взгляд на проблему справедливости. Несмотря на внешнее идеологическое одобрение справедливости, полезной для поддержания конвенционального единства, в коррумпированном обществе возникают социальные механизмы, обеспечивающие удовлетворение несправедливых интересов отдельных лиц, обладающих для этого состоянием и возможностями. Такая защита справедливости лишь обратная сторона признания силы несправедливости. Расчетливая и легализованная справедливость, о которой твердят отцы и воспитатели, не способна сдерживать «эротические», трансгрессивные стремления молодого поколения. В итоге полития неизбежно претерпевает метаморфозы (как показано в VIII книге).

С позиций, озвученных братьями Платона, справедливость средство общественной интеграции, не имеющее самостоятельной ценности для

³⁰ См. STRAUSS B., *Fathers and sons in Athens: ideology and society in the era of the Peloponnesian War* (Routledge, 1993).

отдельного человека. Это вновь «чужое благо», но в сравнении с позицией, высказанной Фрасимахом, ситуация сделалась еще более безнадежной. Справедливость и несправедливость противопоставляются не просто как «чужое» и «свое» благо: они относятся к разным уровням социального бытия. Несправедливость — природное благо каждого человека, а справедливость — искусственно и насильственно сформированное «общественное благо». Поэтому общество в целом проповедует справедливость, но каждый гражданин знает об общественном лицемерии и ищет лазейки для его преодоления. Возникает разрыв между справедливостью полиса и справедливостью человека, поэтому удовлетворительное решение вопроса о справедливости должно учитывать оба уровня как человеческий, так и полисный.

Единственный способ оправдания справедливости перед лицом этой критики — вернуть ей активное природное толкование, которое пока приписывается исключительно несправедливости. То есть требуется показать, что справедливость «сама по себе помогает человеку» (αὐτὴ δι' αὐτὴν τὸν ἔχοντα ὀνίησιν, 367d), что ее можно понимать активно по аналогии с благами, «подлинными по самой своей природе» (ἀγαθὰ γόνιμα τῇ αὐτῶν φύσει), такими, как слух, разум или здоровье. *Справедливость не может основываться на слабости или быть «чужим благом»*. Она ценна сама по себе и по своим последствиям³¹.

Противоречие, поначалу даже вынуждающее Сократа признать свое бессилие, описывается через следующие положения.

Исходная посылка (ИП): любая природа стремится к своему благу (359c).

Определение несправедливости (ОН): стремление к своему благу равносильно несправедливости по отношению к другим людям (359ab).

Следствие: возникает конвенциональная концепция справедливости (359ab).

³¹ В начале II книги (357b – 358a) различаются три типа благ: 1) ценное само по себе; 2) ценное само по себе и по своим последствиям; 3) ценное по своим последствиям. Собеседники соглашаются, что искомая справедливость относится к благам 2 типа. В связи с чем Аннас показывает затруднения современных теоретиков морали с классификацией платоновской этики справедливости, которую нельзя признать ни деонтологической (благо 1 типа), ни утилитарной (благо 3 типа) (ANNAS, *op. cit.*, p. 59-63; ср. IRWIN, *op. cit.*, p. 189-191). Заметим, что деонтологическая и утилитарная этики (согласно Аннас) логически дополняют друг друга как А и не-А до некоторого «целого» моральной репрезентации. Платоновская этика оказывается «исключенным третьим», А*, такого распределения. При этом в речи Главкона действительно ставится вопрос о благе самом по себе, а в речи Адиманта — вопрос о последствиях.

Критика: конвенциональная справедливость ущербна, она «чужое благо».

Задача: удовлетворительное определение справедливости должно следовать непосредственно из исходной посылки, а не выводиться реактивным образом из определения несправедливости.

Решающий аргумент

Сколько-нибудь полный разбор решения этой задачи, предлагаемого Платоном в *Государстве*, выходит за рамки данной публикации. Представим лишь решающий логический аргумент, который, конечно, не заменяет собой политического решения проблемы справедливости, ведь для этого потребовалось бы реализовать справедливый полис.

Если исходная посылка (ИП) представляет собой нечто вроде аксиомы греческого мышления *о природе*, то определение несправедливости (ОН) — результат политической коммуникации. Поэтому не только справедливость есть плод «общественного договора», несправедливость также возникает только вместе с обществом, поскольку в исходной, «физиологической», посылке (ИП) еще не подразумевается ни общества, ни несправедливости. Несправедливость не меньшая конвенция, чем справедливость, только это конвенция силовая, а не логическая. Силовая конвенция состоит в том, что в преследовании своего блага люди непременно наносят друг другу ущерб, то есть активные природные силы взаимодействуют *исключительно* через конфликт или столкновение. Это агональный принцип политического бытия, основывающийся на религиозном и этическом учении о дерзости (ἄβρις) человека, преступающего установленные пределы. Воспроизводя исходную посылку (ИП), Главкон говорит, что любая природа в движении к благу стремится к «своекорыстию» (пер. А. Н. Егунова). В оригинале — *πλεονεξία* — греческое слово, которое буквально значит «стремление к захвату большего, чем есть»; оно говорит о тотальной и слепой экспансии по всем направлениям³². Однако действительно ли люди настолько своекорыстны, что стремятся присвоить *все подряд*? Не предполагает ли следование «своему благу» не только захват чужого, но также и *отказ* от него? Но если верно последнее, то в некоторых случаях отказ от чужого справедлив не только по закону, но и по природе. Природная состязательность дополняется природной же *несоизмеримостью* желаний, невозможностью их пересечения. Каждый, вероятно, нуждается лишь в части чужого, а другую часть отвергает. В радикальном пределе этого хода

³² Ср. также с *πολυπραγμοσύνη*, многодеятельной экспансивностью, откровенно тиранического характера, которую Перикл утверждает как политическую добродетель, высмеивая «благородное миролюбие», свойственное рабам (Фукидид, *История* II, 63).

мысли, который и есть платоновский Каллиполис, происходит полная взаимная «ортогонализация» стремлений, так что движение к своему совершенно исключает захват чужого. Для этого исходную посылку нужно дополнить следующим тезисом (также в логике различия): люди рождаются не слишком похожими друг на друга, их природа различна (*διαφέρων τὴν φύσιν*, 370a). Таким образом, возникает просвет в определении справедливости, которая уже не будет ни конвенциональной, ни вторичной по отношению к несправедливости. В некотором смысле данная справедливость неотличима от природной несправедливости, поскольку стремление к «своему благу» естественно дополняется отказом от «чужого блага». Позиции Сократа и Фрасимаха соединяются, но реализовать этот политический проект способна лишь активная сила философии, которая во II книге пока еще действует анонимно.

С. В. МЕСЯЦ

СОЗНАНИЕ И ЛИЧНОСТЬ В ФИЛОСОФИИ ПЛОТИНА

Ἡμεῖς δὲ — τίνες δὲ ἡμεῖς;
«А мы... кто же такие мы?»

Эннеады V 4, 14, 16

Сознание принято считать понятием, принадлежащим исключительно новоевропейской философии, и начинать его историю с XVII в. В связи с этим встает вопрос: насколько правомерно рассматривать тему сознания применительно к античной философии и, в частности, к философии Платона? Среди исследователей довольно широко распространено мнение, что поскольку в словоупотребление древних греков не входил термин, соответствующий современному понятию «сознание», то и такой «вещи» как сознание у них не было. А значит, несмотря на пространные рассуждения о душе, уме и мышлении, древние ровным счетом ничего не говорили о сознании. Чтобы выяснить, так ли это, нам придется совершить краткий экскурс в историю понятия сознания и попытаться хотя бы в общих чертах уяснить себе, что же именно подразумевает под ним новоевропейская философия.

1. ПОНЯТИЕ СОЗНАНИЯ В НОВОЕВРОПЕЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Латинское существительное *conscientia*, давшее начало английскому *consciousness*, французскому *conscience*, немецкому *Bewußtsein*¹, возникло как перевод греческого *συνείδῳς*, означающего, во-первых, знание, разделяемое между собой группой людей, и, во-вторых, совесть². Подобно сво-

¹ Термин *Bewußtsein* впервые появляется у Христиана Вольфа в его сочинении *Vernünfftige Gedanken von Gott...* (1719) как перевод Декартовского *conscientia*.

² WALDE A., *Lateinisches Etymologisches Wörterbuch*, von J. V. HOFFMAN (1938), S. 495. У греческих писателей *συνείδῳς* в значении совместного знания встречается у Демосфена: *ἐκάστω τὸ συνείδῳς ὑπάρχειν μοι* — «...уверен, что каждому это так же известно, как и мне». А в значении совести — у Филона Александрийского, *De posteritate Caini* 59, 3: *τὸ συνείδῳς ἔλεγχος ἀδέκαστος καὶ πάντων ἀψευδέστατος* — «...совесть — неподкупный и самый неложный обличитель», и в Новом Завете, Рим 2:14: «...о чем свидетельствует совесть их и мысли их».

ему греческому оригиналу, *conscientia* происходит от глагола *scire* — «знать» и предлога *cum* — «вместе», «с», что можно буквально передать по-русски как со-знание, совместное знание. Двух человек называют «сознающими», если они вместе осведомлены о каком-нибудь событии, особенно, секретном или скандальном. *Consciūs* в этом смысле означает почти то же самое, что «соучастник». Но и один-единственный человек может обладать «сознанием», если он разделяет некое знание только с самим собой. Это может быть знание о совершенном втайне от других поступке, чаще всего, постыдном, или осведомленность в собственных душевных движениях. В этом последнем значении *conscientia* встречается у Августина и Фомы Аквинского, но все же чаще всего в схоластической философии она означает совесть. Интересно, что еще в XVII в. *conscientia* употреблялась в значении совести: так, Декарт в трактате *О страстях души* говорит о *morsus conscientiae* — «угрызениях совести»³. Но для нас гораздо важнее то, что французский философ впервые начинает использовать термины *conscious*, *conscire*, *conscientia* для обозначения того особого мыслительного акта, посредством которого мы замечаем факт своего мышления и тем самым неопровержимо убеждаемся в собственном существовании.

Декарт в *Размышлениях о первой философии*, желая обрести прочное основание знания, решает подвергнуть сомнению все, что содержит в себе хотя бы малейшую возможность ошибки. Он отказывается признать существование внешнего мира, о котором нам сообщают чувства, отвергает положения математических наук, которые хотя и кажутся разуму очевидными, однако не настолько, чтобы не заподозрить в них некоего злокозненного обмана, заставляющего нас принимать за очевидное то, что таковым не является. Однако усомнившись во всем содержании мышления, философ скоро замечает, что единственное, в чем он усомниться не может, это существование самого мышления, поскольку, когда мы сомневаемся, мы тем самым мыслим. В результате, перенося внимание с предмета мышления на само мышление, он обретает выход из состояния радикального сомнения, обретая прочную основу знания в утверждении *cogito ergo sum*: мыслю, следовательно, существую. Итак, чтобы высказать это положение, Декарту пришлось сначала заметить сам факт мышления. В результате основой достоверности у него оказалось самонаблюдение или интроспекция.

Главный вопрос, которым задается мыслящий после того, как убедился в своем существовании: кто есмь я? *Sed qui igitur sum*⁴? У меня нет оснований считать себя телом, так как тело, о котором мне сообщают чувства, может оказаться несуществующим. Но я и не душа, потому что боль-

³ DESCARTES R., *Les passions de l'âme* (P., 1649) III, 177.

⁴ DESCARTES R., *Meditationes de prima philosophia* II, 8, in: *Oeuvres de Descartes* VII (P., 1964).

шинство душевных способностей — питание, пространственное движение, ощущение, воображение — так или иначе связаны с телом, а «если у меня нет тела, то и эти способности — плод чистого воображения»⁵. А как быть с мышлением? Могу ли я отождествить себя с ним? Мышление — единственное, в чем нельзя усомниться, поскольку оно есть в тот самый момент, когда я сомневаюсь. Это позволяет Декарту сделать вывод, что я есмь вещь мыслящая, то есть ум, дух, интеллект, разум. *Sum igitur... res cogitans, id est mens, sive animus, sive intellectus, sive ratio*⁶. Казалось бы, тем самым достигнуто некое положительное знание о себе, однако из дальнейшего изложения выясняется, что Декарт не просто отождествляет «я» с мышлением, но считает его некоей вещью, субстанцией, обладающей мышлением как своей способностью или действием. Томас Гоббс, автор третьих возражений на декартовы *Размышления*, замечает по этому поводу: если мышление есть способность (*potentia*) или деятельность (*actus*) некоего субъекта, а не сам этот субъект, то зная, что нечто мыслит, мы еще не знаем, что представляет собой это мыслящее и мышлением обладающее. Иными словами, мы постигаем действия, проявления субъекта, однако субъект остается нам по-прежнему неизвестен⁷. Будь Декарт последователен в своей интроспекции, он, по мысли Гоббса, должен был бы признать, что «я» — не только не тело и не душа, но и не мышление. Что же тогда «я»? Нечто совершенно неопределенное, считает Гоббс, и потому, подобно любому другому субъекту (подлежащему), представимое только в виде материи. В данном случае — материи мышления. Декарт, в целом, принимает возражения Гоббса. Он признает, что «я» как *res cogitans*, мыслящая вещь, отличаюсь от *cogitation*, как акта мышления, и что говоря: «ум, дух, интеллект, разум», он подразумевал под этими именами не просто способности, но вещи, одаренные способностью мышления⁸. Декарт согласен и с тем, что сама мыслящая вещь оказывается в результате принципиально непознаваемой, однако не видит в этом большой беды, поскольку то же самое можно сказать и о любой другой субстанции. «Мы не познаем субстанцию непосредственно из нее самой, пишет он, а лишь постольку, поскольку она есть субъект неких актов»⁹. Мы знаем, что наше «я» является субстанцией мыслящей, и этого нам довольно, чтобы сделать вывод о его бестелесности, бессмертии, неделимости и тому подобных свойствах, противопоставляющих его телесной природе.

⁵ *Meditationes* II, 6.

⁶ *Meditationes* II, 6.

⁷ ДЕКАРТ, *Возражения некоторых ученых мужей против изложенных выше 'Размышлений' с ответами автора*, в: ОН ЖЕ, *Сочинения*, т. 1 (М., 1994), с. 136.

⁸ Там же, с. 137.

⁹ Там же, с. 138.

Ход полемики Декарта с Гоббсом позволяет заключить, что для обоих оппонентов идея «я» была своего рода логической конструкцией, а не опытом непосредственного созерцания. И тот, и другой пришли к представлению о существовании некой отличной от мышления вещи не потому, что действительно обнаружили различие между ними (да это и невозможно, считает Гоббс, так как посмотреть на мышление со стороны означало бы начать мыслить его каким-то иным мышлением), а потому что были убеждены: «мы не можем воспринимать ни один акт вне соответствующего субъекта»¹⁰. Как нельзя прыгать без прыгающего, знать без знающего, так нельзя предположить и существование мысли вне мыслящего. В результате, предпринятая Декартом интроспекция оказалась не в состоянии дать мыслящему субъекту положительное знание о своей субстанции. Единственное, что он смог узнать о себе — это то, какими свойствами, действиями и состояниями он обладает, однако что есть он сам как субъект соответствующих свойств и состояний, осталось неизвестным.

В *Размышлениях о первой философии* Декарт не закрепляет за интроспекцией какого-то особого термина, позволяющего отличать ее от других модусов мышления. Способность человека обращаться к самому себе и наблюдать за происходящими внутри него процессами чаще всего обозначается им как *cogitatio* или *percipitio*. Но уже в написанном спустя два года после *Размышлений* трактате *Первоначала философии* философ начинает использовать для этих целей термин *conscientia* — сознание. В §9 он дает следующее определение мышлению: «я называю мышлением все совершающееся в нас таким образом, что мы тотчас же непосредственно осознаем это в самих себе»¹¹. Действия воли, рассудка, воображения, чувств становятся мышлением в той мере, в какой мы их замечаем, воспринимаем, то есть осознаем. Если же они неосознанны, то они не мысль, что с позиций радикального сомнения сразу же ставит под вопрос само их существование. Из всего этого можно сделать вывод, что мышление отождествляется у Декарта с сознанием, понятным как самонаблюдение, интроспекция. «Сознавать значит мыслить и в то же самое время обдумывать свою мысль», — пишет он в *Беседе с Бурманом*¹².

¹⁰ Там же, с. 138.

¹¹ ДЕКАРТ, *Первоначала философии*, в: *Сочинения*, т. 2 (М., 1989), с. 316-317.

¹² ДЕКАРТ, *Беседа с Бурманом*, в: *Сочинения* т. 2 (М., 1994), с. 451. В более ранних работах Декарта содержатся высказывания, позволяющие заключить, что он допускал наличие в душе неосознанных движений. Например, в *Рассуждении о методе* (1637) он пишет: «многие люди не знают, что они верят, потому что верить во что-то и знать, что ты веришь в это, суть разные мыслительные акты, и часто один бывает без другого». Однако с точки зрения радикального сомнения, если какое-то верова-

Джон Локк хотя и не отождествляет напрямую сознание (consciousness) и мышление (thinking), однако неоднократно дает понять, что не представляет себе одно без другого. «Каждый человек осознает, что он мыслит», — пишет он в начале второй книги *Опыта о человеческом разуме*¹³. Утверждать, что мышление возможно без сознания, по его мнению, столь же бессмысленно, как заявлять, что тело может иметь протяженность, не имея частей, или что человек может быть голоден, не ощущая этого¹⁴. В самом деле, поясняет философ, голодом мы обычно зовем не просто недостаток пищи, но именно ощущение себя голодным, точно так же как счастьем — ощущение себя счастливым, горем — ощущение себя несчастным и т. д. Вот и мышление есть не что иное как ощущение или осознание себя мыслящим: «thinking consists in being conscious that one thinks»¹⁵. Но что значит: осознать себя мыслящим? Это значит, обратившись внутрь самого себя, наблюдать за действиями своего собственного ума. Сознание есть своего рода внутреннее ощущение (internal sense) или восприятие (perception), отличающееся от восприятия внешних предметов только тем, что его объектами являются данные внутреннего опыта¹⁶. Благодаря сознанию или, как его еще называет Локк, рефлексии в нашем уме появляются идеи особого рода, почерпнутые из наблюдения за самими собой. Это идеи восприятия, мышления, сомнения, веры, рассуждения, воли и еще многих других совершаемых нами душевных движений, для которых подчас даже трудно подыскать имя¹⁷. И хотя осознать свои действия можно с разной степенью отчетливости (все зависит от того, куда направлено наше внимание: если преимущественно на внешний мир, то о происходящем внутри нас самих мы получим не более отчетливое представление нежели человек, который ежедневно проходит мимо висящих на стене часов и не замечает их; и наоборот, если все наше внимание будет обращено к действиям собственного ума, мы составим о них ясные и четкие представления¹⁸), тем не менее совершенно укрыться от нас действия

ние, ощущение или другое душевное движение неосознанно, то его существование нельзя считать достоверным. См.: ДЕКАРТ, *Сочинения*, т. 1 (М., 1989), с. 250-295.

¹³ LOCKE J., “Essay concerning human Understanding”, *Works of John Locke in ten volumes*, v. I (L., 1823), II, 1, 1: “Every man being conscious to himself that he thinks”.

¹⁴ *Ibid.* II, 1, 19.

¹⁵ *Ibid.* II, 1, 19.

¹⁶ *Ibid.* II, 1, 19: “Consciousness is the perception of what passes in a man's own mind”; II, 1, 4: “And though it be not sense, as having nothing to do with external objects, yet it is very like it, and might properly enough be called internal sense. But as I call the other SENSATION, so I call this REFLECTION, the ideas it affords being such only as the mind gets by reflecting on its own operations within itself”.

¹⁷ *Ibid.* II, 1, 4; 6, 2.

¹⁸ *Ibid.* II, 1, 7.

нашего ума не могут, так что мышление всегда сопровождается рефлексией, пусть даже весьма и весьма смутной¹⁹.

Установив такую неразрывную связь между мышлением и сознанием, Локк приходит к неизбежному выводу, что мы мыслим не всегда, поскольку не всегда замечаем в себе мышление. Основываясь на собственном опыте, он признается, что обладает одной из тех грубых душ, которые не всегда ощущают себя созерцающими идеи, и в качестве примера приводит глубокий сон без сновидений. Но раз мы мыслим не всегда, то отсюда следует, что мышление, в противоположность мнению картезианцев, не составляет нашей сущности, а является всего лишь одним из наших действий. «Я не считаю, пишет Локк, что душа имеет больше необходимости мыслить всегда, чем тело — всегда находиться в движении, поскольку восприятие идей, как я убежден, является для души тем же, что движение для тела — не сущностью, но действием»²⁰. Мы — не мысль, мы — тот, кто эту мысль мыслит и, главное, воспринимает. Мы — субъект восприятия (*perception*) и, в первую очередь, восприятия своих собственных действий, то есть сознания.

В той же второй книге своего трактата, в главе 27, положившей начало обсуждению проблемы личности в новоевропейской философии, Локк утверждает, что именно в деятельности сознания каждый из нас становится тем, что называет собой, своим «я», личностью. “Consciousness... is that, which makes every one to be what he calls self”²¹. В самом деле, наблюдая за происходящим внутри нас, мы не только составляем представление о совершаемых нами действиях, но еще и осознаем эти действия как *свои*, что в свою очередь позволяет нам воспринять *себя* в качестве субъекта упомянутых действий. Так рефлексия дарит нам идею «я», которая уже не является умозрительной конструкцией, как у Декарта и Гоббса, но косвенным образом выводится из доступного каждому внутреннего опыта. Существо, обладающее этой идеей, то есть способное благодаря рефлексии осознать себя субъектом мышления, Локк называет «личностью» (*person*)²².

¹⁹ *Ibid.* II, 1, 25: “And the operations of our minds will not let us be without, at least, some obscure notions of them. No man can be wholly ignorant of what he does when he thinks”. — «Действия наших умов не оставляют нас без хотя бы смутного представления о себе. Никто не может пребывать в полном неведении относительно того, что он делает, когда мыслит».

²⁰ *Ibid.* II, 1, 10: “I confess myself to have one of those dull souls, that doth not perceive itself always to contemplate ideas; nor can conceive it any more necessary for the soul always to think, than for the body always to move: the perception of ideas being (as I conceive) to the soul, what motion is to the body; not its essence, but one of its operations”.

²¹ *Ibid.* II, 27, 9.

²² *Ibid.* II, 27, 9: “What person stands for — which, I think, is a thinking intelligent being, that has reason and reflection, and can consider itself as itself, the same thinking being, in different times and places; which it does only by that consciousness”.

«Что же касается личности, то она, как я думаю, представляет собою мыслящее разумное существо, обладающее рассудком и рефлексией, и способное постигать себя как себя, то есть как ту же самую мыслящую вещь в разное время и в разном месте, на что она способна лишь благодаря сознанию».

Впрочем, сознавать себя личностью еще не означает знать, что она такое. Рефлексия не способна ответить на вопрос, что есть субъект мышления: например, является ли он телом или душой, одной или несколькими субстанциями и т. д. Так, разные субстанции, участвуя в одном и том же сознании, могут оказаться одной и той же личностью, и наоборот, одна и та же субстанция способна выступать субъектом разных сознаний, то есть быть разными личностями²³. Принципиальная непознаваемость субъекта мышления обусловлена тем, что, осознавая свою мысль, он тем самым отличает себя и от процесса мышления, и от мыслимого им предмета, в результате чего оказывается не способен узнать себя ни в чем из того, что составляет содержание его мышления.

Невозможность прямого познания своей личности (person) в процессе рефлексии вынудила Давида Юма вообще усомниться в существовании «я» (self). Действительно, мы не можем непосредственно воспринять свое «я», поскольку «я», по определению, есть то, что лежит в основе наших восприятий и впечатлений, а значит само восприятием или впечатлением не является. Раз это так, то у нас нет и не может быть идеи «я», поскольку любая реальная идея должна порождаться каким-нибудь единичным впечатлением²⁴. Следовательно, мы не можем признать «я» существующим, так как, согласно Юму, представить существующей можно только ту вещь, идеей которой мы обладаем. Почему же тогда, спрашивает Юм, некоторые философы убеждены, будто мы ежеминутно непосредственным образом сознаем наше «я», будто мы ощущаем его существование настолько ясно, что даже считаем излишним всякое доказательство оного? Все дело в на-

²³ Тождество личности (personal identity) обеспечивается, согласно Локку, сознанием. Но сознание — это действие, а не субстанция. Следовательно, личность будет тождественна до тех пор, пока будет воспроизводиться одно и то же действие, пусть даже в его воспроизведении будут принимать участие разные субстанции. Возможна и обратная ситуация: когда одна и та же субстанция (скажем, душа) будет выступать субъектом разных сознаний, то есть становиться разными личностями. См.: *Essay concerning human Understanding* II, 27, 10: “different substances, by the same consciousness (where they do partake in it) being united into one person, as well as different bodies by the same life are united into one animal”.

²⁴ HUME D., *Treatise on human Nature* (Oxford, 1896) I, 4, 6: “It must be some one impression, that gives rise to every real idea. But self or person is not any one impression, but that to which our several impressions and ideas are supposed to have a reference”.

шей привычке рассматривать собственные впечатления и восприятия как действия или модификации некоей гипотетической субстанции. Привыкнув рассуждать в навязанных схоластической философией терминах субстанции и акциденции, мы убеждены, что сами по себе восприятия и впечатления существовать не могут, что в основе их обязательно должен лежать некий субъект. Этим субъектом мы считаем ум, душу, «я», личность и полагаем, что он представляет собой простую сущность, остающуюся самостоительной, несмотря на все происходящее с ней. Однако связывать мышление с простой самостоительной субстанцией, по мнению Юма, ошибочно. Каждый из нас, пишет он, «есть не что иное как связка или совокупность различных восприятий, следующих друг за другом с непостижимой быстротой и находящихся в постоянном течении»²⁵. Этот поток лишен какого бы то ни было единства, и все попытки приписать его какой-то одной личности или одному сознанию тщетны. В результате такого устранения мыслящего субъекта сознание у Юма оказывается не особой деятельностью ума, как это было у Декарта и Локка, а вместилищем всевозможных впечатлений, совокупностью всего воспринятого человеком вовне и внутри себя²⁶.

Лейбниц подобно Локку различает два вида восприятий: одно — направленное на внешний мир, а другое — на постижение наших внутренних состояний. Первое он называет перцепцией или собственно восприятием, второе — апперцепцией или сознанием²⁷. Апперцепция есть рефлексивное знание, не только позволяющее нам замечать собственные действия, но и дающее возможность мыслить свое «я» (*qui s'appelle Moi*) и через познание себя возвышаться до познания Бога²⁸. По сравнению с простым восприятием апперцепция представляет собой более высокий уровень организации простых субстанций (монад) и свойственна только разумным существам или духам. Лишенные разума души не обладают сознанием, вот почему животные, хотя и воспринимают окружающий мир, не осознают своих восприятий. Но и у разумных существ перцепция не всегда сопровождается апперцепцией, например, во время глубокого сна или когда перцепции

²⁵ *Ibid.* I, 4, 6: "I may venture to affirm of the rest of mankind, that they are nothing but a bundle or collection of different perceptions, which succeed each other with an inconceivable rapidity, and are in a perpetual flux and movement".

²⁶ Юм является предшественником того представления о сознании, которое стало доминирующим в психологии XX в., и которое состоит в понимании сознания как потока непрерывно сменяющихся друг друга впечатлений, эмоций, мыслей, чувств. Философский словарь Ritter'a называет такое понятие сознания «материальным», противопоставляя его «функциональному понятию сознания», трактующему сознание как определенную функцию субъекта.

²⁷ LEIBNIZ G. W., *La Monadologie*, ed. E. BOUTROUX (P., 1991), p. 14.

²⁸ *Ibid.*, p. 29, 30.

сменяют друг друга с такой быстротой, что их не удастся различить. Таким образом, Лейбниц в противоположность Декарту и Локку допускает возможность бессознательных восприятий, а следовательно разводит сознание и мышление. «Сознание дано не всем душам, и даже у данной души оно есть не всегда», — пишет он в *Началах природы и благодати*²⁹.

Подводя итог этому краткому экскурсу в историю становления новоевропейского понятия сознания, попытаемся сформулировать основные черты этого понятия. Итак, *сознанием обычно называют такой способ мышления, при котором мыслящий помимо содержания мысли замечает еще и сам факт своего мышления, что позволяет ему отличать себя как субъекта мышления от предмета мышления как его объекта*. Или, говоря более кратко: сознание — это такое познание предмета, при котором познающий отличает себя от познаваемого, то есть замечает это отличие. Из этого формального определения сознания следует, что оно, по существу, есть восприятие (*perceptia*), то есть принятие в себя чего-то внешнего по отношению к себе, что естественным образом сближает сознание с ощущением. Недаром и Локк, и Юм определяют сознание как «внутреннее чувство» (*internal sense*). И даже когда мыслящий направляет свое внимание на восприятие собственных действий, он все равно противопоставляет им себя в качестве субъекта, то есть полагает себя чем-то иным по сравнению с ними. Замечая в себе боль, радость, страх или мысль, субъект не говорит: «я — боль», «я — страх», «я — мысль», он высказывается иначе: «мне больно», «мне страшно», «мне пришла в голову мысль» и т. п. Иными словами, он отличает себя от всего попадающего в сферу его внимания и не узнает себя ни в чем, что составляет содержание его мысли. Он остается невидим для себя — он некий таинственный *X*, о котором можно сказать лишь, что он не есть то, что он познает, но нельзя сказать, что же он сам такое. Так глаз может увидеть все кроме себя самого. Конечно, это можно назвать определенным способом самопознания, но только отрицательным, ибо в результате него субъект может познать себя только через свое отличие от иного. Этого стороннего наблюдателя за происходящим вовне и внутри, который неизменно остается невовлеченным в то, что он видит и замечает, мы называем своим «я», личностью (*self, person, Moi*). Иными словами, деятельность сознания дарит нам идею «я». Поскольку наше «я» способно воспринимать тело, мы делаем вывод, что мы — не тело. Но мы также и не душа, поскольку можем сделать объектом своего рассмотрения любое душевное движение и любую мысль. Что же тогда такое наше «я», мы сами? В рамках новоевропейской философии этот вопрос является принципиально неразрешимым. А вот может ли дать на него ответ философия античная, исходя из свойственного ей способа

²⁹ LEIBNIZ G. W., *Principes de la Natur et de la Grace fondés en raison* (P., 1986), p. 4.

рассмотрения человека, его мышления и других познавательных способностей? Тем более, что Плотин в одном из своих сочинений прямо спрашивает: «мы — но кто же такие мы?»³⁰.

2. ПОНЯТИЕ СОЗНАНИЯ В ГРЕЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ ДО ПЛОТИНА

Теперь, когда мы установили, что понимали под сознанием новоевропейские мыслители, мы можем, наконец, попытаться ответить на исходный вопрос нашего исследования: знакомо ли греческой философии и, в частности, Плотину понятие сознания? Переводчики *Эннеад* на современные европейские языки уже давно передают встречающиеся у Плотина термины ἀντίληψις, παρακολούθησις, συναίσθησις как «сознание», «осознанное восприятие», «самоощущение»³¹.

Но не только переводчики усматривают в текстах Плотина понятие сознания. Выдающийся исследователь неоплатонизма Эрик Робертсон Доддс заметил однажды, что заслуга Плотина, как психолога, состоит прежде всего в том, что он первым провел различие между понятиями души и его («я»)»³². Это замечание и вызванная им оживленная дискуссия на страницах сборника *Les Sources de Plotin*³³, привели к тому, что начиная с 60-х годов XX в., тема сознания и личности у Плотина начала активно разрабатываться в научной литературе. В 1964 г. канадский исследователь Эдвард Уоррен в статье “Consciousness in Plotinus” подробно проанализировал термины ἀντίληψις, παρακολούθησις, συναίσθησις, доказав, что по значению они близки современному понятию сознания, поскольку подразумевают «любого рода бодрствующее восприятие... такое, которое предполагает ощущение экзистенциального отличия я от не я»³⁴. Генри Блюменталь в

³⁰ ПЛОТИН, *Эннеады* VI 4, 14, 16. Здесь и далее произведения Плотина цитируются по изданию: PLOTINUS, *Enneades*, ed. by P. HENRY and H.-R. SCHWYZER (Leiden, 1951–1973).

³¹ Например, Мак-Кенна переводит ἀντίληψις как perception, perceptive faculty, а παρακολούθησις — как consciousness. Армстронг — ἀντίληψις как conscious apprehension, perception, awareness, παρακολούθησις — как consciousness, а συναίσθησις — как sympathy и consciousness. Адо — ἀντίληψις как conscience, perception, perception intérieure, παρακολούθησις — как conscience.

³² DODDS E. R. in: *Les Sources de Plotin: dix exposés et discussions* (Genève, 1960), p. 379.

³³ См., напр., опубликованную в нем статью Швицера: SCHWEIZER H.-R., “Bewußt und Unbewußt bei Plotin”, *Les Sources de Plotin* (Genève, 1960), p. 341–379.

³⁴ WARREN E., “Consciousness in Plotinus”, *Phronesis* 9/2 (1964), p. 83–97: “Human awareness... in which there is awareness of existential distinction between I and Not-I”.

своем классическом исследовании о психологии Плотина “Plotinus psychology” (1971) показывает, что под общим именем «чувство» или «ощущение» (αἴσθησις) философ подразумевает две различные душевные способности: одну, отвечающую за восприятие внешних телесных объектов, и другую, воспринимающую происходящее в самой душе. Первую Блюменталь называет «внешним чувством», а вторую — «внутренним чувством» или «сознанием»³⁵, ссылаясь на встречающееся у Плотина выражение ἡ αἰσθητικὴ ἢ ἔνδον δυνάμις — «способность внутреннего ощущения». Пьер Адо в книге *Plotin ou la simplicité du regard* (1963) понимает три платоновские ипостаси как различные уровни нашего «я» (niveaux du moi)³⁶, что не в последнюю очередь объясняется его желанием сделать мысль древнего философа более понятной и близкой для нас. «Для нас здесь интересно то, пишет французский ученый, что все эти традиционные фразы [о Душе, Уме и Едином] служат для выражения внутреннего переживания, что вышеупомянутые уровни реальности становятся уровнями нашей внутренней жизни, уровнями нашего я»³⁷. Анализируя знаменитый отрывок из трактата *О нисхождении души в тело*, где Плотин описывает опыт своего единения с высшей реальностью, он истолковывает этот опыт как обретение человеком своего подлинного «я» (son vrai moi)³⁸. Также и Роберт Уоллис в монографии *Neoplatonism* (1972), излагая учение Плотина о присутствии в человеческой душе высших реальностей, понимает ипостаси Души, Ума и Единого как различные состояния сознания. По мнению ученого, интерес, проявляемый Платином к проблеме сознания, составляет разительный контраст с классической греческой философией, которая «за исключением нескольких пассажей из Аристотеля, ограничивалась лишь упоминанием об этом понятии»³⁹. По убеждению Уоллиса, такое внимание к внутренней жизни индивида, в целом не свойственное античной философии, делает работы Плотина понастоящему современными и захватывающими.

Итак, все перечисленные исследователи усматривают у Плотина понятие сознания, поскольку тот обращается к внутреннему опыту и самонаблюдению. Однако Плотин был далеко не первым греческим философом, заговорившим об интроспекции. Способность человека наблюдать за собственными действиями и аффектами была известна уже Аристотелю, который в трактате *О душе* задается вопросом: с помощью какого чувства мы

³⁵ BLUMENTHAL H. J., *Plotinus Psychology. His doctrines of the embodied soul* (Hague, 1971), p. 42-44.

³⁶ HADOT P., *Plotin ou la simplicité du regard* (P., 1989), p. 25-39.

³⁷ Пер. Е. ШТОФФ в кн.: АДО П., *Плотин или простота взгляда* (М., 1991), с. 22.

³⁸ HADOT P., *Plotin ou la simplicité du regard*, p. 25-26.

³⁹ WALLIS R. T., *Neoplatonism* (L., 1972), p. 5.

воспринимаем то, что видим и слышим⁴⁰? Если предположить, что мы делаем это с помощью самих же зрения и слуха, так что зрение воспринимает не только свой предмет — цвет, но и сам факт того, что оно видит, то, очевидно, нужно предположить либо существование двух разных зрений, либо что одно и то же чувство может воспринимать само себя, причем, в обоих случаях зрение по необходимости будет окрашенным, поскольку ничего кроме цвета зрительно восприниматься не может. С точно такими же трудностями мы столкнемся, предположив, что слух воспринимается слухом, осязание — осязанием и т. д.; слух в этом случае окажется звучащим, а осязание — осязаемым. И хотя Аристотель не дает окончательного ответа на поставленный им вопрос, однако из дальнейшего хода рассуждений можно предположить, что он склонен наделять каждое из пяти чувств способностью воспринимать само себя.

Именно так понимает сказанное Аристотелем и его комментатор Александр Афродисийский. В *Затруднениях и их решениях* он, обращаясь к аристотелевской теории чувственного восприятия, показывает, что поскольку согласно этой теории, действие (энтелехия) воспринимаемого чувством и действие самого чувства совпадают, так что цвет осуществляется в видении, а звук — в слышании, то «любое чувство, воспринимая находящийся вонне предмет, будет в то же самое время ощущать и само себя»⁴¹. В самом деле, если видение состоит в восприятии формы видимого, то воспринимая эту форму, оно в каком-то смысле само оказывается оформленным ею, то есть становится причастным цвету, получая тем самым возможность видеть само себя. Эту способность любого чувства воспринимать себя одновременно с восприятием внешнего предмета Александр называет συναίσθησις, что можно перевести как «ощущение ощущения» или «одновременное ощущение». «Συναίσθησις, — пишет Александр, — состоит в том, что ощущение одновременно с чувственно воспринимаемым предметом ощущает и собственное действие относительно этого предмета»⁴².

⁴⁰ ARISTOTELES, *De anima* III, 2, 425b: αἰσθάνομεθα ὅτι ὀρώμεν καὶ ἀκούομεν. Некоторые исследователи, например, Уоллис, указывают в этой связи также на *Μεταφυσικὴν* XII, 9, 1074b 33, где Аристотель говорит о том, что мышление божественного Ума есть мышление мышления, см. WALLIS R. T., *Neoplatonism*, p. 5.

⁴¹ *Alexandri Aphrodisiensis Quaestiones* 93, 21, CAG, Suppl. 2. 2 (B. n, 1892).

⁴² *Alexandri Quaestiones* 93, 18: ἡ μὲν δὴ συναίσθησις τοῦ αἰσθάνεσθαι γινόμενη ἐν τῷ τὴν αἴσθησιν ἅμα τε [τῇ] τοῦ αἰσθητοῦ καὶ τῆς ἰδίας περὶ τὸ αἰσθητὸν ἐνεργείας αἰσθάνεσθαι. Александр уверен, что συναίσθησις всегда сопровождает ощущение (93, 11): «...всякое ощущение обязательно сопровождается параллельным восприятием себя в качестве ощущающего». Я намеренно избегаю переводить συναίσθησις как «сознание» или «рефлексия», потому что несмотря на частичное сходство этих понятий, между есть и существенное различие. Συναίσθησις, как его описывает

Более близким новоевропейскому понятию сознания выглядит используемое Клавдием Галеном выражение *παρακολουθεῖν τῇ διανοίᾳ* — «сопровождать мыслью», «следовать мыслью за», при помощи которого он обозначает восприятие душой произвольно совершаемых ею движений. Поскольку Гален в своей трактовке сознания во многом предвосхищает Плотина, то он заслуживает более подробного рассмотрения. В трактате *О движении мышц* Гален выделяет в человеческом теле два вида движений: те, что производятся природой, и те, что производятся душой. Первые подчиняются природной необходимости и бывают вызваны нагреванием, охлаждением, расширением или сжатием различных частей тела и его органов. Вторые совершаются произвольно, по нашему желанию (*καθ' ὀρέμην, προαιρετικῶς*). Судя по общему полемическому тону трактата, можно предположить, что во времена Галена в среде врачей и физиологов велись оживленные споры относительно критерия, позволяющего отличать один вид движений от другого. Например, ставился вопрос о том, являются ли произвольными такие наши действия как дыхание, движение век или совершаемые во сне движения конечностей. Гален был склонен приписывать эти действия душе, а не природе, доказывая, что всякое движение, которое человек может по желанию начать или прекратить, ускорить или замедлить, нужно считать произвольным. На это противники Галена выдвигали следующее возражение: если дыхание и моргание совершаются нами произвольно, тогда почему мы, как правило, ничего о них не знаем, т. е. не сопровождаем их деятельностью разума (*οὐ παρακολουθοῦμεν*)⁴³? Ведь произвольность предполагает знание цели и ее планомерное достижение. Как же могут целенаправленно совершаемые действия укрыться от нашего ума? Выдвигая это возражение, оппоненты Галена пытались поставить под сомнение сформулированный им критерий отличия естественных действий от произвольных и заменить этот критерий другим: действие считается произвольным, если мы его замечаем, осознаем. Гален признает, что существование неосознанных действий составляет определенную трудность для его теории, однако не считает свой критерий тем самым опровергнутым. Он указывает на то, что даже такое безусловно произвольное действия как ходьба зачастую ускользает от внимания рассудка, так что погруженные в раз-

Александр, это скорее самопознание. В ходе его субъект не отличает себя от объекта, как это происходит в случае рефлексии. Когда чувство замечает собственное действие, оно обретает и узнает себя в нем. Как цвет осуществляется в зрении, так и зрение находит свое осуществление (энергию) в цвете, который оно видит. Сознание же, как было сказано выше, всегда предполагает восприятие объекта как внешнего, отличного от самого воспринимающего.

⁴³ GALENUS, *De motu musculorum libri ii*, ed. C. G. KUHN (Leipzig, 1882), IV, 444, 3.

мышления люди очень часто проходят мимо того места, в которое направлялись⁴⁴. Почему так происходит? Потому, отвечает Гален, что душа представляет собой неоднородное образование, состоящее из множества разных частей и сил. Поэтому может случиться, что одни части души не будут сообщать о своей деятельности другим, и тогда рассудок не заметит происходящего в той или иной части тела. В самом деле, рассудок делает объектом своего созерцания отпечатки чувственно воспринимаемых вещей, отразившиеся в воображающем начале. Если какое-то совершаемое нами действие не оставляет в воображении достаточно отчетливого отпечатка, то рассудок его как бы не видит, хотя и продолжает управлять этим действием.

3. ПОНЯТИЕ СОЗНАНИЯ У ПЛОТИНА

Проблема сознания появляется в философии Плотина не только потому, что о ней говорят и пишут аристотелевские комментаторы, сочинения которых внимательно изучались в его школе, но в первую очередь потому, что, зная по собственному опыту о присутствии в человеческой душе высших реальностей — божественного Ума и Единого — Плотин понимает и то, что мы, как правило, не замечаем в себе их действия.

Πῶς οὖν ἔχοντες τὰ τηλικαῦτα οὐκ ἀντιλαμβάνομεθα, ἀλλ' ἀργοῦμεν ταῖς τοιαύταις ἐνεργείαις τὰ πολλὰ, οἱ δὲ οὐδ' ὄλως ἐνεργοῦσιν; Ἐκεῖνα μὲν ἔστιν ἐν ταῖς αὐτῶν ἐνεργείαις αἰεὶ, νοῦς καὶ τὸ πρὸ νοῦ αἰεὶ ἐν ἑαυτῷ, καὶ ψυχὴ δέ—τὸ ἀεικίνητον—οὕτως. Οὐ γὰρ πᾶν, ὃ ἐν ψυχῇ, ἤδη αἰσθητόν, ἀλλὰ ἔρχεται εἰς ἡμᾶς, ὅταν εἰς αἴσθησιν ἦ· ὅταν δὲ ἐνεργοῦν ἕκαστον μὴ μεταδίδῃ τῷ αἰσθανο-μένῳ, οὕτω δι' ὅλης ψυχῆς ἐλήλυθεν.

Почему, заключая в себе столь великие вещи, мы их не воспринимаем? Почему большую часть времени мы не пользуемся этими энергиями? Почему некоторые люди вообще никогда их не используют, в то время как они всегда осуществляют в нас свои действия — я имею в виду Ум, и то, что прежде Ума [Единое], и вечнодвижущуюся Душу? Дело в том, что не все, что есть в душе, тотчас бывает воспринято, но доходит до нас лишь то, что дошло до ощущения. Когда же действующее не сообщает о своей деятельности ощущению, то эта деятельность не ощущается всей душой⁴⁵.

Человек есть живое существо, наделенное разумной душой. Разумная душа — это душа, которая не окончательно утратила связь с божественным Умом и еще не полностью погрузилась в материальный мир. Это ду-

⁴⁴ *Ibid.* IV, 440, 17.

⁴⁵ Плотин, *Эннеады* V 1, 12, 1-8.

на, часть которой неизменно пребывает в умопостигаемом⁴⁶. Но если разум действительно является отличительной особенностью человеческого существа, то отсюда, по-видимому, следует, что мышление представляет собой нашу субстанциальную деятельность, что мы должны мыслить всегда, так как перестать мыслить означало бы для нас утратить свою собственную сущность, перестать быть людьми. Однако очевидно и то, что большинство людей не замечает в себе постоянного действия мысли.⁴⁷ Должны ли мы заключить, что в определенных моменты ум действительно прекращает в них свою работу? Очевидно, нет. Будучи разумным существом *по природе*, человек не может перестать мыслить. Следовательно, мышление и восприятие мышления — разные вещи.

Ἄλλο γὰρ ἡ νόησις, καὶ ἄλλο ἡ τῆς νοήσεως ἀντίληψις, καὶ νοοῦμεν μὲν αἰεὶ, ἀντιλαμβανόμεθα δὲ οὐκ αἰεὶ.

Одно дело — мышление, а другое — восприятие мышления, и мыслим мы всегда, но воспринимаем мышление не всегда⁴⁸.

Как такое возможно? Как наша собственная сущность может быть скрыта от нас? И кто в таком случае мы сами? Из сказанного выше ясно, что мы — не мысль, не разумная часть души. Но мы — и не то, что состоит из души и тела:

Λιττὸς γὰρ ἕκαστος, ὁ μὲν τὸ συναμφοτέρον τι, ὁ δὲ αὐτός.

Каждый человек двойок: и одно в нем является неким составным существом, а другое есть он сам⁴⁹.

В этом фрагменте под «составным существом» (τὸ συναμφοτέρον) подразумевается органическое живое существо, состоящее из души и тела. Выходит, по Плотину, сам человек отличается как от их суммы, так и от каждого ее компонента в отдельности. Но, возможно, Плотин отождествляет «самого человека» с высшей, разумной частью души, которая, по его убеждению, не входит в состав душа-тело (τὸ συναμφοτέρον) и остается полностью бестелесной? Однако следующая цитата, по-видимому, противоречит этому предположению.

Τὸ δὲ ἐπισκεψάμενον περὶ τούτων ἡμεῖς ἢ ἡ ψυχῇ; ἢ ἡμεῖς, ἀλλὰ τῇ

Но что размышляло обо всем этом? Мы или душа? Мы, но с помощью души. Что значит:

⁴⁶ *Ibid.* IV 8, 8, 1: «...не вся наша душа нисходит, но какая-то часть ее всегда в умопостигаемом».

⁴⁷ Вспомним в этой связи Джона Локка и его признание (см. *выше*).

⁴⁸ *Ibid.* IV 3, 30, 13-15.

⁴⁹ *Ibid.* II 3, 9, 30-31.

ψυχῆ. Τὸ δὲ «τῆ ψυχῆ» πῶς; Ἄρα τῷ ἔχειν ἐπεσκέψατο; ἢ ἡ ψυχῆ.

«с помощью души»? Мы размышляли потому что имели душу? Скорее, потому что мы — душа⁵⁰.

Как видим, понятие нашего «я» (ἡμεῖς) и понятие «души» (ψυχή) здесь формально разводятся. Под «нами» подразумевается субъект некоего действия (в данном случае, «размышления»), а под «душой» — сама та мыслительная деятельность, с помощью которой это действие совершается. Комментируя этот отрывок, Л. Джерсон замечает, что Плотин представляет себе душу как место сосредоточения разных видов деятельности, включая высшую или мыслительную, тогда как «мы» или «сам человек» указывает у него на агента этих видов деятельности⁵¹. Тот факт, что в последнем предложении «душа» отождествляется с «нами», не устраняет формального различия между двумя этими понятиями, так как частичное совпадение по объему не препятствует им быть разными по содержанию. Дело в том, что «мы» — не вся душа. «Мы» — это некая ее часть, которая может использовать другие душевные способности как свои орудия и приписывать свойственные им виды деятельности себе. Что же это за часть? Как следует из процитированного первым отрывка, мы считаем собою то, что время от времени замечает происходящую в нас мыслительную и любую другую душевную работу. Способность, позволяющую нам это делать, Плотин, как уже говорилось выше, называет «внутренним чувством» (αἰσθητικὴ ἢ ἔνδον δύναμις), которое, в отличие от внешнего, направленного на восприятие находящихся вне нас телесных объектов, воспринимает происходящее в самой душе. По словам Плотина, эта способность является «более истинной» нежели внешнее чувство, поскольку, в отличие от него, не имеет непосредственной связи с телом⁵². Она, например, позволяет нам заметить пришедшую в голову мысль или возникшее желание.

Τότε γὰρ ἔρχεται εἰς ἡμᾶς τὸ νοηθῆν, ὅταν εἰς αἰσθησιν ἦκη καταβαῖνον· οὐ γὰρ πᾶν, ὃ γίγνεται περὶ ὅτιοῦν μέρος ψυχῆς, γινώσκωμεν, πρὶν ἂν εἰς ὅλην τὴν ψυχὴν ἦκη· οἷον καὶ ἐπιθυμία ἐν τῷ ἐπιθυμητικῷ μένουσα <οὐ> γινώ-

Только тогда доходит до нас мысль, когда, опустившись вниз, достигает способности ошущения. Ведь не все происходящее в той или иной части души нам известно, пока оно не дойдет до души в целом. Например, до тех пор, пока вождление остается в вожделяющей части души, мы о нем не знаем, но

⁵⁰ ПЛОТИН, *Эннеады* I 1, 13, 1-3.

⁵¹ GERSON Lloyd P., *Plotinus. Arguments of the Philosophers* (L. – N. Y., 1994), p. 140.

⁵² ПЛОТИН, *Эннеады* I 1, 7, 13.

σκεται ἡμῖν, ἀλλ' ὅταν τῇ αἰσθητικῇ
τῇ ἐνδον δυνάμει ἢ καὶ διανοητικῇ
ἀντιλαμβάνεθα ἢ ἄμφω.

лишь когда воспримем его силой внутрен-
него ощущения или рассудком, или обоим⁵³.

Хотя началом и причиной всех совершаемых нами или совершающихся в нас движений является душа, мы начинаем считать эти движения «своими», только когда воспринимаем их посредством внутреннего чувства. Если же этого не происходит, в нас словно бы живет и действует кто-то другой, с кем мы обычно себя не отождествляем. Так, истинным началом и субъектом мышления является Ум — вечная божественная природа, с которой наша душа никогда не теряет связи и которая в силу своей вечности мыслит всегда. Мы же начинаем считать мышление своим, только когда время от времени замечаем в себе вечную деятельность Ума и, заметив, приписывает ее себе. То же самое можно сказать и о других видах душевной деятельности — вожделении, гневе, печали или радости. Не «мы» гневаемся, радуемся, печалимся или вождедем. Все это делают соответствующие части души. «Мы» же только воспринимаем в себе их действия. Следовательно, «мы» — субъект внутреннего чувства. Таким образом, обнаруживается очевидная параллель (вплоть до совпадения терминов) между тем, что в новоевропейской философии называется сознанием или рефлексией, и тем, что Плотин называет «способностью внутреннего ощущения», позволяющей человеку воспринимать в себе действия ума и души. Поэтому мы вправе утверждать, что когда Плотин говорит о «нас» как субъекте этого внутреннего чувства, он имеет в виду тот же самый опыт интроспекции, который, по убеждению Локка, сообщает нам идею нашего «я» и делает нас тем, что обычно называют «личностью». А как обстоит дело с вопросом о том, что такое наше «я», мы сами? как отвечает на этот вопрос Плотин? Является ли проблема «я» для него такой же неразрешимой, как и для новоевропейских философов? Для этого необходимо внимательнее присмотреться к тому, что философ называет «внутренним чувством».

Внутреннее чувство представляет собой одну из многочисленных способностей души. Как и всякое ощущение, оно берет начало от внешнего по отношению к воспринимающему объекта и оканчивается в особой части души, которую Плотин называет либо «общим чувством», следуя Аристотелю, либо «главенствующим началом», как это делали стоики, либо просто воображением (φαντασία)⁵⁴. Последнее есть как бы центр нашей души,

⁵³ *Ibid.* IV 8, 8, 6-11.

⁵⁴ Выражение κοινὴ αἰσθησις см., напр.,: ПЛОТИН, *Эннеады* I 1, 8, 19; 9, 12 или IV 3, 26, 3. Выражение τὸ ἡγεμονικόν — III 1 (3), 2, 25; 4, 12 или IV 2 (4), 2, 13. () тождестве общего чувства и воображения см.: IV 3, 30.

в котором сходятся воедино разрозненные данные всех восприятий, создавая единый образ того или иного предмета. Этот возникающий в воображении образ Плотин вслед за Аристотелем называет «фантасмой» (φάντασμα — представление) или «умопостигаемым впечатком»⁵⁵. Появление «фантасмы» свидетельствует о том, что тот или иной предмет действительно был замечен и воспринят нами, потому что если этого не происходит, если форма чувственно воспринимаемого предмета не достигает воображающего начала, то ощущение остается незамеченным. Действительно, мы осознаем далеко не все, что фиксируется сетчаткой нашего глаза. Когда мы погружены в себя, мы можем смотреть, не видя, и слушать, не слыша. Наше воображение тогда занято созданием совсем других образов, так что формы внешних предметов как бы не достигают главенствующего начала души. Другой пример: при внимательном чтении наше воображение бывает настолько захвачено воспроизведением образов прочитанного, что сама процедура чтения не отображается в нем и мы не осознаем, что читаем. Когда Плотин хочет подчеркнуть отличие ощущения, сопровождаемого появлением «фантасмы» в воображающем начале, от ощущения как такового, он использует специальный термин — ἀντίληψις, который можно перевести как «осознанное восприятие»⁵⁶. Появление в душе представления-«фантасмы» можно сравнить с появлением отражения в зеркале. Плотин действительно часто использует образ зеркала для описания воображающего начала. По его словам, отражающая поверхность этого внутреннего зеркала может быть повернута как вовне, к предметам внешнего мира, так и внутрь самой души, к ее собственным действиям. В первом случае мы имеем дело с «внешним чувством», а во втором — с «внутренним», то есть с рефлексией.

Еще одним термином для обозначения рефлексии или сознания у Плотина выступает термин παρακολούθησις, причем последний философ использует всякий раз, когда хочет подчеркнуть различие между субъектом и объектом сознания. В самом деле, существительное παρακολούθησις происходит от глагола παρακολουθεῖ — «следовать за», «сопровождать», а значит по необходимости подразумевает отличие того, кто следует, от того, за кем следуют. В трактате «О счастье» Плотин спрашивает: может ли мудрец быть счастливым, если не замечает и не осознает своего счастья, например, во время сна или тяжелой болезни? И может ли он быть мудрым, если не осознает своей мудрости? Иными словами: должны ли мудрость и счастье обязательно предполагать «ощущение и осознание»

⁵⁵ Плотин, *Эннеады* I 1 (53), 7, 12: τὸν ἀντίληπτικὴν εἶναι μᾶλλον, νοητὰ γὰρ ἤδη ταῦτα.

⁵⁶ Мак-Кенна и Армстронг переводят это слово как “conscious apprehension” или “awareness”.

(αἰσθάνεσθαι καὶ τὸ παρακολουθεῖν) себя мудрым и счастливым?⁵⁷ Если философы Новой Европы без сомнения ответили бы на этот вопрос утвердительно, то Плотин отвечает прямо наоборот. Любое ощущение, рассуждает он, в том числе и внутреннее, всегда предполагает разницу между ощущающим и ощущаемым, поскольку ощущение есть вос-приятие (ἀντίληψις), а вос-принять (ἀνταμβάνω) означает принять и сделать своим нечто чуждое себе, нечто, что противостоит тебе как иное. Воспринимаемая окружающий мир, душа не может непосредственно принять в себя чуждую ей телесную природу и потому при помощи органов чувств отделяет от тел их бестелесные формы, которые и делает затем своим содержанием. Это неизбежное раздвоение приводит к тому, что ощущающий, во-первых, постигает не саму вещь, а только ее отражение в себе⁵⁸, и, во-вторых, что он не узнает, не обретает *себя* в предмете своего ощущения. То же самое справедливо и относительно внутреннего чувства. Как только мы замечаем, осознаем в себе некое душевное движение, мы, как воспринимающие, тотчас начинаем отделять себя от этого движения, как предмета восприятия, и в результате перестаем быть тем, что замечаем. Так, мудрец, осознающий свою мудрость, перестает составлять одно с нею; мудрость больше не является его сущностью, она делается по отношению к нему «чем-то внешним» (ἐλακτόν τι). То же самое — со счастьем: как только оно осознанно, я, осознающий его, перестаю быть самим этим счастьем и становлюсь тем, кто наблюдает за счастьем как бы со стороны, в результате чего тоже перестаю быть счастливым... Сознание ослабляет любую нашу деятельность. Например, если читая, мы замечаем процесс чтения, то это свидетельствует о том, что наше чтение стало невнимательным и мы не полностью погружены в содержание книги, отдавая часть своего внимания осознанию себя в качестве читающих. То же самое можно сказать и мышлении: когда мы осознаем приходящую в голову мысль, то это значит, что помимо предмета мысли мы созерцаем еще и самих себя как отличных от него. Однако такое «обращение мыслью к себе», убежден Плотин, делает нашу мысль слабее. Вот почему ни божественный Ум, ни душа, возвысившаяся до созерцания умопостигаемого мира, не помнят о том, что они душа или ум⁵⁹. И даже в здешнем мире мышление не обязательно сопровождается сознанием. В трактате *О затруднениях относительно души* философ призывает читателя вспомнить о тех моментах, когда он полностью отдается предмету мысли.

⁵⁷ *Ibid.* I 4, 9-10.

⁵⁸ *Ibid.* V 5, 1, 17-19: «Познаваемое в вещи ощущением есть призрак, так что ощущение постигает не саму вещь; ибо та остается вовне».

⁵⁹ *Ibid.* IV 4, 2, 2-3: «Пожалуй, он и о себе не будет помнить: ни что созерцающий есть он сам, например, Сократ, ни что он ум или душа».

Πρὸς δὴ ταῦτα τις ἀναμνησθήτω, ὡς ὅταν καὶ ἐνταῦθα θεωρῇ καὶ μάλιστα ἐναργῶς, οὐκ ἐπιστρέφει πρὸς ἑαυτὸν, ἢ δὲ ἐνέργεια πρὸς ἐκεῖνο, κάκεινο γίνεται οἷον ἕλη ἑαυτὸν παρασχών, εἰδοποιούμενος δὲ κατὰ τὸ ὁρώμενον καὶ δυνάμει ὢν τότε αὐτός.

Пускай он вспомнит о тех моментах, когда, еще будучи здесь, он созерцает нечто с особенной ясностью: тогда он не обращается мыслью к себе, но, обладая собой, направляет свою деятельность на предмет созерцания и становится им, делаясь как бы [его] материей и оформляясь в соответствии с тем, что видит, собою же оставаясь лишь в возможности⁶⁰.

По наблюдению Э. Уоррена, использование Платином термина *παρακολούθησις* для обозначения сознания не случайно еще и потому, что в процессе сознания совершающееся в нас душевное движение «сопровождается» появлением образа («фантасмы») в воображающем начале⁶¹. При этом само душевное движение выступает в качестве того, *за кем* следуют, а «фантасма» — в качестве того, *кто* следует. Так рождается ощущение оппозиции между субъектом и объектом сознания, между тем, кого мы считаем своим «я», и тем, на что направлено наше внимание. Иными словами, наше «я» есть продукт деятельности воображения — далеко не самой высшей, да и не исключительно человеческой способности⁶². Но тогда собственно человеческие способности — рассудок и разум — оказываются выше того, что мы обычно считаем собой. Они оказываются принадлежащими огромной сфере бессознательного, которая простирается над воображением. Так Плотин приходит к ответу на свой исходный вопрос: почему мы не всегда замечаем в себе присутствие высших реальностей. Дело в том, что наше внимание, а значит и зеркало нашего воображения, по большей части, обращено не к мышлению, а к чувственному восприятию — не внутрь души, к ее собственным энергиям, а к чуждой ей телесной природе.

Отсюда следует неожиданный вывод: то, что мы обычно называем мышлением, в действительности представляет собой мышление воспринятое или осознанное, то есть отразившееся в воображении и таким образом ставшее заметным для нас. «Мы воспринимаем мысль, только когда она оказывается в воображающем начале», пишет Плотин⁶³. Когда, рассуждая,

⁶⁰ *Ibid.* IV 4, 2, 3-6.

⁶¹ WARREN E., *Consciousness in Plotinus*, p. 90.

⁶² О том, что воображение есть и у животных, свидетельствуют их способность помнить и видеть сны.

⁶³ ПЛОТИН, *Энеады* IV 3 (27), 30: ὁ δὲ λόγος ἀναπτύξας καὶ ἐπάγων ἐκ τοῦ νοήματος εἰς τὸ φανταστικὸν ἔδειξε τὸ νόημα οἷον ἐν κατοπτρῷ, καὶ ἢ ἀντίληψις αὐτοῦ οὕτω καὶ ἢ μὴ καὶ ἢ μὴ — «Речь же, разворачиваясь и выходя из мысли, показывает мысль словно бы в зеркале, и тогда имеет место восприятие мысли, ее пребывание и память».

мы словно бы произносим внутри себя безмолвную речь, то это прямо указывает на участие в нашем рассуждении воображающего начала. Ведь слова, в которые мы облакаем мысль, принадлежат определенному языку и, как таковые, являются фонемами, то есть относятся к сфере чувственно воспринимаемого. Но рассудок не может оперировать чувственными образами, это относится к компетенции воображения. Еще более убедительным примером служит рассуждение посредством наглядных представлений, к которому мы обычно прибегаем в геометрии и без которого невозможно было бы раскрыть свойства треугольника, круга и других геометрических фигур. Присутствие зрительных образов неопровержимо свидетельствует о том, что и здесь помимо собственно рассуждения задействовано воображающее начало. Но если само по себе мышление протекает бессознательно, то отсюда следует, во-первых, что нам может быть неизвестен предмет постоянно совершающейся в нас мыслительной работы; во-вторых, что мы не знаем, как долго душа обдумывает этот предмет и к каким выводам приходит; и, в-третьих, что предмет нашего рассуждения выбираем не мы. Тогда зависит ли вообще мышление от нас? Способны ли мы сознательным усилием сделать работу ума более интенсивной? Нужны ли тогда учеба, чтение книг, беседы с коллегами, научные семинары? Или, может быть, интересующий нас предмет как-то самостоятельно и без нашего участия «вызревает» в душе, так что спустя некоторое время мы с удивлением обнаруживаем, что казавшаяся некогда неразрешимой проблема вдруг разрешилась сама собой, и нам стало ясно многое, о чем мы, казалось бы, специально не думали.

Возможно, единственное, что от нас зависит, это сосредоточить свое внимание на интересующем нас предмете и, доверяясь незримой внутренней работе, терпеливо ждать его прояснения. Так крестьянин, засеяв пашню, дожидается наступления поры всходов. Он не в силах ускорить прорастание семян, но он должен приложить усилия, чтобы сохранить их в земле целыми и невредимыми. Не такова ли и работа мыслителя? Не предполагает ли она терпеливого ожидания и заботы о предмете мысли? Не этой ли заботе служат и чтение книг, и беседы, и неустанное внимание? Когда Исаака Ньютона спрашивали: как он делает свои выдающиеся открытия, он отвечал, что ничего особенного для этого не предпринимает, а лишь старается постоянно думать о занимающей его задаче, не отвлекаясь ни на что постороннее. В результате спустя некоторое время решение находится само. Плотин говорит нечто похожее: чтобы расслышать совершающуюся в нас безмолвную работу мысли, нужно обратить центр своего существа (т. е. воображающее начало или сознание) внутрь самих себя, к собственным действиям души, не отвлекаясь ни на что постороннее.

«Подобно тому, как человек в ожидании желанного голоса отворачивается от других голосов и настраивает свой слух на восприятие звука, который предпочитает всем иным, чтобы услышать его при первой же возможности, так и нам нужно по мере сил отгородиться от всякого постороннего шума и сохранить в чистоте силу восприятия души, чтобы она могла слышать голоса свыше»⁶⁴.

И все же осознание незримо совершающейся в душе мыслительной работы не есть последняя цель человека. Ведь замечая, осознавая мысль, мы тем самым отличаем себя от нее, а значит, не узнаем себя в ней, хотя мысль является собственным нашим существом. Пока мы сознаем, мы продолжаем отождествлять себя с деятельностью воображения, а значит, не знаем себя; мы знаем себя лишь отрицательно — как ни то, ни другое, ни третье. Сознание не дает нам положительного познания своего существа. Поэтому чтобы действительно узнать себя, необходимо отказаться от сознания, точнее, превзойти его, поднявшись на ту ступень, где «я» начнет узнавать себя в предмете, туда, где мы сами станем предметом собственно-го созерцания.

«Разве мыслящий есть что-то, когда не мыслит ничего? Если он остается собой, когда ни о чем не мыслит, то он пустота, лишенная чего бы то ни было. Если же он сам есть как бы все, то, мысля себя, он одновременно мыслит все. Обращая свою мысль и деятельность на самого себя, такой созерцатель, видя себя, видит охваченным внутри себя все, а, обращаясь ко всему, видит себя содержащимся во всем»⁶⁵.

Но такой способ мышления свойственен Уму, поэтому в поисках своего собственного существа мы по необходимости приходим к нему. Только став Умом, мы, наконец, обретаем возможность понять и непосредственно увидеть самих себя, а поняв, постигнуть и тот корень, из которого проистекает всякая самость вообще — Единое. В Едином уже нет ни сознания, ни самопознания, ни мысли. Оно — просто самость, равная себе, с которой наша самость, если ей удастся достичь Единого, отождествляется так, «как если бы два круга одинакового радиуса совпали в своих центрах»⁶⁶. Такое отождествление не есть растворение частного в целом или меньшего в большем, но совпадение равных и окончательное обретение себя.

⁶⁴ *Ibid.* V 1, 12. См. также: АДО П., *Плотин или простота взгляда*, с. 26.

⁶⁵ *Ibid.* IV 4, 30.

⁶⁶ *Ibid.* VI 9, 10, 16-18: κάκεινου γενόμενος ἐν ἑστίν ὡςπερ κέντρον κέντρον συνάψας.

С. В. МЕСЯЦ

ТРАНСЦЕНДЕНТНОЕ НАЧАЛО В НЕОПЛАТОНИЗМЕ И УЧЕНИЕ О ГЕНАДАХ

1. АПОРИЯ ТРАНСЦЕНДЕНТНОГО НАЧАЛА

Одной из центральных проблем неоплатонизма, как и вообще любой монистической системы, рассматривающей мир как произведение одной единственной божественной причины, является проблема происхождения множества из простого единства. Проблема здесь состоит в том, что абсолютно трансцендентная и самодостаточная природа не имеет необходимости порождать вне себя что-то иное, а тем более — противоположное себе. Действительно, что означает, что некое A трансцендентно по отношению к B ? Это значит, что A не зависит в своем существовании от B , тогда как B не может существовать без A . Неоплатоники говорят в этом случае, что A раньше B , или что A является по отношению к B причиной и началом¹. Независимость начала от своих следствий кажется очевидной и даже естественной, но с другой стороны, не будь B , разве можно было бы назвать A началом? Природа начала по необходимости подразумевает соотносительность начала с тем, что из него происходит и начинается. Но тогда, если способность быть началом принадлежит самой природе A , то по определению и по сущности A оказывается зависящим от происходящих из него следствий, и значит уже не является абсолютно трансцендентным. Выходит, само по себе трансцендентное, взятое в своей внутренней природе, началом быть не может. Оно является таковым только с точки зрения своих произведений, но как и почему появляются эти произведения, остается необъяснимым.

¹ Речь идет о более раннем и более позднем по природе или по сущности. Ср. АРИСТОТЕЛЬ, *Метафизика* V, 11, 1018b 10 – 1019a 5: «Вещи также обозначаются как предшествующие и последующие (πρότερα-ὑστερα) сообразно природе и сущности. В этом смысле предшествующим называется то, что может быть без другого, тогда как это другое без первого не может». Согласно Аристотелю, этим различием пользовался уже Платон, чему можно найти подтверждение в сохранившихся свидетельствах об устном учении. Отношение между идеями и чувственным вещами также носит характер предшествующее — последующее. Об этом см. *ниже*.

Платоновская философия с ее представлением об отдельном, независимом существовании идей, сообщающих бытие чувственно воспринимаемым вещам, неизбежно встает перед проблемой трансцендентного начала. Платон в своих диалогах определяет идею как αὐτὸ καθ' αὐτό «вещь сама по себе»². Взять нечто «само по себе» означает: взять его как простое равенство с самим собой, без каких-либо дальнейших, не совпадающих с ним определений и уточнений, в его собственной природе, как таковое. Описывая в «Пире» само по себе прекрасное, Платон пишет, что оно не есть ни красивое лицо, руки или иная часть тела, ни прекрасные поступки, речи или знания; не находится в ином будь то животное, земля, небо или еще что-нибудь, но существует «само по себе, всегда в самом себе единообразное»³. Иными словами, чтобы увидеть красоту сама по себе, необходимо отбросить все, что не есть она сама, что делает ее иной по отношению к самой себе и лишает самоидентичности. А поскольку в окружающем нас мире красота никогда не дана сама по себе, но всегда — лишь в качестве составной части или предиката чего-то иного, то, чтобы найти ее, необходимо отвернуться от множества красивых вещей и искать само по себе прекрасное вне их. В *Государстве* философ, умеющий отличать вещь сама по себе, или идею, от того, что ей всего лишь причастно, уподобляется человеку бодрствующему, а тот, кто не умеет этого делать и постоянно ошибается, принимая подобие вещи за саму вещь, — спящему и грезящему⁴. Итак, если всякая идея должна мыслиться отдельной (χωρίς) от причастных ей вещей⁵, то сами эти вещи — прекрасные лица, руки, поступки и речи — напротив, не могли бы ни мыслиться, ни существовать без прекрасного как такового, и если бы исчезло оно, не стало бы и их. Это означает, что идея является конститутивной для бытия единичных чувственно воспринимаемых вещей, выступая по отношению к ним в качестве причины и начала, тогда как они своим бытием или небытием никак не затрагивают ее существование. Но это также означает, что если мы захотим помыслить прекрасное само по себе, то не должны будем принимать в расчет красивые вещи, то есть не должны будем рассматривать идею красоты ни как общее, свойственное всем прекрасным вещам, ни как единство, объединяющее их в одноименное множество. Потому что в таком слу-

² Например, в *Государстве* он говорит об идее красоты как об αὐτὸ τὸ καλόν (V, 476b 10; 476c 9; 479a 1); об идее справедливого как αὐτὸ τὸ δίκαιον (339a 3; 479e 3); об идее блага как αὐτὸ τὸ ἀγαθόν (VI, 506d 8) и т. д. Выражение αὐτὸ καθ' αὐτό см.: *Госуд.* 358b 5 – d 2; 516b 5; 524d 10; 572a 1; *Парменид* 130b 8; 133c 4 (αὐτὴν καθ' αὐτὴν ἐκάστου οὐσίαν) 143a 74, 158a 3 и т. д.

³ ПЛАТОН, *Пир* 210e – 211b.

⁴ ПЛАТОН, *Государство* V, 476c 2 – d 4.

⁵ ПЛАТОН, *Парменид* 130b 4.

чае мы поставили бы идею красоты в зависимость от причастных ей вещей, и значит получили бы не ее саму, а всего лишь ее отражение в произведенных ею следствиях. Рассматривая же идею красоты саму по себе, что мы видим? Что мы можем сказать о ней? Будет ли идея красоты красивой? Нет, потому что «быть красивым» означает: обладать красотой как предикатом, а для прекрасного самого по себе красота — не предикат, а сущность⁶. Тогда, быть может, мы сумеем определить идею красоты через ее отношение к другим идеям? Разве не говорит Платон в *Пармениде*, что «все идеи суть то, что они суть, лишь в отношении одна к другой, и лишь в этом отношении они обладают сущностью, а не в отношении к находящимся в нас [их] подобиям»⁷? Не будет ли в этом случае само по себе прекрасное определяться через идею гармонии, пропорции, симметрии или их совокупность? Тоже нет, потому что в таком случае будет нарушен главный признак идеи (и вообще любой самодостаточной сущности) — самоидентичность. Что же тогда можно будет сказать об идее красоты кроме того, что она есть она сама и во всем всегда равна самой себе? Выходит, ничего. Равным образом нельзя будет ничего сказать и о любой другой идее. Поэтому на вопрос, чем отличается идея красоты от идеи справедливости, например, невозможно ответить. Каждая из идей настолько не зависима в своем бытии от других, настолько замкнута в своей самоидентичности, что напоминает демокритовский атом, не соотносящийся ни с чем вне себя. В таком случае остается непонятным, почему, приобщаясь к одной идее, вещи становятся красивыми, а приобщаясь к другой — справедливыми. Это рассуждение показывает, что платоновская теория идей содержит в себе апорию начала: идея, как начало причастных ей единичных вещей, должна быть трансцендентной по отношению к ним, но трансцендентность идеи, взятая в абсолютном смысле, делает невозможным ее бытие в качестве начала, потому что быть началом значит начинать что-то иное — одновременно и отличающееся от тебя, и в чем-то похожее. Но как можно быть отличным или похожим на то, что лишено всяких определений, и о чем нельзя сказать, чем оно само отличается от другого? Далее:

⁶ Эту мысль часто повторяет Плотин: «...одно дело — быть величиной, а другое — имеющим величину, и одно дело — быть формой, а другое — оформленным» (*Эннеады* II, 4, 8, 12); «...потому что количественно определенное не есть само по себе количество, но то, что причастно ему» (II, 4, 9, 5). Ср. также у Прокла: «...движется не движение, а подвижная вещь... и вообще, каждое из свойств само по себе лишено свойства, потому что, будучи простым, оно либо есть, либо не есть, тогда как обладающее свойством есть нечто сложное». См.: PROCLUS, *In Platonis Parmenidem Commentaria*, ed. V. COUSIN (P., 1864) 1075, 6-11.

⁷ ПЛАТОН, *Парменид* 133с 8 – d 2, пер. Н. Н. ТОМАСОВА, в кн.: ПЛАТОН, *Собрание сочинений в 4-х томах*, т. 3, (М., 1993), с. 357.

понятие начала предполагает соотнесенность с тем, что из него начинается. Поэтому, говоря о трансцендентном как о «начале», мы тем самым ставим его бытие в зависимость от его следствий, в результате чего нарушаем его трансцендентность, так как последняя предполагает, что *A* будет существовать в качестве себя самого вне зависимости от того, существует *B* или нет. Но если *B* не существует, то и *A* не будет началом. Следовательно, само по себе трансцендентное по природе началом быть не может.

В предельно абстрактном и потому наиболее ясном виде апория начала раскрывается в 1-й гипотезе платоновского *Парменида* (137c – 142b). Напомню, что в этой гипотезе рассматривается единое, взятое само по себе в отношении себя самого. Спрашивается: если дано единое, что можно было бы о нем сказать? Оказывается, ничего. В отношении такого единого приходится отрицать все предикаты бытия, в том числе, и противоположные: оно не целое и не часть; беспредельно и лишено очертаний; не находится ни в другом, ни в самом себе; не движется и не покоится; не может быть ни тождественным себе или иному, ни отличным от себя или иного; оно ни подобно, ни не подобно чему бы то ни было; ни равно, ни не равно; не причастно ни будущему, ни прошлому, ни настоящему; не становится и не есть. Выходит, его вообще не существует, в том числе, и как единого, а значит «нельзя ни назвать его, ни высказаться о нем, ни составить себе о нем какое-то мнение, ни познать его, и никакое определение бытия относительно него не воспринимается»⁸. Если предположить теперь, что все эти выводы относятся не только к одной изолированной идее единого, но ко всякой идее вообще, поскольку та мыслится в чистом единстве и равенстве с самой собою⁹, то получится, что вторая часть *Парменида* представляет собой не что иное как продолжение начатой еще в первой части критики теории идей. Платон показывает, что любая идея, рассматриваемая независимо от причастного ей множества вещей, не только не может быть их началом, но ее просто не существует, в том числе, и в качестве ее самой. С другой стороны, как можно видеть из последней гипотезы *Парменида*, отрицая существование некоего постоянно тождественного и равного себе смысла каждой вещи, мы тем самым уничижаем и возможность познания, и само существование этой вещи. Ведь чтобы существовать, необходимо быть чем-то самотождественным и единым, поэтому если нет единого, то нет ничего. Таким образом, в *Пармениде* Платон демонстрирует принципиальную апорийность или, по выражению А. В. Ахутина, «невозможность

⁸ ПЛАТОН, *Парменид* 142a 3-6.

⁹ Так считает, напр., А. В. Ахутин, по мнению которого выводы 1-ой гипотезы относятся «ко всякому сущему, поскольку оно мыслится в нем самом, в средоточии его бытия». См.: АХУТИН А. В., *Поворотные времена* (СПб., 2005), с. 299. Таким образом, в *Пармениде* демонстрируется принципиальная «невозможность» идей.

идей» в качестве начал чувственно воспринимаемых вещей, которую не следует путать с невозможностью или ложностью самой теории идей¹⁰. Рассмотрим более подробно один из выводов 1-й гипотезы, в котором относительно единого отрицаются определения тождественного и иного. Единое, говорит Платон, не является «ни тождественным себе или иному, ни отличным от себя или от иного»¹¹. Иными словами, единое оказывается неравным самому себе, так что о нем нельзя сказать *А* есть *А*: *единое* есть *единое*. Это означает, что оно лишено всякой определенности и смысла, то есть того уникального смыслового облика, который бы отличал его от других вещей и делал бы чем-то существующим наряду с ними. С другой стороны, оно также и не отличается ни от чего, то есть попросту не допускает вне себя, наряду с собой, ничего иного. Но будучи таковым, отрицая свое иное, единое не может быть началом. «Началом» и «причиной» его можно назвать только с точки зрения его следствий.

Когда Плотин впервые в истории платоновской традиции отождествил Первопричину всего сущего с единым 1-й гипотезы *Парменида*, положив тем самым начало новому платонизму или «неоплатонизму»¹², то одновременно с этим он унаследовал и неразрешимую загадку абсолютно трансцендентного начала. Вся метафизика Плотина — это система трансцендентных начал, находящихся друг к другу в отношении онтологического предшествования и последования, при котором более раннее по природе (прóтера) считается способным существовать без более позднего (ýтера), а более позднее зависит в своем бытии от более раннего¹³. Когда наряду с видимым космосом Плотин выделяет в сущем мировую Душу, Ум и Единое, он всякий раз ищет как бы онтологическое условие каждой из этих ипостасей. Он спрашивает: почему система материальных тел, сама по себе инертная и склонная к распаду на отдельные части, тем не менее образует единый, слаженно движущийся и устойчивый космос? Это невозможно объяснить, не допустив существование бестелесного и разумного принципа, который бы в силу своей бестелесности и неделимости на части был

¹⁰ Ахутин А. В., *Поворотные времена* (СПб., 2005), с. 50. Саму философию Платона А. В. Ахутин определяет как «умудренное теорией идей — и в этом смысле теоретическое — знание о невозможности идей».

¹¹ ПЛАТОН, *Парменид* 139b 4-5.

¹² DODDS E. R., "The Parmenides of Plato and the Origin of the Neoplatonic One", *Classical Quarterly* 22 (1928), p. 129-142.

¹³ Плотин пишет о Едином: «Он есть то, что Он есть, до того как появилось иное» (VI 8, 8, 13-15). Здесь и далее сочинения Плотина цитируются по изданию: ПЛОТИНУС, *Enneades*, ed. by P. HENRY and H.-R. SCHWYZER (Leiden, 1951–1973). О том, что иерархия ипостасей у Плотина организована в соответствии с платоновским принципом «раньше-позже», см. статью O'MEARA D., "The hierarchical ordering of reality in Plotinus", *The Cambridge Companion to Plotinus* (L., 1996), p. 66-81.

способен обеспечить единство тел, а в силу свободы или «самодвижности» (αὐτοκίνητον) служил бы источником их движения. Такой принцип есть не что иное как мировая Душа, которая, чтобы быть разумной и способной к познанию, требует существования такой природы, в котором мысль составляет бы одно со своим предметом. Тем самым наличие Души обосновывает необходимость Ума. Наконец, чтобы сам Ум мог находиться в единстве со своим предметом, должно существовать нечто еще более раннее, чем он сам, что можно было бы обозначить как «просто Единое». Такую логику отыскания начала А. В. Ахутин называет «логикой онтологического априори», отмечая в качестве ее отличительной черты то, что находимое с ее помощью начало само не принадлежит тому, что из него начинается, является онтологически *другим* по отношению к своим следствиям¹⁴. Начало телесного не может быть телом, начало души — душой, а начало ума — мышлением. Если теперь задаться вопросом о начале всего, то, следуя этой логике, необходимо будет признать, что такое начало не будет ни чем. Начало всего должно быть иным всему, свободным и отдельным от всего, то есть в строгом смысле слова Абсолютом. Как говорит сам Плотин: «причина всех сущих не есть ни одно из сущих»¹⁵. Но будучи иным всему и отрицая всякие определения, Единое не может удовлетворять и понятию причины:

«Даже когда мы называем Его причиной, мы высказываем нечто присущее не Ему, а нам, поскольку это мы обладаем чем-то происходящим от Него, Он же существует в себе самом. И даже “от Него” и “существует” не должен говорить тот, кто хочет выражаться точно, но следует считать, что это мы, как бы извне ходя вокруг Него, хотим объяснить происходящее с нами, и то приближаемся, то удаляемся от Него из-за связанных с ним апорий»¹⁶.

¹⁴ Ахутин А. В., *Поворотные времена*, с. 301.

¹⁵ Плотин, *Эннеады* VI 9, 6, 55. См. также: III 8, 9, 39-42: «Начало — не все, но все — из начала; оно не должно быть ни всем, ни чем-то из всего, иначе оно не смогло бы порождать все и быть не множеством, но началом множества»; VI 9, 2, 44: «Следовательно, Единое не будет всем, потому что иначе оно больше не было бы Единым; не будет оно и умом, потому что и в этом случае оно было бы всем, так как ум — все, не будет и бытием, ибо и бытие — все»; VI 9, 3, 39-40: «Природа Единого, порождая все, не является ни чем из всего».

¹⁶ Плотин, *Эннеады* VI 9, 3, 49-54. Также и другие неоплатоники отказывали абсолютному Единому в именовании «причиной» и «началом». Марий Викторин называл его *graeausa* (*Adv. Arium* I, 3, 25), *graeprincipium* (I, 49, 28). Прокл — «предпричина» (προαίτιον — *In Parm.* 1210, 11), «сверхпричина» (ὐπὲρ αἰτίων — *In Parm.* 1123, 37), «беспричинно причиняющее» (ἀναίτιος αἰτίων — *Th. Pl.* II, 58, 24).

Но если причиной и началом Единое можно назвать только с точки зрения его следствий, то как показать необходимость существования самих этих следствий? Как объяснить происхождение мира из Абсолюта? В истории платонизма было много попыток решить апорию трансцендентного начала. Члены древней Академии (Платон и его ближайшие ученики) вводили в дополнение к Единому «неопределенную двоицу» как противоположный Единому принцип, способный объяснить переход от единства ко множеству. Однако если неопределенная двоица — не самостоятельный принцип и зависит в своем бытии от Единого, то ее появление из Абсолюта так же трудно объяснить, как и происхождение всего остального. Плотин пытается решить это затруднение, приписав Единому бесконечную силу, то есть по существу, включив принцип неопределенной двоицы в сам Абсолют. В своих трактатах он называет Единое $\delta\upsilon\nu\alpha\mu\iota\varsigma\ \tau\acute{\omega}\nu\ \lambda\acute{\alpha}\nu\tau\omega\nu$ ¹⁷ — «возможностью всего». Однако это определение является противоречивым: оно в определенном смысле делает Единое множеством, хотя и в модусе возможности, поскольку включает в него его следствия. Единое как начало оказывается тогда единым-многим, а значит уже не абсолютно трансцендентным множеству.

Порфирий делает следующий шаг по тому же пути. Он вообще отказывается от идеи абсолютно трансцендентного начала, находящегося вне отношения к чему-либо, и мыслит Единое уже не как лишенное любых определений, а как заключающее в своей неразличимой простоте все будущие определения бытия, различные потом в сфере множества. Такое Единое видится ему совпадающим с самим по себе бытием ($\alpha\upsilon\tau\acute{o}\ \tau\acute{o}\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$, $\acute{\upsilon}\lambda\alpha\rho\acute{\alpha}\xi\iota\varsigma$). В самом деле, бытие можно рассматривать сразу в двух аспектах: как чистый акт существования, взятый безотносительно к чему-либо и в силу этого совершенно простой и неопределенный, и как бытие некоего сущего, находящееся в отношении к этому сущему ($\epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota\ \tau\acute{\omega}\nu\ \delta\upsilon\tau\omega\nu$). В первом аспекте, по мысли Порфирия, бытие есть не что иное как трансцендентное по отношению ко всему сущему Единое, которое превышает всякую мысль и понимание; а во втором — начало ума, совпадающее с одним из его моментов, а именно с первым членом триады *бытие — жизнь — мышление*, которая в представлении Плотина и его учеников выражала внутреннюю структуру Единого-сущего 2-й гипотезы платоновского *Парменида* или, что то же самое, структуру Ума. Можно сказать, что бытие — это сам Ум в стадии пребывания, существующий в качестве предмета созерцания; жизнь — Ум в стадии исхождения, а мышление — возвращения. Таким образом, Порфирий отождествляет само по себе Единое с Умом на стадии пребывания, из которого еще не произошли ни жизнь, ни мышление, и который поэтому не может еще рассматриваться как умпостигае-

¹⁷ Плотин, *Энеады* III 8, 10, 1.

мое бытие, но является в полном смысле слова непостижимым и простым Абсолютом.

Ямвлих в своем решении загадки Абсолюта отказался от предложенного Порфирием пути, подвергнув резкой критике отождествление им Единого с бытием. Задача, которую он ставил перед собой, заключалась в том, чтобы, с одной стороны, обязательно сохранить радикальную трансцендентность Единого, а с другой — показать естественность происхождения из него всего сущего. Результатом соединения этих противоположных тенденций стала необычная концепция «двух» Единых¹⁸, одно из которых мыслилось Ямвлихом как абсолютно трансцендентная и потому совершенно невыразимая и именуемая природа, а другое — как начало в собственном смысле слова, содержащее в себе неким «скрытым... невыразимым и непостижимым для нас образом»¹⁹ все существующее и являющееся поэтому уже не просто Единым, но Всеединым (ἕν πάντα).

2. ВВЕДЕНИЕ ГЕНАД КАК СПОСОБ РЕШЕНИЯ ЗАГАДКИ АБСОЛЮТА

В русле этих попыток решить апорию трансцендентного начала должна рассматриваться и теория генад, представляющая собой отличительную черту метафизических систем позднего неоплатонизма. У афинских неоплатоников V в. генады или «боги» образуют особый уровень реальности, которого еще не было у Плотина — уровень первого сверхсущего множества, располагающегося между Единым и умопостижимым бытием. В наиболее полном и систематическом виде теория генад дошла до нас благодаря Проклу, изложившему ее в трактатах: *Начала теологии*, где обсуждению генад посвящены теоремы с 113 по 165, и *Платоновская теология*, где им посвящена большая часть III книги. Поэтому чтобы познакомиться с основными положениями этого учения — понять,

¹⁸ Йенс Хальфвассен пишет о «необычном удвоении Абсолюта в ямвлиховской теории начал». См.: HALFVASSEN J., “Das Eine als Einheit und Dreiheit”, *Rheinisches Museum* (1996), S. 61. О двух Единых у Ямвлиха свидетельствует Дамаский в *О началах* (I, 86, 3-10): «После этого рассмотрим следующий вопрос: существуют ли прежде первой умопостижимой триады два первых начала: одно — совершенно несказанное и другое — не причтенное к триаде (ἢ ἄσύντακτος πρὸς τὴν τριάδα), как считал великий Ямвлих в XXVIII книге *Совершеннейшей халдейской теологии...*». Подробнее о двух Единых у Ямвлиха см. ниже.

¹⁹ PROCLUS, *In Parm.* 1114, 1-10: «...скрытым образом оно имеет, а явным — нет. Потому что все в нем существует невыразимым и непостижимым для нас образом, для него же — постижимым». κρυφίως γὰρ ἔχει, διηρημένως δὲ οὐκ ἔχει πάντα γὰρ ἀφράστως ἐν αὐτῷ καὶ ἀνεπινοήτως ἡμῖν, αὐτῷ δὲ γνωστῶς.

что представляют собой генады, каковы их свойства и функции, почему они отождествляются с богами и чем обусловлена необходимость их введения в философскую систему, — нам в первую очередь придется обратиться к Проклу, хотя он и не является автором данного учения.

В трактате *Начала теологии* Прокл дает генадам следующее определение: генады суть то, «из чего состоит первое объединение (τὸ πρῶτως ἵνωμένον)», ибо если есть Единое само по себе, то есть и первое приближенное к нему, и первое объединение — оно-то и состоит из генад²⁰. Под «первым объединением» философ подразумевает такое множество, каждый элемент которого не может быть разложен на новое множество, то есть является чем-то неделимым, некоей единицей. Таким образом, генады суть первые неделимые элементы любого множества или те исходные, не имеющие частей единицы, без которых множество было бы попросту невозможно. Как нетрудно заметить, данное определение одновременно обосновывает и необходимость существования генад. В самом деле, если в ходе эманации должен осуществляться переход от Единого ко множеству, а всякое множество состоит из единиц, то ясно, что входящие в состав множества единицы не могут быть Единым самим по себе, поскольку первое Единое не только едино, но и единственно. Поэтому вслед за первым Единым необходимо допустить существование целого ряда однородных друг другу единств, которые могли бы служить элементами первых множеств или, как предпочитает говорить Прокл, «первых объединений». Эти-то единства и будут генадами.

В *Началах теологии* можно найти еще одно обоснование существования генад. Согласно одному из основных правил неоплатонической метафизики, «всякое исхождение совершается через подобие вторичного первичному»²¹. Бестелесная причина производит следствия не волевым решением и действием, а самым своим бытием. Поэтому в процессе эманации она, по существу, воспроизводит саму себя, но только в более раздробленном и множественном виде. В результате причина порождает целый ряд похожих на нее вещей — «родственное себе множество», как говорит Прокл — все члены которого «во вторую очередь являются тем, чем их причина является в первую очередь»²². Так, Ум порождает множество умов, Душа — множество душ, Природа — множество природ. Чтобы не исключать из этого общего правила высшую причину, необходимо признать, что и само Единое порождает родственное себе множество, состоящее из вещей, обладающих единством не предикативно, а по сущности, то

²⁰ PROCLUS, *The Elements of Theology*, ed. E. R. DODDS (Oxford, 1963), 6 (далее — *El. Th.*).

²¹ *Ibid.* 29.

²² *Ibid.* 18, 21.

есть множество единиц или генад. Некоторые исследователи, в частности Э. Р. Доддс и А. Е. Тэйлор, полагали, что именно это соображение и послужило подлинной причиной введения класса генад в позднем неоплатонизме. «Если помимо Ума существуют умы, а помимо Души — души», пишет Доддс в своем комментарии к «Началам теологии», «то почему бы не существовать “единствам” помимо Единого? ...Без сомнения причина нововведения [уровня генад. — С. М.] отчасти заключалась в желании построить логически завершенную и непротиворечивую систему»²³.

Однако, как признает сам Доддс, если бы все сводилось исключительно к логической строгости и стройности системы, то генады оставались бы в ней чисто декоративным элементом и были бы полностью лишены какого-либо функционального значения, что конечно же не так. Поэтому ученый предпочитает видеть в них попытку «заполнить зияющую пропасть, которую Плотин оставил между Единым и реальностью»²⁴, и сравнивает появление генад в метафизике Прокла с введением второго Единого у Ямвлиха. Иными словами, Доддс предлагает рассматривать генады как очередной способ решения центральной для неоплатонизма проблемы трансцендентного начала. Чтобы убедиться в справедливости этого предположения, рассмотрим, в чем состоит сходство и отличие генад от Единого.

Согласно теореме 116 *Начал теологии*, генады отличаются от Единого только тем, что являются приобщимыми (μεθεκταί) сущностями, тогда как само Единое неприобщимо. «Ведь если помимо первого [Единого] существует еще какая-то неприобщимая генада, то чем она будет отличаться от Единого?», — спрашивает Прокл²⁵. «Неприобщимой» (ἀμεθεκτος) или трансцендентной философ называет всякую бестелесную причину, которая, порождая множество подобных себе следствий, сама остается незатронутой процессом порождения. Она не меняется, не переходит в свои следствия, но пребывает в себе такой, какова она есть, сохраняя независимость своего бытия от чего бы то ни было. С другой стороны, поскольку следствия становятся похожими на свою причину, в них попадает некое подобие или отражение породившего их трансцендентного принципа. Его-то Прокл и обозначает термином «приобщимое» (μεθεκτός или μετεχόμενον). Описываемая схема причинно-следственной связи включает в себя еще и третий элемент — то изначально бесформенное подлежащее, которое, принимая в себя отражение трансцендентного принципа, уподоб-

²³ *Ibid.* 259.

²⁴ *Ibid.* 259.

²⁵ *Ibid.* 102, 17-19. Более подробно о приобщимости генад Прокл пишет в *Платоновской теологии* III 4. См., напр.: PROCLUS, *Théologie platonicienne*, vols. 1 – 5, ed. D. SAFFREY and L. G. WESTERINK (P., 1968–1987), III 4, 14, 16-20; 17, 9-13 (далее — *Th. Pl.*).

ляется через него своей причине и тем самым становится ее следствием. Прокл называет этот элемент «приобщающимся» (μετέχων)²⁶.

На первый взгляд, из приведенного выше определения следует, что приобщимое непременно должно находиться в том, что к нему приобщается, то есть что оно всегда принадлежит некоему субстрату и не существует само по себе. Однако в теореме 64 Прокл постулирует существование двух видов приобщимых сущностей: одни он называет «самосоввершенными ипостасями» (αὐτοτέλεις ὑποστάσεις), способными существовать самостоятельно, вне зависимости от приобщившегося к ним подлежащего, а другие — «отблесками» (ἐλλάμψεις) этих ипостасей, существующими исключительно в подлежащем и благодаря ему²⁷.

Смысл этого различия, долгое время ускользавший от исследователей, впервые удалось прояснить Энтони Ллойд (1983 г.), показавшему, что два вида приобщимых сущностей у Прокла могут соответствовать двум видам привходящих признаков (сказуемых) у Аристотеля: общим и единичным²⁸. Действительно, понятие привходящего признака, с одной стороны, подразумевает его обязательную связь с тем или иным подлежащим, но с другой стороны, один и тот же привходящий признак может быть присущ целому ряду подлежащих, то есть быть чем-то общим для них: как, например, белый цвет кожи присущ целому ряду людей или девическая красота — целому множеству девушек. Для такого крайнего реалиста как Прокл это означает, что привходящий признак может рассматриваться и существовать сам по себе, отдельно от своего подлежащего, в качестве некоей субстанции. Допустим, кожа какого-то человека утратит свою белизну. Допустим даже, что кожа всех без исключения людей перестанет быть белой. Приведет ли это к исчезновению понятия белизны кожи? С точки зрения Прокла, нет, потому что общее по бытию раньше частного: белизна кожи является неотъемлемой частью белизны как таковой и существует в первую очередь в ней в качестве особой ее разновидности. И только затем, в силу того, что понятие белизны кожи вообще имеет место, кожа некоторых людей становится белой. Таким образом, любой при-

²⁶ Чтобы сделать более наглядным смысл этих трех моментов единого процесса приобщения, можно воспользоваться аналогией с отражением предмета в зеркале. Сам предмет, с которым в процессе отражения ничего не происходит и который остается таким, каков он есть, можно уподобить *неприобщимому*; появляющийся в зеркальной поверхности образ — *приобщимому*; а саму поверхность — *приобщающемуся*. Подобную аналогию предлагает сам Прокл. Ср.: PROCLUS, *In Parm.* 839, 20-22: «...приобщение к мыслящим идеям похоже на отражение в зеркале».

²⁷ *El. Th.* 64, p. 60.

²⁸ LLOYD A. C., "Procession and Division in Proclus", *Soul and the Structure of Being in late Neoplatonism*, ed. BLUMENTHAL and LLOYD (Liverpool, 1983), p. 19-45.

входящий признак, который может быть абстрагирован мыслью от своего подлежащего, поскольку он не является уникальным для данного конкретного индивида, но может быть присущ целому ряду единичных вещей, — такой признак, по мнению Прокла, должен существовать в качестве самостоятельной субстанции. Тогда та вещь, которая раньше рассматривалась как подлежащее приводящего признака, сама оказывается его предикатом. В понятии белизны кожа выступает уже не как подлежащее, но как предикат белизны, поскольку белизна — субстанция. Происходит как бы преворачивание аристотелевского родового деления: теперь уже не последние виды, а, наоборот, наиболее общие роды занимают место первых сущностей, относительно которых сказываются отличительные и собственные признаки. Когда к идее белизны в качестве предиката добавляется идея кожи, то возникает новая, более частная субстанция, которую можно было бы назвать «кожной белизной». Если добавить к идее красоты предикат «девическая», то появится сложная субстанция, именуемая «девической красотой» и т. д. Легко видеть, что всякий раз при таком добавлении некая самотождественная идея оказывается соотнесена с чем-то, что не является ею самой, с чем-то иным себе: белизна соединяется с идеей кожи, красота — с идеей девушки и т. д.

Такое соединение, такую чисто логическую соотнесенность одной идеи с другой Прокл и называет «приобщением». Поэтому «приобщимыми» у него называются такие сущности, которые существуют в соотнесении с чем-то иным себе, с тем, что не есть они сами. Как пишет философ в *Комментарии к 'Пармениду'*: «все взятое с добавлением некоего различия, отличается от того, что рассматривается само по себе и до всякого различия... бытие вместе с жизнью есть определенное бытие, а не Бытие само по себе; и жизнь вместе с умом есть умная жизнь, а не просто Жизнь в чистом виде»²⁹. Понятно, что такое «добавление» отличительного признака делает приобщимые ипостаси менее общими по сравнению с неприобщимой идеей, которая есть только она сама и ни что иное, поэтому по отношению к приобщимому любая идея, во-первых, первична, а во-вторых, выступает как целое по отношению к части. То же самое можно сказать и о генадах. Как «приобщимые» ипостаси генады соотнесены с тем, что не есть они сами, что не является единством, не имеет смысла единства, а именно: с бытием, жизнью, умом, душой, телом. По сравнению с самим по себе Единым они суть особые, более частные виды единств, свойственные бытию, жизни, уму и т. д. При этом как «самосовершенные ипостаси» они существуют не в причастных им вещах и не благодаря им, а самостоятельно, в качестве особого уровня реальности. Поэтому прежде самого по себе

²⁹ Procli *Commentarium in Parmenidem*, ed. R. KLIBANSKY (Warburg, 1953), VII, 36, 8-29.

бытия существует единство бытия, не зависимое от бытия; прежде жизни — единство жизни, не зависимое от самой жизни и т. д. Эти разного рода единства и суть генады.

Итак, между абсолютно трансцендентным Единым, которое настолько обособлено от своих порождений и настолько замкнуто в самотождественности и простоте своей природы, что его нельзя назвать даже началом чего-либо, — между ним и множеством его следствий располагается класс сущностей, которые, оставаясь обособленными от всего последующего, тем не менее включают его в себя и определенным образом соотносятся с ним, то есть уже не являются полностью трансцендентными миру. Эти сущности, в отличие от самого по себе Единого, которое можно назвать Единым только отрицательно, суть единства в положительном смысле слова и, как таковые, могут выступать и действительно выступают в качестве объединяющих и оформляющих причин множества, то есть в качестве начал. Можно сказать, что генады — это умножившееся из-за соотнесения с иным Единое, или, как говорит о них сам Прокл: «каждая генада — это Единое в аспекте приобщения»³⁰. Поэтому их действительно можно рассматривать как посредников между абсолютно трансцендентным принципом и множеством существующих благодаря ему вещей, то есть как еще один способ решения проблемы трансцендентного начала, аналогичный введению Яввлихом второго Единого.

О промежуточном положении генад как посредников между Единым и миром Прокл пишет в *Платоновской теологии*:

«Приобщимые единицы (μονάδες) сопрягают сущее с обособленным ото всего в целом Единым, подобно тому как приобщимые умы сопрягают души со всеобщим Умом, а приобщимые души — тела со всеобщей Душой. Ведь невозможно, чтобы несхожие роды вторичного соединялись с обособленной от множества причиной непосредственно, поэтому связь должна осуществляться через схожие роды. Схожее множество, поскольку оно является множеством, находится в общении с несхожими вещами, а поскольку оно схоже с предшествующей ему единицей, оно сродни ей. Поэтому, помещаясь посередине между обоими, оно, с одной стороны, соединено со всеобщим Единым, которое прежде множества, а с другой, — содержит в себе следствия, которые далеко ушли от своего Единого и перестали быть похожими на него, и через себя возвращает их все к нему»³¹.

³⁰ PROCLUS, *In Parm.* 1069, 7

³¹ PROCLUS, *Th. Pl.* III 4, 15,20 – 16, 5. Намек на промежуточное положение генад Прокл усматривает и в словах Сократа из VI книги платоновского *Государства*

Обратимся теперь к свойствам генад. Поскольку они являются единствами по сущности (точнее, по своей наличной данности — $\kappa\alpha\theta'\acute{\upsilon}\lambda\alpha\rho\acute{\xi}\iota\nu$), Единое же, согласно Проклу, тождественно Благу, то генады суть также различные блага. Но благодать — существо божественности, поэтому все генады суть боги, мифологические трактуемые как боги традиционных языческих религий. Будучи благими по сущности, генады приводят к благу и свои следствия, тем самым осуществляя в них свой промысел. И хотя многие нижестоящие причины обладают схожим действием, первоначально промысел присущ именно генадам, так как, согласно прокловской этимологии, промысел есть энергия, предшествующая мышлению ($\pi\rho\acute{o}\nu\omicron\iota\alpha$ — $\eta\ \pi\rho\acute{o}\ \nu\omicron\upsilon\ \acute{\epsilon}\nu\acute{\epsilon}\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$), генады же — раньше ума и мышления³². Генады предшествуют также и бытию, поскольку бытие причастно Единому, а значит представляет собой уже не чистое единство, но некую смесь из единого и не-единого, то есть некое объединение. Но согласно теореме 6 *Начал теологии*, всякое объединение состоит из генад, следовательно генады — раньше бытия. Таким образом, *общими свойствами* генад являются: единство, благодать, сверхбытийность и промыслительное действие³³.

Далее: поскольку генады превышают ум, они не доступны ни одной из познавательных способностей: ни мышлению, ни рассуждению (свойственному душе), ни мнению (свойственному живому существу, состоящему из души и тела). Однако все приобщимое несет на себе печать того, что к нему приобщается, поэтому генады все же могут быть отчасти познаны на основании своих следствий и этим отличаются от совершенно неприобщимого Единого, которое остается всецело непознаваемым³⁴. Следствия позволяют установить *собственные признаки* генад ($\iota\delta\iota\omicron\tau\eta\tau\epsilon\varsigma$), характеризующие каждую из них в отдельности, потому что различия среди следствий отражают различия, первично данные среди причин, то есть

(VI, 508d – 509a), где тот сравнивает выходящую за пределы бытия идею блага с солнцем, а исходящие от него знание и истину — с солнечным светом. Этот свет, по мнению Прокла, как раз и символизирует собой генады, поскольку в отличие от солнца, выходящего за пределы области видимого, он освещает вещи и благодаря им становится доступен зрению. См.: *Th. Pl.* III 4, 16, 19-25: «Если в подтверждение того, что множество богов является приобщимым со стороны сущего, необходимо сослаться не только на мыслительные озарения Парменида, но и на слова Сократа, то вспомним о сказанном в *Государстве*, где говорится, что исходящий от солнца свет придает единство уму и всему сущему. Тем самым Сократ хочет показать, что благо обособлено от сущего и бытия, так же как солнце обособлено от всего видимого, тогда как свет, как нечто солнечновидное среди видимых вещей, находится в самом умопостигаемом и освещает его».

³² PROCLUS, *El. Th.* 120.

³³ *Ibid.* 115.

³⁴ *Ibid.* 123.

среди самих генад³⁵. Все причастное генадам сущее может быть поделено на шесть основных уровней реальности, которые Прокл называет также «родами бытия»:

- (1) умопостигаемое сущее или подлинное бытие;
- (2) умопостигаемо-мыслящее сущее или жизнь;
- (3) мыслящее сущее или ум;
- (4) сверхкосмическое сущее или душа;
- (5) околокосмическое сущее или природа;
- (6) внутрикосмическое сущее или тело.

Соответственно и генады образуют шесть больших устроений или «космосов» (δύκόσμοι). Имеются генады умопостигаемые, умопостигаемо-мыслящие, мыслящие, надкосмические, околокосмические и внутрикосмические. Поскольку уровни бытия расположены в иерархическом порядке, и предыдущий уровень относится к последующему как причина к следствию или как целое к части, то и среди генад прослеживается та же иерархия, так что одни являются более цельными, а другие — более частными причем, вторые возникают из первых³⁶.

Например, генада жизни (или единство жизни) есть один из видов умопостигаемого единства, распространяющегося на живое и неживое; генада ума есть разновидность генады жизни, охватывающей как разумную, так и неразумную жизнь и т. д. Кроме того, поскольку каждый из «родов бытия» представляет собой объединенное множество (так, умопостигаемое сущее «состоит» из самого по себе бытия, умопостигаемой целостности и умопостигаемого множества), то существует не одна-единственная генада бытия, а некое количество соответствующих генад, которое как раз и называется «умопостигаемым устроением» или «умопостигаемым числом». Внутри самих этих «устроений» генады делятся на несколько чинов (τάξεις) в зависимости от того, какими благами они наделяют свои следствия. К чинам генад относятся: «отеческий» и «демиургический», «порождающий» и «жизнеродящий», «усовершенствующий» и

³⁵ *Ibid.*, 123, p. 110, 4-9.

³⁶ PROCLUS, *El. Th.* 126; *Th. Pl.* III 5, 17, 18-22: «Генадам должен быть присущ определенный порядок, подобный тому, какой мы наблюдаем у чисел, одни из которых ближе к началу, а другие — дальше, одни — более простые, а другие — более сложные, и те, что увеличиваются количеством, уменьшаются силой». III 5, 18, 9-12: «Всякому таким образом ясно, что генады, расположенные ближе к Единому, должны испытывать приобщение со стороны первых и простейших сущностей, а расположенные дальше — со стороны более сложных, меньших силой, но больших количеством». Об иерархии среди генад см. также: *Th. Pl.* III 5, 19, 26-28; III 6, 28, 9-11.

«возвышающий», «сторожевой» и «очистительный»³⁷. Всего же, по словам Прокла, генад существует столько, сколько и видов сущего³⁸.

Каждая генада возглавляет собой определенную серию или «цепь» сущего³⁹. «Серией» (σειρά) Прокл называет вещи, объединенные либо общей сущностью, либо одним и тем же общим признаком. Например, жизнь ума, жизнь души, жизнь природы и жизнь тела образуют серию жизни. Все они являются разновидностями жизни как таковой и, подобно генадам, представляют собой самосовершенные приобщимые ипостаси, то есть жизни, соотношенные с чем-то иным нежели они сами, но при этом существующие самостоятельно. Что же касается «жизни как таковой», выражающей как бы идею всей серии, то понятно, что такая идея должна быть, во-первых, неприобщимой, а во-вторых, одной-единственной. Вот почему Прокл называет ее также «монадой», возглавляющей однородную ей серию сущего. Все монады серий порождены, или как выражается Прокл, «освещены» теми или иными генадами⁴⁰, точнее, являются их «отблесками» (а «отблеском», как мы помним, Прокл называет привходящий признак, неотделимый от своего субстрата, существующий в нем и благодаря ему). Так, монада бытия есть отблеск умопостигаемой генады; монада жизни восходит к одной из умопостигаемо-мыслящих генад; монада ума — к одной из мыслящих и т. д.

3. ПРОИСХОЖДЕНИЕ ТЕОРИИ ГЕНАД СИРИАН ИЛИ ЯМВЛИХ?

Как уже говорилось выше, Прокл не был автором учения о генадах. Согласно его собственному свидетельству, это учение разделял уже его учитель Сириан. В VI книге *Комментария к 'Пармениду'* (1061, 31 – 1064, 12), излагая предложенный Сирианом способ толкования гипотез платоновского *Парменида*, Прокл сообщает о том, что предметом 1-й гипотезы тот считал «высочайшего Бога», а 2-я гипотеза, согласно ему, включала в себя помимо умопостигаемого бытия со всеми его порядками и чинами также множество божественных генад.

³⁷ PROCLUS, *Th. Pl.* III, 20-26.

³⁸ PROCLUS, *El. Th.* 135, p. 120, 3-4.

³⁹ По словам Прокла, сила и промысел богов пронизывают все сущее, нисходя вплоть до околоземного пространства (*El. Th.* 140). При этом если сами божественные генады присутствуют во всем одинаково, то разные роды и виды сущего вмещают их в себя по-разному, в меру своего чина и своей способности.

⁴⁰ PROCLUS, *El. Th.* 162-165.

«Вся 2-я гипотеза обнаруживает перед нами множество самосовершенных генад, от которых зависит все то, о чем учит вторая гипотеза [т. е. множество умпостигаемых сущностей. — С. М.], и посредством этих [имен] последовательно раскрывает нам все их собственные признаки»⁴¹.

Под именами, «раскрывающими собственные признаки» генад Прокл имеет в виду предикаты, которые последовательно приписываются Единому во 2-й гипотезе: сущее, целое, бесконечное множество, число, части, фигура (начало, конец, середина), бытие в себе самом и в ином, движение и покой, отличие от себя и иного, тождество себе и иному, равенство и неравенство, непрерывность и дискретность и т. д. Каждое из этих имен, говорит Прокл, есть символическое обозначение определенного божественного чина или устройства. Так, единое, о котором говорится во 2-й гипотезе как об образующем вместе с бытием единое-сущее, есть не что иное как генада умпостигаемого бытия. В самом деле, в начале 2-й гипотезы соотнося единое с бытием и говоря, что вместе они образуют единое-сущее (*ἕν-ὄν*), Платон утверждает, что эти два понятия не тождественны друг другу, иначе «ни бытие не было бы бытием единого, ни единое не было бы причастно бытию, но сказать “единое существует” было бы все равно, что сказать “единое едино”»⁴². А раз единое и бытие, с одной стороны, не тождественны друг другу, а с другой, образуют вместе существующее единое, являясь как бы его частями, то ясно, что единое, входящее в состав единого-сущего, не является ни единым самим по себе (единым 1-й гипотезы), которое никак не соотнесено с бытием, ни имманентным бытию единством, благодаря которому бытие выделяется в некую отдельную идею и представляет собой нечто одно.

Следовательно, делает вывод Прокл, единое, о котором говорится в начале 2-й гипотезы, есть единое, которое одновременно и соотнесено с бытием, и существует независимо от него, а значит является ни чем иным как самосовершенной приобщимой генадой, генадой бытия.

«Единое второй гипотезы не есть ни первое единое, поскольку сплетено с бытием, ни имманентное бытию единое, которое в качестве некоего свойства бытия существует в самом бытии. Платон ясно их различает, говоря, что данное единое существ-

⁴¹ PROCLUS, *In Parm.* 1062, 34-35: Πᾶσαν οὖν τὴν δευτέραν ὑπόθεσιν ἐκφαίνειν ἡμῖν ἐνάδων πλῆθος αὐτο-τελῶν, ὧν ἐξήρτηται ταῦτα περὶ ὧν διδάσκει ἡμᾶς ἡ δευτέρα ὑπόθεσις, τὰς ιδιότητας αὐτῶν διὰ τούτων, ὅποια δὴ τινές εἰσιν, ἡμῖν ἐμφανίζουσα πάσας ἐφεξῆς.

⁴² ПЛАТОН, *Парменид* 142с.

вует отдельно [от бытия]. Понятно, что такое единое есть обозначение самосвершенной божественной генады»⁴³.

Разбор 2-й гипотезы платоновского *Парменида* мы встречаем также в III книге *Платоновской теологии*⁴⁴. Здесь Прокл обращается к тому месту диалога, где доказывается, что бытие и единое, будучи соотнесены друг с другом в составе единого-сущего, по необходимости оказываются раздробленными на бесконечное количество частей. «Таким образом, само единое, раздробленное бытием, представляет собой огромное и беспредельное множество», — пишет Платон, специально оговаривая, что речь идет не о существующем едином, а именно о том, которое наряду с бытием является частью единого-сущего: «не только существующее единое есть многое, но и единое само по себе, разделенное бытием, необходимо должно быть многим»⁴⁵. Чем же еще могут быть части такого единого как не генадами? Ведь каждая будет относиться к соответствующей части бытия так же, как и само единое относится к бытию в целом, — то есть как одновременно и приобщимая, и независимая от того, что к ней приобщилось. Но приобщимость и независимость суть свойства генад, следовательно, части единого — генады. Отсюда видно, что генад ровно столько, сколько и частей бытия, и что основные членения бытия соответствуют наиболее общим членениям самих генад. Поэтому так же как приписываемый единому предикат «сущее» указывал на существование генады бытия, так предикат «целое» указывает на существование генады целого (особого типа единства, присущего целому); «часть» указывает на существование генады части; «тождество» — на существование генады тождества и т. д. Всего же, по подсчетам Саффрэ и Вестеринка, Прокл выделял во 2-й гипотезе 14 основных предикатов единого-сущего, соответствующих 14 различным устройствам и порядкам божественных генад от умопостигаемых до внутрикосмических⁴⁶. В этом Прокл следует за своим учителем Сирианом, который, по его словам, первым истолковал положительные предикаты единого-сущего во 2-й гипотезе как символические обозначения генад.

⁴³ PROCLUS, *In Parm.* VI, 1062, 17-23: τὸ γὰρ ἐν ταύτῃ ἐν οὔτε τὸ πρῶτόν ἐστι (συμλέλεκται γὰρ πάντα τῷ ὄντι), οὔτε τὸ ἀχώριστον τοῦ ὄντος καὶ οὕτως, ὡς ἕξις τις, ἐν αὐτῷ ὄν. Σαφῶς οὖν αὐτὸ διακρίνει, καὶ χωρὶς εἶναι φησι τοιοῦτον τὸ ἐν τούτῳ· δῆλον δὲ ὅτι θείας ἐνάδος ἐστὶν αὐτοτελοῦς σημαντικόν.

⁴⁴ PROCLUS, *Th. Pl.* III, 15, 8-15.

⁴⁵ ПЛАТОН, *Парменид* 144е.

⁴⁶ PROCLUS, *Th. Pl.* I, LXIX; III, XLIX – L. См. также таблицу, сопоставляющую гипотезы *Парменида* и порядки богов в издании: ДАМАСКИЙ, *О первых началах*, изд. Л. Ю. Лукомский и Р. В. Светлов (СПб., 2000), с. 819-827, отображающую соответствующую таблицу у Саффрэ-Вестеринка.

«Среди всех комментаторов, насколько мне известно, только наш учитель, уподобившись самому Платону в знании вещей божественных, понял, что все утверждаемое Платоном во 2-й гипотезе, как мы уже неоднократно говорили, отрицается относительно единого в 1-й, и что каждый из утверждаемых во 2-й гипотезе [предикатов] есть символ некоего божественного чина, а именно: многое, целое, фигура, пребывание в себе и в ином и т. д. Потому что все эти [предикаты] не обнаруживаются одинаковым образом в каждом чине сущего, но в одном обнаруживается множество, а в другом — какая-то другая из божественных особенностей»⁴⁷.

Приведенные свидетельства убедительно показывают, что появление теории генад в афинской школе неоплатонизма было непосредственно связано с толкованием гипотез платоновского *Парменида*, так что, возможно, именно здесь и следует искать истоки ее происхождения. Но кто же первым ввел генады в неоплатоническую систему реальности? Высказывалось предположение, что это мог сделать сам Сириан. В комментарии к первому изданию *Начал теологии* (1933 г.) Э. Р. Доддс указал на одно из мест *Комментария к 'Пармениду'* (1066, 16), где Прокл приписывает это учение «неким внушающим нам почтение мужам» (τινὲς τῶν ἡμῖν αἰδοίων). Но в подобных выражениях, замечает Доддс, Прокл обычно говорит о своем учителе Сириане, а значит автором теории генад, по-видимому, следует считать Сириана⁴⁸. Однако во втором, исправленном, издании *Начал теологии* (1963 г.) ученый пересмотрел прежнюю точку зрения, признав, что указанный пассаж из прокловского *Комментария к 'Пармениду'* не может относиться к Сириану, так как последний помещал генады во 2-ую гипотезу, а упомянутые Проклом «почтенные мужи» относили их к 1-й. Таким образом, делает вывод Доддс, «теория генад должна была возникнуть до Сириана»⁴⁹.

В 1972 году Джон Диллон опубликовал статью, в которой выдвинул предположение, что автором теории генад может быть Ямвлих⁵⁰. В подтверждение своего мнения он указал на два фрагмента из прокловского *Комментария к 'Пармениду'*, которые с большой вероятностью могут быть атрибутированы Ямвлиху и в которых, предположительно, содержится учение о генадах. В первом фрагменте Прокл, пересказывая одно из

⁴⁷ PROCLUS, *In Parm.* 1085, 12-24.

⁴⁸ *El. Th.*, 258.

⁴⁹ *El. Th.*: Addenda et Corrigenda 346.

⁵⁰ DILLON J., "Iamblichus and the Origin of the Doctrine of Henads", *Phronesis* XVII/2 (1972). См. также Appendix B in: *Iamblichi Chalcidensis*, in: *Platonis Dialogos Commentariorum Fragmenta* (Leiden, 1973), p. 412-416.

предшествующих толкований *Парменида*, пишет о некоторых комментаторах, которые

«...утверждали, что первая [гипотеза платоновского *Парменида*] относится к Богу и богам, потому что повествует не только о Едином, но и обо всех божественных генадах. <Вторая гипотеза касается богов мыслящих и> умопостигаемых. Третья — не души, как думали их предшественники, а превосходящих нас родов — ангелов, демонов, героев (эти роды непосредственно зависят от богов, существуют благодаря им и, что представляется в их словах самым необычным, превосходят даже всеобщие души, почему и располагаются раньше душ в порядке гипотез)»⁵¹.

Диллон атрибутирует это толкование Ямвлиху на основании анонимной схолии ad loc и фрагмента Дамаския, где тот прямо называет Ямвлиха автором отождествления 3-й гипотезы *Парменида* с «вечными спутниками богов» (τὰ ἀεὶ θεοῖς ἐτόμενα), или так называемыми «высшими родами». А поскольку, согласно свидетельству Прокла, подобную точку зрения не высказывал больше никто из комментаторов, то есть все основания приписать это толкование Ямвлиху. Впрочем, остается неясным, принадлежит ли выражение «божественные генады» самому Проклу или цитируемому им источнику. Но даже если оно принадлежит Ямвлиху, все равно непонятно, в каком смысле тот понимал генады, в том же, в каком и Прокл: как превосходящие бытие и ум божественные единицы, или как-то иначе? Ситуацию проясняет следующий фрагмент.

«Итак необходимо, если только божественное, причем все целиком, выше бытия, чтобы настоящее рассуждение [первая гипотеза] касалось или одного только первого Бога или всех богов вместе, в том числе, и следующих за Ним, как считали внушающие нам уважение мужи. Действительно, всякий Бог, поскольку он Бог, является генадой (так как именно Единое обоживает все бытие), поэтому они считали правильным сопрягать с рассмотрением первого Бога рассуждение обо всех богах. Ибо все боги суть сверхсущие генады, стоящие над множеством сущего и являющиеся вершинами сущностей»⁵².

Как считает Диллон, под «внушающими уважением мужами» подразумевается не кто иной как Ямвлих. Это не может быть ни Сириан, ни Порфирий, поскольку оба относили 1-ю гипотезу к одному-единственному первому Богу, и помещали всех последующих богов во 2-ю гипотезу. Если

⁵¹ PROCLUS, *In Parm.* 1054, 37 – 1055, 2.

⁵² PROCLUS, *In Parm.* 1066, 16-21.

же речь идет о Ямвлихе, и если он действительно помещал множество богов в 1-ю гипотезу вместе с самим по себе Единым, то, как и само Единое, эти боги могут быть только сверхсущими. Поэтому слова Прокла в конце процитированного фрагмента «ибо все боги суть сверхсущие генады (*ἐνύβδες ὑπερούσιαι*)» нужно, по-видимому, понимать не как выражение его собственного представления о генадах, но как формулировку позиции самого Ямвлиха. Если же генады Ямвлиха располагаются между Единым и бытием, то в таком случае они ничем не отличаются от генад, встречающихся у Сириана и Прокла. Следовательно, Ямвлих действительно был автором той самой теории генад, которая долгое время считалась отличительной особенностью афинской школы.

Гипотеза Диллона была поначалу неоднозначно воспринята научным сообществом. В 1978 г. Саффрэ и Вестеринк в предисловии к III тому *Платоновской теологии* подвергли ее критике, доказывая, что «боги» или «генады», относимые Ямвлихом к 1-й гипотезе платоновского *Парменида*, являются умопостигаемыми сущностями, объектами ума и, возможно, даже просто идеями, а вовсе не сверхсущими ипостасями, принадлежащим промежуточной между Единым и умопостигаемым бытием сфере реальности, как это было у Сириана и Прокла⁵³. Поэтому даже если у Ямвлиха и была какая-то теория генад, она не имела ничего общего с той, которой придерживалась афинские неоплатоники. В подтверждение своей точки зрения Саффрэ и Вестеринк привели целый ряд доказательств. Во-первых, они проанализировали использование термина «генада» в предшествующей платоновской и пифагорейской традиции и показали, что чаще всего этот термин ассоциировался с идеями. В частности, в диалоге *Филеб* Платон называет «генадами» идеи человека, быка, прекрасного и благого⁵⁴; Александр Афродисийский в *Комментарии на 'Метафизику'*, излагая философию пифагорейцев, приписывает им учение об идеях как о неких генадах⁵⁵; Теон Смирнский также отождествляет идеи и генады; и, наконец, Плотин в одной из глав своего трактата *О числах* (VI 6, 9) поясняет, что идеи называются «генадами и числами» потому, что представляют собой реализацию силы числа, заключенной в бытии⁵⁶.

Во-вторых, Саффрэ и Вестеринк приводят несколько дополнительных свидетельств из Прокла, в которых тот, казалось бы, со всей очевидно-

⁵³ *Th. Pl.* III, p. ix-x.

⁵⁴ ПЛАТОН, *Филеб* 15a.

⁵⁵ ALEXANDER APHRODISIENSIS, *In Aristotelis Metaphysica*, ed. M. HAYDUCK, (CAG I (B., 1891), 124, 7-9.

⁵⁶ Идеи имеют в числе свое основание, потому что прежде чем сказать «лошадь» и «собака», мы должны сказать в уме: «один» и «два». Таким образом, идеи в первую очередь являются единицами бытия, а уже «потом» — единицами смысла.

стью утверждает, что боги, причисляемые Ямвлихом к 1-й гипотезе, суть боги умопостигаемые. Так, в *Платоновской теологии* Прокл, критикуя ямвлиховское толкование 1-й гипотезы, заявляет, что наряду с совершенно обособленным ото всего Единым оно неправомерно включает в эту гипотезу также и *умопостигаемых* богов.

«Неверно также и то, что, как они говорят, в первой гипотезе Парменид рассуждает об умопостигаемых богах, утверждая, что отрицания относятся именно к этим богам, поскольку они соединены с Единым и превосходят все остальные божественные роды своей простотой и единством. И действительно, как может подобное и неподобное или непрерывное и дискретное и все остальное, что отрицается относительно Единого, быть присуще умопостигаемым богам? Впрочем, то, что отрицания суть собственные признаки богов, мне кажется, сказано верно, а то, что все отрицания касаются умопостигаемых богов — нет»⁵⁷.

По мнению Саффра и Вестеринка, из сказанного Проклом очевидно, что ямвлиховские «боги» или «генады», несмотря на их принадлежность к 1-й гипотезе, являются не сверхсущими, а умопостигаемыми, то есть принадлежат уровню бытия. Отсюда оба исследователя заключают, что Ямвлих считал генады частями единого, соотношенного с бытием, то есть единого-сущего. А поскольку в метафизике Сирийца единое-сущее образует высшую ступень умопостигаемого уровня реальности (умопостигаемой триады), то генады оказываются тождественны умопостигаемым богам.

Сказанное, по-видимому, означает, что Ямвлих считал предметом 1-й гипотезы не только первое Единое, но также и все умопостигаемое бытие. Полученный вывод можно было бы легко подтвердить или опровергнуть, будь в нашем распоряжении надежное свидетельство того, каким именно образом философ толковал первые две гипотезы платоновского *Парменида*. Однако такого свидетельства у нас нет. Дело в том, что в процитированном выше фрагменте *Комментария к 'Пармениду'* (1054, 37 – 1055, 17), из которого мы узнаем о ямвлиховском способе толкования гипотез, в том самом месте, где заканчивается описание 1-й и начинается описание 2-й гипотезы, имеется лакуна, не позволяющая точно установить, какие же именно сущности философ помещал в ту и другую гипотезу. В издании Виктора Кузена интересующее нас место выглядит так: *περὶ πασῶν τῶν θεῶν ἐνάδων αὐτὴν ποιῆσθαι τὸν λόγον... νοητῶν* «В ней [1-й гипотезе] ведется рассуждение обо всех божественных генадах... умопостигаемых», после чего сразу же следует переход к 3-й гипотезе. Поскольку Прокл ни-

⁵⁷ PROCLUS, *Th. Pl.* III, 82, 4-22.

как не мог пропустить в своем сообщении 2-ю гипотезу, то Саффрэ и Вестеринк с полным основанием видят здесь лакуну и в III томе своего издания *Платоновской теологии* предлагают восстанавливать ее следующим способом. Перед словом νοῦτῶν они предлагают поместить фразу: <τὴν δὲ δευτέραν περὶ νοεῶν ἀλλ' οὐ περὶ τῶν>, так чтобы в результате получалось: «вторая гипотеза говорит о мыслящих, а не об умопостигаемых»⁵⁸. В подтверждение правильности предлагаемого исправления они приводят еще одно высказывание Прокла, следующее непосредственно за указанным фрагментом. Спрашивая, к какому уровню реальности могли бы относиться «высшие роды» Ямвлиха, Прокл замечает, что если они относятся к мыслящему уровню, то «рассуждение обо всем мыслящем уровне мы имеем во 2-й гипотезе»⁵⁹, из чего, казалось бы, следует, что предметом 2-й гипотезы Ямвлих действительно считал мыслящее сущее.

С этим-то исправлением связано третье возражение Саффрэ и Вестеринка Диллону. Они замечают, что если бы Ямвлих действительно относил к 1-й гипотезе Единое и сверхсущие генады, как предполагает Диллон, то получалось бы, что из его толкования полностью выпадает область умопостигаемого, поскольку 2-я гипотеза трактует о мыслящем уровне сущего. Однако это невозможно. Следовательно, умопостигаемое сущее должно относиться к 1-й гипотезе и быть тождественным генадам, которые в таком случае окажутся аналогами идей. Поэтому окончательный итог предпринятой Саффрэ и Вестеринком критики таков: автором теории генад в ее классическом виде является не Ямвлих, а Сириан.

На сегодняшний день большинство ученых считают аргументы Саффрэ и Вестеринка несостоятельными⁶⁰. То, что в предшествующей платоновской и пифагорейской традиции генадами чаще всего назывались идеи, не исключает возможности использования этого термина Ямвлихом для обозначения особого рода сущностей. Тем более, что у самого Прокла можно найти примеры употребления термина «генада» как в более широком, так и в более узком значении. Например, в одном из пассажей *Комментария к 'Пармениду'* философ называет генадами все без исключения вечные сущности, включая ум и душу, поскольку, по его словам, все они представляют собой разные типы единств⁶¹. А еще чуть выше он пишет: «одно и то же сказать: генада и начало, поскольку началом везде является

⁵⁸ *Ibid.*, III, p. xix, n. 2.

⁵⁹ *Proclus, In Parm.* 1055, 21.

⁶⁰ См., напр., подробный анализ и опровержение аргументации Саффрэ-Вестеринка в статье: BECHTLE G., "Göttliche Henaden und platonischer Parmenides", *Rheinisches Museum für Philologie*, Bd. 142, Heft 3-4 (1999), S. 358-391.

⁶¹ *PROCLUS, In Parm.* 1060, 37.

самое единовидное»⁶². Но наибольшие возражения вызывает отождествление ямвлиховских генад с умопостигаемыми богами и предложение включать умопостигаемое сущее в 1-ю гипотезу. В самом деле, умопостигаемый уровень реальности у Ямвлиха представляет собой триаду, состоящую из самого по себе бытия, жизни и ума. Но само по себе бытие или единое-сущее (ἔν-ὄν) составляет предмет рассмотрения 2-й гипотезы и никак не может относиться к 1-й. Если бы Ямвлих действительно включил ἔν-ὄν в 1-ю гипотезу, это выглядело бы небывалым новаторством и никак не укрылось бы от критического взгляда Прокла, который тщательно разбирает и последовательно опровергает все, что кажется ему неправильным в толкованиях прежних комментаторов. Однако в ямвлиховской экзегезе ему представляется «самым необычным» всего лишь отнесение высших родов существ к 3-й гипотезе. Что же касается включения в 1-ю гипотезу генад, то здесь Прокл говорит только об ошибке, а не о нововведении. Кроме того, описывая ямвлиховские генады, Прокл прямо называет их «сверхсущими, стоящими над множеством сущего и являющимися вершинами сущностей»⁶³, что также свидетельствует об их отличии от всего умопостигаемого. Иначе мы должны будем допустить такое умопостигаемое, которое, будучи умопостигаемым, в то же самое время будет превосходить бытие. Но тогда предикат «умопостигаемое» будет характеризовать не сущность генад, а их отличительную особенность (ἰδιότης), так же как и у Прокла сверхсущие генады могут быть и умопостигаемыми, и мыслящими, и душевными, и даже телесными. Подобным образом и в случае Ямвлиха, можно было бы предположить, что его генады назывались «умопостигаемыми», поскольку представляли собой сверхсущие причины умопостигаемого бытия. Иными словами, предикат «умопостигаемые» не обязательно означает, что генады принадлежат уровню Единого-сущего или что «различие между сферой генад и областью умопостигаемой реальности у Ямвлиха было не таким четким как у Прокла», как считает Дж. Диллон⁶⁴.

Теперь по поводу лакуны в *In Parm.* 1055, 1. То, что предложенное Саффрэ-Вестеринком исправление не является единственно возможным, свидетельствует хотя бы тот факт, что в первом томе *Платоновской теологии* сами издатели предлагают элиминировать лакуну другим способом. Перед словом νοητῶν они предлагают поставить фразу: <τὴν δὲ δευτέραν περὶ τῶν θεῶν τῶν νοερῶν καὶ τῶν> νοητῶν — «вторая гипотеза касается

⁶² *Ibid.* 1048, 1: Ταῦτόν ἐστιν εἰπεῖν ἐνάδα καὶ ἀρχήν, εἴπερ ἡ ἀρχὴ πανταχοῦ τὸ ἐνικότατον.

⁶³ *Ibid.* 1066, 21.

⁶⁴ PROCLUS, *Commentary on Plato's 'Parmenides'*, trans. G. MORROW and J. DILLON (Princeton, 1987), p. 389.

богов мыслящих и умопостигаемых». На мой взгляд, это исправление является единственно верным: оно не только не входит в противоречие с другими сообщениями о Ямвлихе, но и подтверждается целым рядом дополнительных свидетельств. В самом деле, слова Прокла о том, что во 2-й гипотезе у Ямвлиха рассматриваются все мыслящие сущности, отнюдь не исключают того, что там же рассматриваются и сущности умопостигаемые⁶⁵. И кроме того, одно из возражений Прокла против помещения умопостигаемых генад в 1-ю гипотезу заключается в том, что Ямвлиху в этом случае придется рассматривать тех же самых богов еще раз во 2-й гипотезе: «то, что отрицания суть собственные признаки богов, мне кажется, сказано верно, а то, что все отрицания касаются умопостигаемых богов — нет. Кроме того, согласно этому рассуждению, во второй гипотезе рассмотрение будет опять касаться умопостигаемых богов, поскольку то, что отрицалось [относительно них] в первой, то утверждается во второй»⁶⁶. Эта критика имеет смысл только в том случае, если сам Ямвлих помещал умопостигаемых богов также и во 2-ю гипотезу. Еще одно свидетельство, подтверждающее правильность предложенного исправления, приводит в своей статье швейцарский исследователь Геральд Бехтле⁶⁷. Речь идет о фрагменте из прокловского *Комментария к 'Тимею'*, в котором утверждается, что Ямвлих практически отождествлял платоновского Демиурга с умопостигаемой парадигмой, тем самым как бы объединяя умопостигаемый и мыслящий космос:

«Божественный Ямвлих весь умопостигаемый космос называл Демиургом... Вот что он говорит в своем комментарии: истинное бытие и начало возникших вещей, а также умопостигаемые прообразы космоса, то есть все, что мы называем умопостигаемым космосом... все это искомый ныне Бог-Демиург собирает в одно и содержит внутри себя»⁶⁸.

В словах Ямвлиха, пишет Бехтле, легко узнать платиновскую ипостась Ума, объединяющую в себе его умопостигаемый и мыслящий аспекты, которые у Сирийца превратились в два самостоятельных космоса. Да и по свидетельству самого Прокла, Ямвлих говорит здесь одинаково с Пло-

⁶⁵ PROCLUS, *In Parm.* 1055, 20-21: ἔχομεν ἐν τῇ δευτέρᾳ ὑποθέσει περὶ πάντων τοῦ νοεροῦ πλάτους λόγον.

⁶⁶ *Th. Pl.* III, 82, 21-22: πρὸς τῷ καὶ ἀναγκαῖον εἶναι κατὰ τὸν λόγον τοῦτον πάλιν ἐν τῇ δευτέρᾳ περὶ τῶν νοητῶν θεῶν εἶναι τὴν πραγματείαν· ἃ γὰρ ἀπέφησεν ἐν ἐκείνῃ, αὐτὰ κατέφησεν ἐν αὐτῇ.

⁶⁷ BECHTLE G., *Göttliche Henaden*, S. 364, Anm. 10.

⁶⁸ PROCLUS, *In Platonis Timaeum commentaria*, ed. E. DIEHL (Leipzig, 1903–1906), I, 307, 14-25.

тином. Но Ум у Плотина относился ко 2-й гипотезе, значит и Ямвлих, скорее всего, относит умопостигаемое и мыслящее к ней же.

Хотя критика Саффраэ и Вестеринка и не достигла своей прямой цели, она заставила ученых глубже задуматься над тем, что представляла собой ямвлиховская теория генад. Была ли она во всем тождественна тому учению, которого придерживались Сириан и Прокл, или же напоминала его только отчасти? И главное: если прав Доддс, сравнивший роль генад в философских системах Прокла и Сириана с ролью «второго» Единого у Ямвлиха, то как объяснить наличие генад в метафизике самого Ямвлиха? Ведь благодаря введению «двух» Единых проблема трансцендентного начала, по-видимому, разрешалась, так что генады в качестве посредников между абсолютно трансцендентным Началом и миром были уже не нужны. Как же тогда объяснить их включение в систему? Какую функцию они могли выполнять в ней? Чтобы ответить на эти вопросы, необходимо попытаться реконструировать ямвлиховскую теорию генад, учитывая все имеющиеся в нашем распоряжении свидетельства.

4. ЯМВЛИХОВСКАЯ ТЕОРИЯ ГЕНАД ПОПЫТКА РЕКОНСТРУКЦИИ

На данный момент существует, по крайней мере, две реконструкции ямвлиховской теории генад. Согласно одной из них, генады Ямвлиха ничем не отличаются от генад Сириана и Прокла за исключением того только, что Ямвлих относит их 1-й, а афинские неоплатоники — ко 2-й гипотезе. Другая предложена Дж. Диллоном (1993 г.)⁶⁹. Для решения проблемы генад, считает ученый, необходимо точно установить, какое место занимает в системе Ямвлиха умопостигаемое бытие. Как мы видели, умопостигаемый уровень реальности представлен у сирийца триадой: бытие — жизнь — ум, причем высший элемент этой триады, бытие, является тем единым-сущим (ἕν-ὄν), которое составляет предмет рассмотрения 2-й гипотезы. Однако в метафизике Ямвлиха, замечает Диллон, действует принцип, согласно которому низший элемент вышестоящего уровня реальности совпадает с высшим элементом нижестоящего. В соответствии с этим правилом, если следующим за Единым уровнем реальности является умопостигаемое бытие, то его высший элемент ἕν-ὄν принадлежит одновременно и уровню Единого, и уровню бытия. И, как принадлежащий уровню Единого, он вполне может быть включен в 1-ю гипотезу и рассматриваться как сверхбытийный. В подтверждение своих слов Диллон приводит один из

⁶⁹ DILLON J., “Iamblichus and Henads again”, *The Divine Iamblichus*, ed. H. J. BLUMENTHAL, E. G. CLARK (L., 1993), p. 52.

фрагментов Ямвлиха, в котором говорится, что единое-сущее «превосходит все роды бытия и идеи», «располагается на вершине умопостигаемой сущности» и «первым приобщается к Единому». Именно в этом, принадлежащем уровню первого Единого едином-сущем и находятся, по мнению Диллона, генады. Эти генады еще нельзя назвать в полном смысле слова идеями. Они суть «монады форм» (выражение Ямвлиха), то есть конституирующие элементы идей, которые, становясь объектом созерцания «чистого» или «первого» ума, входящего в умопостигаемую триаду, тем самым оказываются умопостигаемыми. «Роль генад в том, чтобы служить архетипами или монадами идей», пишет Диллон. Похожей точки зрения на ямвлиховские генады придерживаются и некоторые другие ученые. Например, Йенс Хальфвассен обращает внимание на то, что само по себе Единое (Единое 1-й гипотезы) имеет у Ямвлиха характер всеобщности. Оно есть *ἕν-πάντα*, «Всеединое» и, как таковое, содержит в себе причины бытия, жизни и ума, по существу, предвосхищая в себе всю полноту умопостигаемой реальности. Это обстоятельство, в частности, дает повод Проклу упрекать Ямвлиха в удвоении реальности. Ведь если, рассуждает Прокл, мы поместим в Единое причины не только бытия, жизни и ума, но и красоты, добродетели, справедливости и т. д., то получится, что Единое как бы удваивает собой все сущее — весь Ум с его умопостигаемым содержанием⁷⁰. Если Прокл не распространяет здесь ямвлиховскую концепцию Единого за пределы, предусмотренные самим автором, то из его слов следует, что Единое содержит в себе также и причины отдельных идей⁷¹. Но чем могли бы быть причины идей в Едином? Только генадами, считает Хальфвассен. Таким образом, генады суть аспекты самого по себе Единого, служащие основаниями идей и определяющие едино-множественную структуру умопостигаемого космоса. А поскольку ту же самую роль в платонизме играют идеи-числа, то генады могут быть идеями-числами, поднятыми до сверхбытийного уровня⁷².

Предлагая понимать генады Ямвлиха как прообразы и основания идей в Едином, Диллон и Хальфвассен пытаются тем самым объяснить исходнократно встречающееся у Прокла отождествление генад с умопостигаемыми богами, на которое указывают в своей критике Саффрэ и Весте-

⁷⁰ PROCLUS, *In Parm.* 1107, 38 – 1108, 6.

⁷¹ *Ibid.* 1107, 9-20. По словам Ямвлиха, эти скрытые в Едином причины всего в целом суть «прообразы прежде прообразов» (*παραδείγματα πρὸ παραδείγμάτων*). Но «прообразами», замечает Хальфвассен, неоплатоники обычно называли идеи, поэтому данная характеристика Единого может указывать на то, что Ямвлих действительно считал его содержащим прообразы идей. См. HALFWASSEN J., "Das Eine als Einheit und Dreiheit", *Rheinisches Museum für Philologie* 139 (1996), S. 77-78.

⁷² HALFWASSEN J., "Das Eine als Einheit und Dreiheit", S. 80.

ринк. И хотя предложенная ими интерпретация является весьма интересной и заслуживающей внимания, тем не менее у нее есть один существенный недостаток: она сильно расходится с той классической теорией генад, которая известна из Сириана и Прокла, и в которой генады служат не основаниями («монадами») идей, а вершинами различных родов и серий сущего. Поэтому в предложенном Диллионом виде ямвлиховская теория генад не может рассматриваться как предшественница классической, так что Саффарэ и Вестеринк оказываются правы: Ямвлих не был автором учения о генадах, которого придерживались афинские неоплатоники. Более того, Ямвлих не мог быть и автором учения о генадах как монадах идей, поскольку это учение имеет гораздо более раннее происхождение и может быть возведено к Плотину или даже к предшествующей неопифагорейской традиции. Поэтому возникает необходимость заново пересмотреть все доступные нам свидетельства о ямвлиховской теории генад и попытаться, сведя их все воедино, предложить новую его реконструкцию, лишенную недостатков, свойственных предыдущим.

Итак, сформулируем еще раз свойства ямвлиховских генад, известные нам по сообщениям Прокла.

- 1) Генады суть единицы, непосредственно следующие за первым Единым и составляющие вместе с ним предмет рассмотрения 1-й гипотезы платоновского *Парменида* (PROCLUS, *In Parm.* 1054, 37 – 1055, 2; 1066, 16-21; 1066, 28-33; *Th. Pl.* III 82, 4-5).
- 2) Единое — принцип божественности, поэтому генады суть боги, превосходящие всех остальных богов «простотой и единством» (PROCLUS, *In Parm.* 1066, 22-24; *Th. Pl.* III 82, 13-14).
- 3) Генады могут быть названы также «умопостигаемыми богами» (PROCLUS, *Th. Pl.* III 82, 13).
- 4) Как и само Единое, генады являются сверхсущими. Но «возвышаясь (*ὑπερανέχουσαι*) над множеством всего сущего», они одновременно выступают в качестве «вершин» или причин сущностей (*ἀκρότητες τῶν οὐσιῶν*) (PROCLUS, *In Parm.* 1066, 26-28).
- 5) Предикаты, отрицаемые относительно Единого в 1-й гипотезе, относятся также и к генадам (PROCLUS, *Th. Pl.* III 82, 12-18)⁷³.

Последняя характеристика, на мой взгляд, является решающей для понимания роли генад в системе Ямвлиха. Вспомним, какие именно предикаты отрицаются относительно Единого в 1-й гипотезе: Единое не есть многое; оно не целое и не имеет частей; у него нет ни начала, ни середины,

⁷³ См. *выше* цитату на с. 190.

ни конца; оно лишено предела и, следовательно, беспредельно; оно не находится ни в ином, ни в себе самом; не тождественно ни себе, ни иному; не нетождественно ни себе, ни иному; ни движется и не покоится; не является ни равным, ни неравным... Большинство неоплатоников и до, и после Ямвлиха понимали эти характеристики как чисто апофатический способ описания Абсолюта. Плотин считал, что даже такие имена как «Единое», «Благо» и «причина» показывают Абсолют лишь с точки зрения его следствий и ни в малейшей мере не раскрывают его в его собственной природе⁷⁴. Апофатическое описание, очевидно, является прямым следствием из господствующей в неоплатонизме логики «онтологического априори», которая в формулировке Прокла выглядит следующим образом: «ни одна причина не есть то же самое, что ее следствия, поэтому если [Единое] не есть что-либо из осуществленного им, а оно осуществляет все, то значит оно — ничто из всего»⁷⁵. Тем не менее Ямвлих понимает апофатическую теологию 1-й гипотезы иначе. По его убеждению, отрицательные определения в той же мере приоткрывают нам подлинную природу Единого, в какой и положительные. Вот пример толкования Ямвлихом 1-й гипотезы платоновского *Парменида*, о котором сообщает Прокл.

«Другие [Ямвлих] утверждали, что поскольку Первое является всеобщей причиной и расположено превыше жизни, ума и самого по себе бытия, то в определенном смысле оно содержит в себе причины всего этого неизреченным, невообразимым и в высшей степени объединенным способом, непостижимым для нас. И эти находящиеся в нем скрытые причины всего в целом, суть «прообразы прежде прообразов», и само Первое есть «целое прежде целых», не нуждающееся в частях. Потому что «целое прежде частей» в некотором смысле нуждается в частях, и это как раз то целое, которое отрицает здесь Платон, целое же прежде целых совсем не нуждается в частях»⁷⁶.

⁷⁴ Плотин, *Энеады* VI 8, 8, 7-15: «Мы ничего не можем высказать относительно Него, не говоря уже — о Нем. Потому что все, даже прекрасное и высокое, — после Него, ибо Он — начало всего, хотя в другом смысле — и не начало. Для исключаящих всякое определение даже принадлежность самому себе и самодостаточность есть нечто последующее, поскольку все это уже подразумевает действие, направленное на другое... О Нем же вообще нельзя говорить как о находящемся в отношении к другому: Он есть то, что Он есть до того, как появилось другое. Потому что даже само «есть» мы должны отнять у Него, а вместе с ним — и какое-либо отношение к существу».

⁷⁵ PROCLUS, *In Parm.* 1075, 30: Οὐδὲ γὰρ ἄλλο αἴτιον οὐδὲν ταῦτόν ἐστιν τοῖς ἑαυτοῦ γεννήμασιν.

⁷⁶ PROCLUS, *In Parm.* 1107, 9-20.

В самом начале 1-й гипотезы (137c) Платон приходит к выводу, что само по себе Единое не может быть целым. Он утверждает, что если Единое не есть многое, то у него не должно быть частей, но не имея частей, оно не может быть и целым. Ведь целое — это то, в чем нет ни одной недостающей части. Прокл, как и большинство неоплатоников, понимает слова Платона в том смысле, что Единое не есть ни целое, состоящее из частей, ни целое, существующее до частей. Ямвлих же вводит новый вид целого «целое до целых», которое, в отличие от других целых, никак не связано и не соотносено с частями, ни превосходя их в качестве сущего до частей, ни существуя наряду с ними в качестве состоящего из них. Такое целое существует непостижимым для нас образом, поэтому указать на него можно одним-единственным способом — путем отрицания. Ведь отрицание есть тоже своего рода определение. Иначе почему в 1-й гипотезе Платон отрицает относительно Единого не какие угодно, а вполне конкретные предикаты? Ямвлих предлагает понимать эти отрицания в положительном смысле, как если бы они указывали на некие скрытые характеристики Абсолюта, в которых непостижимым для нас образом предвосхищены все будущие категории умопостигаемого мира: единство и множество, целое и часть, тождественное и иное, движение и покой и т. д. Будучи причиной бытия, жизни и мышления, рассуждает Ямвлих, Единое должно каким-то образом содержать их в себе, иначе почему бы из него рождались бытие, жизнь и ум? Разве может то, что нельзя уловить ни путем утверждения, ни путем отрицания, иметь своим первым порождением множество умопостигаемых сущностей⁷⁷? Нет, поскольку началом множества может быть только *положительно определенное* единое.

А вот другой пример ямвлиховского толкования 1-й гипотезы. В *Пармениде* (137d) Платон утверждает, что Единое, не будучи целым и не имея частей, будет лишено начала, середины и конца. С другой стороны, в *Законах* (715e) тот же Платон называет Бога началом, серединой и концом всего сущего. Желая объяснить это противоречие, Ямвлих предлагает рассматривать Единое как одновременно и содержащее, и не содержащее в себе начало, середину и конец:

«Первое одновременно и имеет начало, середину и конец, и не имеет. Скрытым образом оно их имеет, а явным — нет. Потому

⁷⁷ Прокл сообщает, что согласно «некоторым комментаторам» (к которым Дж. Диллон относит Ямвлиха), первым происходящим из Единого множеством является множество умопостигаемых монад, так что именно этому множеству и противопоставляется Единое в самом начале 1-й гипотезы. См.: PROCLUS, *In Parm.* 1090, 13-21, в кн.: PROCLUS, *Commentary on Plato's Parmenides*, trans. by MORROW G. R. and DILLON J. (Princeton, 1987), p. 436, n. 66.

что все в нем существует невыразимым и непостижимым для нас образом, для него же — постижимым»⁷⁸.

Если Проклу, которому принадлежит это свидетельство, такое понимание Единого кажется ошибочным смешением его со множеством, то для Ямвлиха — это естественное и необходимое следствие его бытия началом. Чтобы начинать из себя все, Единое и само в каком-то смысле должно быть всем. Поэтому философ называет его *ἐν-πάντα*, Всеединым⁷⁹. Однако соотношенность Абсолюта со множеством явно нарушает его совершенную невыразимость и неопоставимость ни с чем. Вот почему помимо сверхсущего Единого, являющегося началом всего, Ямвлих вынужден вводить еще одно сверхсущее начало, которое и выполняет в его метафизической системе функцию Абсолюта в строгом смысле слова, и которое он обозначает как «совершенно невыразимое», то есть не уловимое ни путем утверждения, ни путем отрицания.

Такое своеобразное решение апории трансцендентного начала и истолкование Единого 1-й гипотезы как Всеединого, дает нам ключ к пониманию роли генад в философии Ямвлиха. Действительно, если отрицания 1-й гипотезы, взятые все вместе, описывают Единое как причину всего, то можно предположить, что взятые по отдельности, каждое из них описывает Единое как причину определенного класса вещей. Например, говоря, что Единое «не есть целое», мы, следуя логике Ямвлиха, утверждаем, что оно является причиной целых. Но Единое, рассматриваемое только как причина целых, очевидно, уже не содержит в себе всего множества своих следствий, то есть не является Всеединым. Оно представляет собой в этом случае более частный вид единства, соотношенный не со множеством всех вещей вообще, а только со множеством целых. Таким образом, одно и то же Единое, рассматриваемое как причина различных родов сущего, предстает в виде совокупности различных типов единств: единства целых, единства частей, единства тождественного, единства иного и т. д. Не исключено, что именно эти более частные единства, представляющие собой различные аспекты Первоединого или различные модусы его бытия причиной, как раз и были названы Ямвлихом генадами. Если высказанное предположение верно, то вопрос о том, почему философ относил генады к 1-й, а не ко 2-й гипотезе, легко решается. Дело в том, что в его системе генады не являются порождениями Единого, как у афинских неоплатоников. Они не «вто-

⁷⁸ PROCLUS, *In Parm.* 1114, 1-10: Πάλιν δὴ πρὸς ταύτην τὴν ἀπορίαν φασὶ τινες, ὅτι καὶ ἔχει τὸ πρῶτον ἀρχὴν καὶ μέσον καὶ τελευταίην καὶ οὐκ ἔχει κρυφίως γὰρ ἔχει, διηρημένως δὲ οὐκ ἔχει πάντα γὰρ ἀφράστως ἐν αὐτῷ καὶ ἀνεπινοήτως ἡμῖν, αὐτῷ δὲ γνωστῶς.

⁷⁹ О Едином как Всеедином у Ямвлиха см.: ДАМАСКИЙ, *О началах* I, 87, 8-20.

ричны по отношению к Единому» и не «следуют за ним» как у Сириана или Прокла⁸⁰; но, по существу, и являются самим этим Единым, только соотношенным каждый раз — с определенным множеством вещей и рассматриваемым как причина именно этого множества.

Прокл считает такое включение генад в 1-ю гипотезу ошибочным и на страницах своего *Комментария к 'Пармениду'* подвергает толкование Ямвлиха решительной критике. По его мнению, отрицание всех бытийных предикатов относительно Единого в 1-й гипотезе однозначно указывает на то, что ее предметом является Абсолют в строгом смысле слова, не приобщимый ни для чего последующего. Единое 1-й гипотезы, по Проклу, это не единое целого, части, множества или всего вообще, но единое просто, как таковое, взятое без каких-либо дополнительных уточнений и ограничений. Что же касается генад, то уже в силу своей множественности они не могут быть такими же абсолютными единствами как Первое. Чтобы каким-то образом отличаться друг от друга, они должны относиться каждая — к определенному роду сущего (умопостигаемому, мыслящему или душевному), то есть представлять собой уже не чистое единство, а единство того или иного рода бытия. Для Прокла это означает, что генады суть приобщимые сущности и, как таковые, составляют предмет рассмотрения 2-й гипотезы. В самом деле, удивляется он, как могут неприобщимое и приобщимое составлять предмет одной и той же гипотезы и описываться одинаковыми отрицаниями, если у них различные и отчасти даже противоположные свойства?

«Разве можно относить к одной гипотезе Единое, не принадлежащее к числу сущих и совершенно не сопоставимое со множеством, и генады, которые являются приобщимыми со стороны сущих и сопоставимы со множеством? Ведь и рассуждение о неприобщимой душе будет не тем же самым, что о приобщимой, потому что свойства приобщимой души никогда не совпадут со свойствами неприобщимой, равно как и свойства лучшей со свойствами худшей, иначе первая не была бы обособлена сама по себе от множества душ, а вторая — не сочеталась бы с ними»⁸¹.

Желая показать, что Ямвлих не только допускает здесь логическую ошибку, но и противоречит самому себе, Прокл ссылается на его собственные слова, в которых Единое описывается как «исключительное» (πάντων μόνως ἔστι), «несопоставимое со всем прочим» (ἄσύντακτον πρὸς τὰ ἄλλα πάντα), «неприобщимое» (ἀμέθεκτον), «похищающее себя из всего в целом»

⁸⁰ PROCLUS, *In Parm.* 1068, 21: τὸν μετὰ τὸ πρῶτον ἐνάδων.

⁸¹ *Ibid.* 1067, 9-19.

(αὐτὸ ἀρτᾶσαν πρὸς τῶν ὄλων), «обособленное» (ἐξῆρημένον) и «не постижимое ни для чего» (ἄγνωστον τοῖς πᾶσιν)⁸². Но если Ямвлих и его последователи, пишет Прокл, так настаивают на трансцендентности Единого и так подчеркивают его несопоставимость ни с чем, как могут они помещать этого высшего Бога в один ряд с другими богами, которые не являются такими же абсолютными, как и Он?

Критика Прокла, впрочем, не достигает своей цели, поскольку Ямвлих, как видно из его сочинений, никогда не противопоставлял богов Единому на том основании, что первые приобщимы, а второе нет. Наоборот, в трактате *О египетских мистериях* он неизменно говорит о богах как о трансцендентных сущностях, описывая их практически в тех же терминах, что и само Единое. Так, в *De Myst.* I, 4, 1-14 он характеризует собственные признаки богов как «обособленные» (ἐξῆρημένα) и «отдельные» (χωριστά), поясняя, что поскольку боги не могут быть объединены в один общий род ни с чем существующим, но определяются исключительно сами собой, их сущность является простой и не сопоставимой со всем прочим, то есть трансцендентной по отношению ко всему. В *De Myst.* I, 4, 46-49 он называет богов «отдельными», поскольку те «существуют сами по себе, не зависят от других вещей и не имеют в них ипостаси». В *De Myst.* I, 5, 61-69 говорит о божественном как о «превосходящем все в целом» (ὑπερέχον τῶν ὄλων), не имеющем ничего общего с другими вещами, несмешанном и отдельном по бытию, силе и энергии». В *De Myst.* I, 8, 8 возражает против отождествления богов с эфирными, воздушными и земными телами, характеризуя их как «абсолютных» (ἀπόλυτα) и «отрешенных» (ἄφετα καθ' ἑαυτὰ)⁸³. В качестве еще одного свидетельства можно привести открытый Д. О' Марой фрагмент сочинения Ямвлиха *Об этической и теологической арифметике*, в котором говорится, что высшие природы (боги) и свойственное им число (в котором большинство исследователей видят указание на генады) являются «обособленными от всего бытия, абсолютными и самими по себе»⁸⁴.

⁸² *Ibid.* 1066, 33 – 1067, 4.

⁸³ См. также: IAMBlichus, *De Mysteriis*, ed. É. des PLACES (P., 1966) I, 4, 13; 4, 33; 9, 64; II, 3, 57; III, 17, 15; 21, 10; V, 5, 15: ἐξῆρημένα, χωριστά; I, 4, 26; 8, 8; III, 3, 23: ἀπόλυτα, ἄφετα; I, 5, 65; 8, 79; V, 5, 14: ὑπερέχον, μηδ' ὀτιοῦν ἔχον κοινὸν πρὸς τῶν ὄλων. Что все эти термины являются синонимами ἀμέθεκτο, ясно дает понять Прокл в *In Tim.* II, 105, 16-27: «...философ Ямвлих хочет, чтобы мы понимали под душой душу обособленную, надкосмическую, абсолютную и над всеми властвующую. Ведь Платон ведет речь не о душе космоса, а о душе неприобщимой и стоящей над всеми внутрикосмическими душами в качестве монады»

⁸⁴ ЯМВЛИХ (согл. МИХАИЛУ ПСЕЛТУ), *Об этической и теологической арифметике* 51-53. См.: O'MEARA D., *Pythagoras revived* (Oxford, 1989), Appendix I, p. 227-228.

Любопытно, что Прокл в одной из глав *Платоновской теологии*, а также в *Началах теологии* специально разбирает вопрос о том, могут ли генады быть неприобщимыми сущностями⁸⁵. Конечно, можно предположить, что это чисто теоретическое допущение необходимо философу только для того, чтобы всесторонне обсудить вопрос об отношении генад к Единому. Но учитывая, с какой настойчивостью он возвращается к этой теме в разных своих сочинениях, можно предположить, что его целью было опровергнуть некое реально существовавшее учение, которое вполне могло принадлежать Ямвлиху. Косвенным подтверждением этому может служить тот факт, что в *Комментарии к 'Пармениду'* Прокл доказывает неприобщимость Единого и приобщимость генад как раз на страницах, посвященных критике ямвлихлвского толкования 1-й гипотезы⁸⁶. С точки зрения Прокла, предположение о неприобщимости генад сталкивается с непреодолимыми трудностями. Чем бы тогда они отличались от Единого? В чем бы уступали ему и на каком основании считались бы вторичными? И главное: как могли бы они образовывать множество? Ведь если в генадах нет ничего кроме единства, то они по необходимости сливаются в одну-единственную генаду, совпадающую с Единым самим по себе. Если же генады отличаются от Единого, то только за счет прибавления к ним некоей дополнительной характеристики. Понятно, что такая характеристика сама должна быть чем-то не единым. Но первым, что появляется вслед за Единым в качестве иного, является бытие. Следовательно, генады отличаются от Единого за счет добавления или приобщения к ним бытия. И поскольку бытие, приобщающееся к генадам, множественно, то и генады образуют множество за счет соотношения с разными родами бытия. Как пишет Прокл, цитируя Платона, «частей единого столько же, сколько и частей бытия, и в то время как каждое сущее приобщено к единому, единое повсюду сопряжено с сущим»⁸⁷. Именно в силу добавления бытия генады лишаются исходной простоты и по необходимости оказываются чем-то вторичным и более слабым по сравнению с абсолютно Единым. Поэтому, уверен Прокл, они по необходимости должны быть приобщимыми сущностями.

Впрочем, сам Ямвлих едва ли стал бы спорить с этим утверждением, поскольку, как видно из *О египетских мистериях*, его боги допускают участие в себе со стороны других вещей и даже в определенном смысле «зна-

⁸⁵ PROCLUS, *Th. Pl.* III, 14, 11-16, 5; *El. Th.* 116: Πῶς θεός μεθεκτός ἐστὶ, πλὴν τοῦ ἐνός.

⁸⁶ PROCLUS, *In Parm.* 1068, 1 – 1070, 15. Впрочем, стоит отметить, что аргументы, приведенные здесь для доказательства приобщимости генад, отличаются от тех, что приведены в *Платоновской теологии* и *Началах теологии*.

⁸⁷ PROCLUS, *Th. Pl.* III, 15, 10-12.

ют» о своих следствиях, несмотря на всю свою трансцендентность. В частности, Ямвлих применяет к богам термин *μετέχουμενα*, «приобщимые». Например, в *De Myst.* I, 13, 8-12 он говорит, что умилоствление богов способно даровать нам причастность к высшей сфере и связать «приобщимых» (т. е. богов и другие роды высших существ) с приобщающимися (людьми). В *De Myst.* I, 18, 38-40 отвечая на вопрос, почему влияния некоторых небесных тел может выглядеть вредоносным, хотя все боги творят благо, Ямвлих поясняет, что божественная эманация, как нечто «приобщимое», воспринимается другой, не похожей на нее природой, «и именно эта чужеродность вызывает в земных делах зло и беспорядок». Более того, распространяющаяся на весь космос «причастность (*μετουσία*) к божественным видам»⁸⁸ является основной темой обсуждения на протяжении всего трактата. Боги, по словам Ямвлиха, присутствуют во всем, так что даже земные вещи — животные, растения и неодушевленные существа — не лишены участия в них⁸⁹. Как первопричины, они «охватывают в себе» все вещи, «знают» о них, «наделяют» их сущностью и формой, «предоставляют себя» им, «обладают» и «руководят» ими, «связывают» и «дают единство» с самими собой⁹⁰. Присутствие богов обнаруживается в самой сущности вещей, хотя они и не принадлежат вещам, и не находятся в них⁹¹.

«Как свет окружает извне освещаемые предметы, так сила богов извне объемлет причастное (*μεταλαμβάνοντα αὐτῆς*) ей. И так же как свет пронизывает воздух, не смешиваясь с ним, так и свет богов присутствует во всем обособленно и, проходя сквозь все, остается в самом себе незыблемым»⁹².

Несмотря на то, что божественный свет «повсюду один и тот же и безраздельно присутствует во всем, что может быть ему причастно»⁹³, разные боги обладают разными божественными «наделами», то есть местами, где их присутствие ощущается наиболее сильно и которые поэтому принято считать священными. Это могут быть отдельные части мира — небо или

⁸⁸ IAMBlichus, *De Mysteriis* I, 8, 85.

⁸⁹ *Ibid.* I, 8, 99 – 103; III, 11, 27.

⁹⁰ *Ibid.* I, 15, 29-35: *περιέχειν ἐν ἑαυτοῖς, εἰδέναι*; I, 8, 51; III, 1, 46; III, 17, 13-19: *δίδωσι τοῖς μετέχουσι*; I, 17, 8: *ἔχουσι τὸ σῶμα*; I, 8, 11: *ἡγεμονεύει*; I, 8, 28: *διοικούντα πρὸς τὰ διοκούμενα*; I, 12, 30: *συνάπτουσι*; I, 12, 12: *τὴν ἔνωσιν πρὸς ἑαυτοῦς χορηγοῦντες*.

⁹¹ *Ibid.* I, 8, 103.

⁹² *Ibid.* I, 9, 20-22.

⁹³ *Ibid.* I, 9, 35-36.

земля, некоторые города, храмы и даже статуи⁹⁴. Ямвлих специально оговаривает, что выбор божественных наделов происходит не потому, что боги уподобляются природе воспринимающих их вещей, а потому что сами выбирают их в соответствии со своими особенностями⁹⁵. Таким образом, своеобразие «наделов», то есть причастных богам вещей, позволяет заключить о свойствах самих богов и об их отличии друг от друга. Так же как и в случае прокловских генад мы заключаем здесь о причине, исходя из ее следствий, а значит мыслим ее не совершенно обособленной от следующего за ней.

Итак, мы убедились, что ямвлиховские боги или генады совмещают в себе свойства как приобщимых, так и неприобщимых сущностей. Допуская причастность себе, они остаются незатронутыми процессом приобщения: не склоняются к своим следствиям, не смешиваются с ними и остаются несопоставимыми с ними по сущности⁹⁶. Проклу такое совмещение противоположных характеристик кажется невозможным, однако для Ямвлиха это естественное следствие того, что он понимает под «трансцендентностью». Для Ямвлиха быть «абсолютным», «отрешенным», «обособленным» и «превосходящим все» не значит пребывать в чистом тождестве с самим собою и быть свободным от всего иного. Это значит определенным образом включать, вбирать в себя иное, оставаясь при этом независимым от него в своем существовании. Как мы показали выше, таким же мыслит Ямвлих и Единое 1-й гипотезы. Такое понимание трансцендентности позволяет сирийскому философу вводить на каждом уровне реальности не одну, как у Прокла, а несколько неприобщимых сущностей, представляющих собой как бы разные аспекты единой трансцендентной причины, или разные способы, какими она раскрывает себя для своих следствий⁹⁷.

Этот вывод подтверждают и некоторые фрагменты из недошедших до нас сочинений Ямвлиха. Например, во фрагменте 50 (= PROCLUS, *In Tim.*

⁹⁴ *Ibid.* I, 9, 16-18.

⁹⁵ *Ibid.* I, 8, 27.

⁹⁶ Ср. PROCLUS, *In Tim.* III, 33, 17-27, где Прокл цитирует самого Ямвлиха, утверждающего, что самые первые (πρώτοιαι) сущности допускают приобщение со стороны другого, но при этом сами не оказываются в причастных им вещах: «... в самых первых сущностях не должно быть подобия, потому что, будучи первыми, они не приобщаются [к чему-то высшему], но скорее сами допускают приобщение к себе со стороны другого (ὅφ' ἑτέρων μετέχονται), при этом не оказываясь в причастных им вещах, но иным способом обращая их к самим себе».

⁹⁷ В качестве аналогии можно привести божественные атрибуты или имена Бога у Дионисия Ареопагита, по словам которого, «Писание отрицает, что Благо — это одно, Бытие — другое, Жизнь и Премудрость — третье, что существует множество причин и что разное производится разными богами». См.: ДИОНИСИЙ АРЕОПАГИТ, *О божественных именах* V, 1-2, в: *Мистическое богословие* (Киев, 1991).

II, 105, 16-27) описывая неприобщимую (ἀμέθεκτος) душу, Ямвлих, с одной стороны, использует термины, однозначно указывающие на ее трансцендентность («надкосмическая», «абсолютная», «обособленная», «одинаково от всего отстоящая», «ни с чем не связанная»), а с другой, утверждает, что эта душа «все одушевляет», «надо всем властвует», и что тела «приобщаются к ней в большей и меньше степени»⁹⁸. Во фрагменте 52 (= *In Tim.* II, 142, 27; 143, 21) он прямо называет надкосмическую душу «одновременно и обособленной, и сопряженной с телами». На то, что трансцендентная душа описывается Ямвлихом в противоположных терминах, обращает внимание Дж. Диллон, объясняя такое совмещение взаимоисключающих характеристик ее промежуточным положением между бытием и становлением⁹⁹. Однако, как мы показали выше, даже самые первые причины всего сущего — боги или генады — тоже являются одновременно и приобщимыми, и неприобщимыми, а значит такого рода описание может быть применено к любому уровню реальности. Во фрагменте 54 (= *In Tim.* II, 240, 4-28), комментируя *Тимей*, Ямвлих утверждает, что в результате деления Демиургом состава души «по длине» на две части из неприобщимой надкосмической души возникает две приобщимых, поскольку всякая трансцендентная монада возглавляет множество приобщимых сущностей:

«Тимей, словесно описав создание единой надкосмической души, от которой происходит и душа мира, и все остальные души, производит теперь из нее двоицу... В результате после одной рождаются две»¹⁰⁰.

Дж. Диллон считает, что речь идет о возникновении двух внутрикосмических душ: мировой и поделенной между единичными существами¹⁰¹. Однако его мнение едва ли можно признать правильным. Как верно замечает Вернер Дойзе в статье “*Demiurg bei Porphyrios und Jamblich*”, Диллон не учитывает того, что в конце фрагмента эти две души описываются как созданные еще до возникновения космоса: «еще до того, как возникло небо, Демиург согнул их в круг и охватил движением, движущимся всегда одинаковым образом в одном и том же»¹⁰². Но если эти души появились

⁹⁸ Здесь и далее ссылки на фрагменты Ямвлиха даются по изданию: DILLON J., *Iamblichii Chalcidensis in Platonis Dialogos Commentariorum Fragmenta* (Leiden, 1973).

⁹⁹ DILLON J., *Iamblichii... Fragmenta* 326.

¹⁰⁰ *Ibid.*, fr. 54, 9-15: Τίμαιος, φησί, διὰ τῆς ψυχογονίας τὴν μίαν καὶ ὑπερκόσμιον τῆ ῥόγῳ δημιουργήσας ψυχὴν, ἀφ' ἧς καὶ ἡ τοῦ παντὸς καὶ αἱ ἄλλαι, τὴν δυάδα παράγει νῦν ἀπὸ ταύτης... δια δε τοῦτων ἀπογεννῶνται ψυχαὶ δύο μετὰ τὴν μίαν.

¹⁰¹ DILLON, J., *Iamblichii... Fragmenta* 336.

¹⁰² Fr. 54, 20-21. См. DEUSE W., “*Demiurg bei Porphyrios und Jamblich*”, *Die Philosophie des Neuplatonismus*, ed. C. ZINTZEN (Darmstadt, 1977), S. 271, Anm. 68.

еще до возникновения космоса, то значит они существуют независимо от него и никак не могут быть отнесены к разряду «внутрикосмических». Дойзе также обращает внимание, что чуть ниже Прокл, критикуя толкование Ямвлиха, сам называет получившиеся души «надкосмическими»: «но мы считаем, что более согласным с Платоновскими речами будет отнести сказанное не к тем надкосмическим душам... а к самой душе мира»¹⁰³. Таким образом, Прокл сам признает, что созданная Демиургом единая неприобщимая душа делится у Ямвлиха на две столь же трансцендентные миру, но при этом допускающие причастность к себе души¹⁰⁴. Следовательно, здесь мы опять имеем дело с совмещением противоположных характеристик в описании душевного уровня реальности.

Благодаря этому фрагменту становится совершенно очевидно, что если прокловская метафизика допускает существование только одной неприобщимой или трансцендентной сущности, которая в качестве монады возглавляет множество происходящих из нее приобщимых следствий, то в метафизике Ямвлиха таких сущностей может быть много. При этом они также исходят из некоего изначального единства, но не как следствия — из причины в результате добавления чего-то иного, а как аспекты или части — в результате деления заранее имеющегося целого. То, что в рассматриваемом фрагменте две возникающие надкосмические души являются именно частями, аспектами, а не порождениями неприобщимой монады душ, показывает их описание. По словам Ямвлиха, эти души «содержат одни и те же логосы, соединены друг с другом и существуют друг в друге, но при этом отделены друг от друга и сохраняют несмешанную чистоту наряду со взаимопроникающим единством»¹⁰⁵. Подобное отношение напоминает отношение идей в божественном уме, где каждая, будучи частью ума в целом, в то же время отражает и заключает в себе все его содержание. Точно так же и здесь: каждая душа одновременно и отличается от другой, и составляет с нею одно, выступая тем самым как душа в целом. В другом фрагменте (фр. 55 = *In Tim.* II, 250, 22 – 251, 11) Ямвлих утверждает, что отличие души от ума заключается в том, что «ум единовиден, а душа двойственна (δουοειδής), и ум един и неделим, а душа саму себя разделила и умножила (ἑαυτὴν διαρούσα καὶ πολλαπλασιάζουσα)». Эти слова ясно показывают, что две сущности, появившиеся в результате деления единой

¹⁰³ PROCLUS, *In Tim.* II, 241, 3-6: συμφωνότερον δὲ τοῖς τοῦ Πλάτωνος ῥήμασιν εἶναι νομίζομεν τὸ μῆτε ἐπὶ τῶν ὑπερκοσμίων ἐκείνων ψυχῶν ἀκοῦειν τὰ λεγόμενα νῦν μῆτε ἐπὶ τῶν ἐγκοσμίων τῶν πολλῶν, ἀλλ' ἐπ' αὐτῆς τῆς τοῦ παντὸς ψυχῆς.

¹⁰⁴ DEUSE W., "Demiurg bei Porphyrios und Jamblich"... S. 271: "Die Verbindung mit den Zwischengeisten spaltet sie [die transzendente Monade vor allen Seelen] in zwei transzendente Seelen".

¹⁰⁵ DILLON J., *Jamblichi... Fragmenta* 54, 15-17.

надкосмической души, суть именно части этой души, а не ее порождения и не души более низкого ранга. Единая надкосмическая душа не существует наряду со вновь образовавшимися, она входит в их состав в виде общей смеси и таким образом действительно выполняет по отношению к ним роль целого, существующего и до частей, и из частей, и в части¹⁰⁶.

Сам Прокл, обсуждая толкование Ямвлиха на *Тимей* 36b и отчасти соглашаясь с ним¹⁰⁷, проводит аналогию между множеством ямвлиховских надкосмических душ и душами внутри космоса. Монаду неприобщимых душ он соотносит с душой мира, а из двух ее частей одну — с кругом тождественного, то есть с душой неподвижных звезд, а другую — с кругом иного, то есть с душой планетных сфер, поделенной, в свою очередь, на семь более частных душ. Таким образом, в понимании Прокла, вся сложно организованная структура внутрикосмических душ задается сначала на уровне душ надкосмических, которые, существуя до космоса и независимо от него, тем не менее превосхищают в себе его последующее деление на регионы и сферы.

Итак, умножение и деление исходного единства происходит у Ямвлиха на уровне самих трансцендентных причин, а не их следствий. Если Прокл описывает неприобщимую причину как абсолютно самотождественную и не связанную ни с чем, то Ямвлих изображает ее как охватывающую и превосхищающую в себе все последующее. В результате его трансцендентная причина оказывается едино-множественной и как бы воспроизводящей внутри себя все будущее многообразие своих следствий. Такое расхождение с Проклом в понимании основных метафизических принципов объясняет и отличие ямвлиховой теории генад от классической. И хотя сам Прокл видит это различие всего лишь в ошибочном включении генад в 1-ю гипотезу *Парменида*, в действительности речь идет о совершенно ином представлении о месте и роли этих сущностей в метафизической системе. У Ямвлиха генады не являются посредниками между замкнутым в себе Абсолютом и миром, не объясняют переход от того, что не может быть названо даже Первоначалом, ко множеству сущего. Иными словами, они не служат для решения апории трансцендентного начала, которую, как мы показали выше, Ямвлих решает путем введения второго Единого. В его системе Единое мыслится как причина в собственном смысле слова, в результате чего оно, подобно любой другой трансцендентной причине, умножает себя в виде совокупности более частных причин или генад. Это умножение, впрочем, не следует понимать как разложение

¹⁰⁶ Неслучайно Ямвлих называет единую неприобщимую душу, из которой потом образуются две другие, «душой в целом» ἡ ἐν ᾧ ψυχή. См. *Fr.* 56, 8 (= *In Tim.* II, 252, 27) и *Fr.* 58, 5 (= *In Tim.* II, 306, 3).

¹⁰⁷ PROCLUS, *In Tim.* II, 240, 30-241, 3.

на части. Генады не содержатся внутри Единого и не превращают его во множество: каждая из них и есть оно само, но только как начинающее и возглавляющее каждый раз — определенный род сущего. Можно сказать, что генады суть различные способы существования Единого в качестве начала, когда оно обнаруживает себя как причина то одной, то другой категории умопостигаемого мира (целого, части, тождественного, иного и т. д.), и таким образом задает и предвосхищает в себе всю последующую структуру сущего. Естественно поэтому, что Ямвлих относит генады к уровню самого Единого, а не единого-сущего как афинские неоплатоники.

В реконструированном нами виде ямвлиховская теория генад, хотя и отличается в ряде моментов от прокловской, все же имеет с ней много общего и потому вполне может быть признана ее предшественницей. Наоборот, сблизить ее с более ранними, «неопифагорейскими», версиями учения, где генады предстают как монады идей или идеи-числа, не позволяет хотя бы тот факт, что согласно свидетельству Прокла и Дамаския, сам Ямвлих относил монады форм или «умопостигаемые монады» к следующему за Единым уровню реальности, а не к нему самому¹⁰⁸. По сообщению Прокла, среди комментаторов *Парменида* обсуждался вопрос: какое именно множество отрицается относительно Единого в самом начале 1-й гипотезы, когда Платон спрашивает: «если есть Единое, то может ли это Единое быть многим?». Согласно одному из мнений, принадлежащему, скорее всего, Ямвлиху¹⁰⁹, речь может идти о множестве «умопостигаемых монад» (νοητῶν μονάδας): «именно это, умопостигаемое, а не мыслимое, множество отрицается относительно Единого, поскольку оно следует непосредственно за Единым». Спросим себя: могут ли эти, принадлежащие умопостигаемому множеству и противопоставляемые Единому путем отрицания монады, быть ямвлиховскими генадами? Очевидно нет, поскольку, как мы отмечали выше, генады у Ямвлиха описываются теми же самыми отрицаниями, что и само Единое. Следовательно, характеристику «не многое», то есть «не множество умопостигаемых монад», необходимо отнести и к ним. Также и по свидетельству Дамаския, «монады форм» у Ямвлиха получают ипостась не в самом Едином, а в первом или чистом уме¹¹⁰, под которым философ понимает умопостигаемое бытие, первый член умопостигаемой триады, следующий непосредственно за Единым 1-й гипотезы.

¹⁰⁸ PROCLUS, *In Parm.* 1090, 13-25; DAMASCIUS, *In Philebum*, in: *Lectures on the 'Philebus' wrongly attributed to Olympiodorus*, ed. L. G. WESTERINK (Amsterdam, 1959), p. 105, 1-6

¹⁰⁹ DILLON J., *Iamblichi fragmenta* 436, n. 66.

¹¹⁰ DAMASCIUS, *In Phil.* 105, 1-3.

5. ВЫВОДЫ

Итак, мы показали, что разработанное в позднем неоплатонизме учение о генадах явилось неизбежным следствием представлений о Первоначале как о трансцендентном, не зависящем от своих следствий принципе. В классической форме этого учения, которую оно приобрело у Сириана и Прокла, генады представляли собой множество сверхсущих единиц, которые первыми происходят из Единого и отличаются от него только своей соотносительностью с различными родами сущего: бытием, жизнью, умом, душой, природой и телом. В силу этой соотносительности с иным или «приобщимости» генады выполняли роль посредников между совершенно неприобщимым Абсолютом и миром, выступая в качестве подлинных начал происходящих из него следствий и решая таким образом апорию трансцендентного начала. По всей вероятности, эта теория обязана своим возникновением толкованию платоновского *Парменида* и, в частности, идее рассматривать предикаты Единого в первых двух гипотезах как характеристики различных классов генад. Как мы попытались показать, автором этой идеи был, скорее всего, Ямвлих, поскольку именно ему принадлежит первое упоминание о генадах в связи с *Парменидом* и предложение считать отрицательные предикаты Единого в 1-й гипотезе относящимися, в том числе, и к генадам. Мы также попытались реконструировать ямвлиховскую теорию генад, признав неудовлетворительными существующие на сегодняшний день реконструкции, в которых генады отождествляются с «монадами форм» и идеями-числами. Согласно нашей трактовке, ямвлиховские генады представляют собой не порождения Единого, как это будет потом у афинских неоплатоников, а модусы его бытия причиной, поскольку в силу присущего Ямвлиху понимания трансцендентности, абсолютный и обособленный от всего иного принцип считается не противостоящим, а как бы включающим в себя свои следствия. В теории Ямвлиха генады поэтому не столько выступают посредниками между Первоначалом и миром, сколько обнаруживают внутри самого Первоначала все многообразие его порождающей силы. Абсолют же в собственном смысле слова, как нечто совершенно немислимое и не именуемое, выносится Ямвлихом за пределы системы в виде «совершенно Невыразимого». Последующие неоплатоники отказались принимать концепцию двух Единых и поэтому были вынуждены искать другие пути решения загадки Абсолюта, что и привело к переосмыслению и развитию ямвлиховской теории генад в афинской неоплатонической школе.

В. В. ПЕТРОВ

ΣΥΜΒΟΛΑ И ΣΥΝΘΗΜΑΤΑ В ТЕУРГИЧЕСКОМ НЕОПЛАТОНИЗМЕ ЯМВЛИХА И ПРОКЛА

Вселенная поздних неоплатоников представляет собой многоступенчатую и сложную иерархию¹. Основными уровнями являются Единое (высшее начало всего, трансцендентное бытию, мышлению и жизни), за которым в нисходящем порядке располагаются уровни Ума и Души. Еще ниже находится материальный космос, который в сравнении с истинным бытием первых трех уровней, даже не считается сущим (это некое инобытие — изменчивое, текучее, неподлинное). В указанной тотальности различаются три аспекта:

- 1) *пребывание* (Единое всегда пребывает в себе);
- 2) *исхождение* (сверху вниз, от единого к множому), в процессе которого высшие сущности порождают низшие;
- 3) *возвращение* (снизу вверх, от множественности к единству), посредством которого раздробленность и распыленность низшего, собираясь, воссоединяется со своим источником.

Единое, будучи абсолютно трансцендентным всему, в то же время имманентно присутствует на каждом онтологическом уровне. Это становится возможным посредством введения особого класса данностей — генад (ἐνάδες). Генады (ἐνάς — «единица», «единство») находятся в «преддверии» Единого и представляют собой мостик от трансцендентного Единого ко всем произошедшим от него сущим². По определению Прокла

¹ В тех случаях, когда использованы уже имеющиеся переводы, имя переводчика указано в примечаниях (при этом изменения, внесенные в переводы, не оговариваются). В прочих случаях перевод наш.

² Ср. PROCLUS, *In Parm.* 1107, 9-20: «...поскольку первое является всеобщей причиной и расположено превыше жизни, превыше ума и превыше самого по себе бытия, то в определенном смысле оно содержит в себе причины всего этого невыразимым, невообразимым и в высшей степени объединенным способом, непостижимым для нас. И эти находящиеся в нем скрытые причины целых, суть “прообразы прежде прообразов”, и само первое есть “целое прежде целых”, не нуждающееся в частях» (пер. С. В. МЕСЯЦ).

(412–485 гг.) «все боги суть сверхсущие генады, стоящие над множеством сущего и являющиеся вершинами сущностей»³. Как часть Единого генады (единичности) тождественны друг другу и внутри Единого неотличимы одна от другой. Однако в скрытом виде генады уже содержат в себе элемент дифференциации, и каждая потенциально несет в себе некоторый собственный признак, особенность. Это признак, еще неразличимый на уровне Единого, вся отчетливее проявляется по мере нисхождения по ступеням иерархии. Вот как это объясняет Прокл:

«...у богов все заключено во всем, однако каждый бог есть все и содержит в себе причину всего сообразно своему **собственному признаку** (ιδιότηα)... Беря начало от божественных генад, собственный признак распространяется на мыслящие сущности, на божественные души и даже на тела... Среди самих богов собственный признак существует первично, отделяя... генады друг от друга; в умах он выступает как инаковость (έτερότης), отделяющая целое от частей... в душах он предстает как исхождение и разделение по разным видам жизни, в результате которого одни получают в удел божественный способ существования, другие — ангельский, третьи — демонический, четвертые — еще какой-нибудь, в телах он выступает как протяжение (διάστασις), наделяющее одних — одними, а других — другими способностями, ведь даже в телесном присутствуют последние **отражения** (έμφάσεις) умопостигаемого, благодаря которым одно тело производит одно действие, а другое — другое, и одно связано симпатией с одним, а другое испытывает такую же симпатию к другому»⁴.

На уровне космоса всеобщее *исхождение* из Единого во многое, одновременно являющееся процессом порождения низших сущностей высшими, связывается неоплатониками с переходом от идей / логосов к их отражениям и подобиям. Обратный процесс *возвращения* к Единому обеспечивается, помимо прочего, присутствием в космосе особых данностей, которые, хотя они являются материальными сущностями, неизвестным для нас образом соединены непосредственно с Единым. На техническом языке теургического неоплатонизма эти реалии именуются символами (σύμβολα) и синфемами (συνθήματα)⁵. Таким образом, символы и синфемы — это

³ *Ibid.* 1066, 16-21.

⁴ См. PROCLUS, *In Tim.* I, 36, 7-26 (пер. С. В. МЕСЯЦ). Cf. PROCLUS, *Institutio theologia* 145.

⁵ И символ (σύμβολον), и синфема (σύνθημα) — это сущности, которые отсылают к чему-либо еще. Префикс συν- в обоих словах подразумевает, что перед на-

точки присутствия божественного Единого на всех уровнях бытия. Они обеспечивают связь каждого уровня с единым.

«Отцы вселенной (τῶν ὄλων), давая бытие (ὀφιστάνοντες) всему, сеяли во всем синфемы и следы (ἴχνη) своего триадического бытия. Ведь как сама природа вкладывает (ἐντίθησιν) в тела искорки своего собственного признака (τῆς οἰκείας ιδιότητος ἕνασμα), с помощью которых она движет⁶ тела, словно [рулевой] с кормы направляя их, так и демиург внедряет (ἐνδρυσεν) во все вещи изображения (εἰκόνα) своего монадического превосходства (ὕπεροχῆς), с помощью которого он ведет (ποδηγεῖ) космос, словно, как говорит Платон, кормчий, берущийся за рули и кормило⁷. Таким образом, упомянутые руль и кормило всего, держа которые, демиург устраивает порядок (διακοσμεῖ) вселенной, следует считать не чем иным, как символами всецелой демиургии, для нас трудноуловимыми, а самим богам известными и ясными.

Относительно этого [символов] следует заметить следующее. В каждом из сущих, вплоть до самых последних имеется синфема Причины [= Единого], невыразимой и запредельной умопостигаемому. Через синфему всё крепится (ἀνήρτηται) к Причине: одни, [пребывая] дальше [от нее], другие — ближе, сообразно ясности и смутности синфемы в них. Именно это [синфема] и подвигает всё к вожделению (πόθον) Блага и к этой неугасимой любви (ἔρωτα), проявляющейся в них. Синфема непознаваема (ведь она достигает даже до тех, кто не способен познавать), она выше жизни (ибо присутствует и в неодоушевленных), у неё нет мыслящей силы (ведь она вложена и в тех, что не причастны мышлению)...»⁸.

Для Прокла синфема по своим свойствам и функциям близка генаде, хотя в данном случае — это генада имманентно присутствующая на том или ином низшем уровне. Синфема «внедрена» в вещь или существо и ста-

ми — некая часть целого. Они есть то, что должно быть соединено, сопоставлено и скреплено с недостающей половиной.

⁶ О роли генад и синфем в теургии Ямвлиха и Прокла см. SMITH, Andrew, *Porphyrus's Place in the Neoplatonic Tradition. A study in Post-Plotinian Neoplatonism* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1974), p. 105-121; SHAW, Gregory, *Theurgy and the Soul: the Neoplatonism of Iamblichus* (The Pennsylvania State University Press, 1995), p. 162-228; ПЕТРОВ А.В., *Феномен теургии* (СПб.: Изд-во РХГИ, 2003), с. 170-178; 187-193.

⁷ См. PLATO, *Politicus* 272e; IDEM, *Euthydemus* 291d.

⁸ См. PROCLUS, *In Crat.* 71, 18-39 (здесь и далее пер. А. В. ПЕТРОВА).

новится средством, с помощью которого вещь или существо возвращается к богу⁹. Смертное причастно (μετίσχει) к этим «истечениям» богов (ἀλλοροῖαι τῶν θεῶν), а потому животные и растения несут в себе образы (εἰκόνας) тех или иных богов. Прокл также называет синфемы «отражениями» (ἐμφάσεις). Посредством «симпатии» отражения богов находятся в чувственных сущностях, а причины чувственных предваряют их, находясь в богах. «Края» (боги и смертные) связываются средними родами демонов, которые поддерживают общность (κοινωνίαν) вселенной¹⁰. Посредством синфем индивидуальная душа соединяется с Единым:

«...наилучший и совершеннейший (τελεωτάτην) [тип жизни] — тот, согласно которому душа сочетается (συνάπτεται) с богами и живет жизнью, наиболее родственной им, соединенной (ἡνωμένην) [с ними] через предельное подобие. [Тогда] её жизнь принадлежит не ей, но им, она превосходит свой ум и пробуждает [в себе] невыразимую синфему единенного (ἐνιαίας) бытия богов и соединяет подобное с подобным (τῷ ὁμοίῳ τὸ ὁμοίον)¹¹,

⁹ См. PROCLUS, *In Tim.* I, 21, 11 sqq.; 215, 24. Cf. IDEM., *In Tim.* I, 139, 22-29: «Здешние вещи просвещаются (ἐλλάμπεται) [богами] сообразно своей пригодности (ἐπιτηδεότητος)... Эту пригодность вещей создает и вся природа в целом, вложившая (ἐντιθεῖσα) в каждое из просвещаемых божественные синфемы, посредством которых [всё] естественным образом (αὐτοφυῶς) приобщается (μετέχει) к богам (ведь будучи прикреплена (ἐξηρημένη) к богам, природа влагает (ἐντίθησι) в вещи образы (εἰκόνας) богов: в одни — одни, в другие — другие)». Ср. *Ibid.*, 209, 13.

¹⁰ См. PROCLUS, *In Alc.* I, 69, 3-12: «Даже смертное причастно (μετίσχει) божественным истечениям (ἀλλοροῖων). Ибо так создаются живые существа и растения: одни несут образы (εἰκόνας) тех богов, другие — этих. Отражения (ἐμφάσεις) своих (σφετέρων) вождей предоставляют смертным непосредственно — демоны, а в конечном счете — боги, которые предваряют демонов свыше. Вследствие этого, последние чины связаны с первыми чинами симпатией (συμπληθῆ): в последних находятся отражения (ἐμφάσεις) первых, а причины (αἰτία) последних предохранены в первых. Средние же роды демонов восполняют (συμπληροῦ) вселенную (τὰ ὅλα), соединяют и скрепляют её общность (κοινωνίαν), причастуя богам и давая к себе причастие смертным».

¹¹ Ср. PROCLUS, *In Alc.* 247, 7-12: «Следует пробудить высшее существование (ἄκραν ὑλαρξιν) души, сообразно которому мы суть единое (ἓν) и посредством которого множество в нас делается единым (ἐνίζεται). И как посредством упомянутого выше ума мы причастны Уму, так мы причастны Первому, от которого единство (ἕνωσις) у всего, согласно единому (τὸ ἐν) и словно бы цветущей нашей сущности (ἄνωσος τῆς οὐσίας ἡμῶν), сообразно которому мы преимущественно связываемся с божественным. Повсюду подобно постигается подобным (τῷ ὁμοίῳ τὸ ὁμοίον)». IDEM., *In Crat.* 113, 33-34: τῷ γὰρ ἄνωγει τοῦ νοῦ καὶ τῇ ὑλάρξει τῆς οὐσίας ἡμῶν αὐτοῖς συνάπτεσθαι πεφύκαμεν. См. RIST, "Mysticism and Transcendence in Later Neoplatonism", *Hermes* 92 (1964), p. 220 f. [213-225].

свой свет (τὸ ἑαυτῆς φῶς) — с тамошним светом, [соединяет] единовиднейшее своей сущности и жизни — с Единым, которое превыше всяческой сущности и жизни¹²».

Здесь, как и в других местах, Прокл подчеркивает связанность синфем с Единым. Можно предположить, что синфема отождествляется с «Единым внутри нас». Яснее Прокл формулирует это в другой работе:

«Душа составлена из священных логосов и божественных символов, первые из которых происходят от мыслящих видов, а вторые — от божественных генад. Поэтому мы суть образы (εἰκόνας) мыслящих сущностей, но изваяния (ἀγύματα) непознаваемых синфем. И как всякая душа, является полнотой видов (εἰδῶν), но целиком приведена в бытие (ὑφέστηκεν) согласно одной причине, так она причастна (μετέχει) и всем синфемам, через которые сочетается (συνάλλεται) с богом, тогда как её существование (ὑπαρξίς) обособляется в едином»¹³.

Теургия и Халдейские речения

Остается неясным, кто первым стал разрабатывать теорию генад: был ли это Ямлих (240/5 – ок. 325 гг.), или в виде более или менее разработанного учения представления о генадах сформировались позже — у Сириана. Еще более вероятно, что теория генад постепенно развивалась, получив оформленный статус только у Прокла. Но Ямлих безусловно является первым, кто сознательно попытался соединить теорию неоплатонизма с обрядовой практикой таинств и теургии. Привлечение понятийного аппарата неоплатонической философии позволило Ямлиху поднять теургию над уровнем обыденной магии. В его системе для возвращения и единения с богами уже не достаточно созерцательной анагогии. Необходимым условием становится священнодействие: обряды «иератического искусства» (теургии) возводят ум теурга к богу и обеспечивают его единство с богами.

Важным священным текстом, служащим отправной точкой для религиозно-метафизических построений Ямлиха, являются так называемые *Халдейские речения* (оракулы). Традиция приписывает авторство этих составленных в стихах *Речений* (λογία δι' ἐλῶν) Юлиану Халдею и его сыну Юлиану Теургу, жившим в период правления Марка Аврелия (121–

¹² См. PROCLUS, *In Rem.* I, 177, 15-23.

¹³ См. PROCLUS, *De Phil. Chald.* 5. См. RIST, “Mysticism and Transcendence...”, p. 220 f. «Существование» (ὑπαρξίς), упоминанием которого заканчивается цитируемый отрывок, отличается от «сущности» (οὐσία), являясь высшим видом бытия. То, что выше бытия — это не οὐσία, но ὑπαρξίς. Такое терминологическое различие появляется уже у Порфирия.

180 гг.). Влияние *Речений* на поздний неоплатонизм значительно. Согласно Дамаскио, Ямвлих написал трактат из двадцати восьми книг, посвященных халдейскому богословию. Прямое или опосредованное знание *Речений* демонстрируют Порфирий (ок. 232–303 гг.), а также африканские авторы — Арнобий из Сикки (ок. 253–327 гг.), Марий Викторин (ок. 280 – ок. 363 гг.), в работах которого сохранились многие фрагменты. У Августина (в *О граде Божием*) фрагменты *Речений* смешаны с Порфириевыми *De regressu animae*. Идеи *Речений* различимы у Африкана, Синезия из Кирены (ок. 370–413 гг.), Марциана Капеллы (fl. кон. V в.). Прокл оставил комментарий на *Речения*, отрывки которого достигли нас через Пселла (ок. 1018–1082 гг.). В философском плане учение *Речений* напоминает таковое у Нумения. Остается неясным последовательность влияния. Фестюжьер и Вазинк считают, что *Речения* представляют собой стихотворное переложение философской системы Нумения, напротив, Леви и Доддс полагают, что это Нумений строит на них свою философию¹⁴.

Теургическое восхождение души

Прокл говорит, что в обряд халдейских таинств входило «отделение души от тела». Он утверждает, что это «иератическое» (т. е. теургическое) действие выполнялось посредством некоего посвящения¹⁵. Описание теургического акта у Ямвлиха подражает тому, как Плотин описывал таинственное единение с высшим бытием. Ямвлих говорит, что боги соединяют с собой души теургов, приучая их отделяться от тела, в то время когда они еще находятся в телах¹⁶.

Как замечает Леви¹⁷, указанные тексты демонстрируют влияние *Речений*, соединенных с платоновскими представлениями об отделении души от тела (*Федр* 67cd) и созерцании умопостигаемого сущего (*Федр*, passim). И то, и другое спасительно для души¹⁸, поскольку:

¹⁴ Подробнее см. DES PLACES, Édouard, “Notice”, in: *Oracles chaldaïques*, avec un choix de commentaires anciens, texte établi et traduit par É. DES PLACES (P.: Les Belles Lettres, 1971), p. 7-52. О *Халдейских речениях* см. фундаментальное исследование: LEWY, Hans, *Chaldean Oracles and Theurgy. Mysticism, Magic and Platonism in the Later Roman Empire* (1956), nouvelle édition par Michel TARDIEU [Études Augustiniennes, 1978].

¹⁵ См. PROCLUS, *In Rem.* II, 123, 8-21.

¹⁶ См. IAMBlichus, *De mysteriis* I, 12, 10-16: «...боги в изобилии изливают свет (τὸ φῶς ἐπιλάμπουσιν) на теургов, призывая (ἀνακαλοῦμενοι) к себе их души, сообщая (χορηγοῦντες) им единение с собой и приучая души, пусть даже пребывающие в телах, отделяться (ἀφίστασθαι) от тел и обращаться (περιάγασθαι) к их вечному умопостигаемому началу».

¹⁷ См. LEWY, *Chaldean Oracles...* p. 188, n. 42.

¹⁸ См. IAMBlichus, *De mysteriis* I, 12, 18: τῆς ψυχῆς σωτήριον.

«...созерцающая блаженные зрелища (θεωρεῖν τὰ θεάματα)¹⁹, душа обретает иную жизнь (ἄλλην ζωὴν)²⁰ и осуществляет иную деятельность (ἐτέραν ἐνέργειαν ἐνεργεῖ), и ей кажется, что она уже не человек²¹, и так это и есть на самом деле. Часто, отбросив собственную жизнь, она получает взамен, как вершину блаженства, деятельность богов (τῶν θεῶν ἐνέργειαν)... Восхождение, обретаемое путем заклинаний (ἢ διὰ τῶν κλήσεων ἄνοδος), дает жрецам очищение от страстей, избавление от мира становления и единение с божественным началом»²².

Душа, освободившаяся от тела, становится бессмертной в теургическом восхождении. Это центральная тема *Халдейских речений*. В нескольких *Речениях* описывается восхождение души, отделившейся от тела (Леви считает, что здесь описан теургический обряд соделывания души бессмертной):

«...исследуй луч души — откуда [она спустилась] определенным порядком²³, чтобы служить телу, [и как], соединив [жреческое] дело со священным словом, ты возведешь её обратно к [небесным] порядкам»²⁴.

Поиски луча души — это воспоминание о её небесном происхождении. Посвящаемый готовит себя к возвращению посредством магических обрядов и слов, поскольку:

«Отчий ум не принимает во внимание желание души вернуться к нему до тех пор, пока она не выйдет из забвения и не изречет слово (ῥῆμα), припомнив (μνήμην ἐνθεμένη) Отчую священную синфему»²⁵.

Желание души вернуться туда, откуда её послал вниз Отчий Ум, осуществится только, если она вспомнит тайное слово-синфему, забытое²⁶

¹⁹ Ср. PLATO, *Phaedrus* 247a 4; 250b 6.

²⁰ Плотин (I, 2, 7) цитируется Марином — см. *Прокл, или О счастье* 25.

²¹ PLOTINUS VI, 9, 9 et passim.

²² См. IAMBlichus, *De mysteriis* I, 12, 18-25.

²³ «Неким порядком», т. е. через эфир, солнце, луну и воздух, в тело посвящаемого, который должен отвести луч души назад к её умному истоку.

²⁴ См. PSELLUS, *Opuscula psychologica, theologica, daemonologica* 131, 16-18 (1129C, KROLL): διζηται ψυχῆς ὄχετόν, ὅθεν ἢ τίνι τάξει / σώματι θεητεύσας ** ἐπὶ τάξει / αὐθις ἀναστῆσεις, ἰερῷ λόγῳ ἔργον ἐνώσας.

²⁵ См. *Oracula Chaldaica* 109, 1-3: Ἀλλ' οὐκ εἰσδέχεται κείνης τὸ θέλειν πατρικὸς νοῦς, / μέχρις ἂν ἐξέλθῃ λήθης καὶ ῥῆμα λαλήσῃ / μνήμην ἐνθεμένη πατρικοῦ συνθήματος ἀγνοῦ.

²⁶ О забвении, охватывающем душу при вхождении в тело, см. PLATO, *Phaedrus* 250a, *Respublica* 621a; PLOTINUS IV, 3, 26; PORPHYRIUS, *Sent.* 29, 2; IAMBlichus, *De mysteriis* I, 12, 18-25.

сю при вхождении в тело. Условный пароль, произнесение которого делает высший Ум благосклонным к желанию души, тождественен одному из тайных звучаний-символов, которые Ум рассеял по миру:

«Отчий Ум, который мыслит умопостигаемое и облекается в невыразимую красоту²⁷, рассеял по миру символы»²⁸.

Позднейшие комментаторы интерпретировали это *Речение* так, что символы засеивались Отцом в разумные души. Например, Прокл пишет о «исвыразимых символах, которые Отец душ в них посеял»²⁹. Того же мнения придерживается Пселл³⁰. Однако, нет необходимости предполагать подобное для самого текста *Речения*.

Как бы то ни было, общий смысл учения, подразумевающегося в *Халдейских речениях* ясен. Магические имена и формулы, посредством произнесения которых теург получает единство с божеством, вложены в мир самим высшим Отцом, который рассеял их, дабы сохранить бытие и гармонию вселенной.

То, что σύμβολα и συνθήματα тождественны магическим именованиям подтверждается тем, что для Прокла это синонимы. Например, в *In Crat.* 71, 1, где говорится о божественных именах (περὶ θεῶν ὀνομάτων), последние обозначены и как «символы»³¹, и как «синфемы»³².

VLICHS, *De mysteriis* III, 20; SYNESIUS, *De insomniis* 5, 1296B; PROCLUS, *In Alc.* 472, 20; 502, 3; 545, 14; IDEM., *In Parm.* 670, 16; IDEM., *In Tim.* I, 82, 30.

²⁷ «Невыразимая красота» — это умопостигаемое, ср. PHILO, *De officio mundi* 71: «там он созерцает образцы и идеи, превосходную красоту (τὰς ἰδέας θεασάμενος, ὑπερβάλλοντα κάλλη) того, что он здесь видел чувственным, и объятый трезвым опьянением, словно вдохновением корибанты, но исполнившись иного желания и вождения лучшего и достигнув благодаря этому высот свода умопостигаемого, он как бы попадает к самому великому царю».

²⁸ См. *Oracula Chaldaica* 108: Σύμβολα γὰρ πατρικὸς νόος ἔσπειρεν κατὰ κόσμον, ὃς τὰ νοητὰ νοεῖ καὶ ἀφραστο κάλλη <...> εἶται). Это место в рукописях испорчено. Даются чтения: κάλλη εἶται [perf. med. от ἐννυμι], καλεῖται, κάλλη νοεῖται. В Lewy, p. 191, n. 55 предложена эмendaция <ἐφ>εἶται, но она не кажется убедительной. Ср. также: PROCLUS, *In Tim.* II (FESTUGIERE, p. 32, n. 2).

²⁹ См. PROCLUS, *In Tim.* I, 211, 1-2: συμβόλοις ἀρρητοῖς τῶν θεῶν, ἃ τῶν ψυχῶν ὁ πατὴρ ἐνέσπειρεν αὐταῖς. В другом месте Прокл дает парафраз первой строки *Речения*: «по словам теургов, невыразимые имена богов наполняют целый космос» (*In Alc.* I 150, 10-11: τὰ γὰρ ἄρρητα ὀνόματα τῶν θεῶν ὅλον πεπλήρωκε τὸν κόσμον, ὥσπερ οἱ θεουργοὶ λέγουσι).

³⁰ Ср. PSELLUS, *Expositio in Oracula chaldaica* 140, 10 (O'MEARA, PG 122, 1141A): «символы, которые отчий ум посеял в душах» (σύμβολα πατρικὸς νόος ἔσπειρε ταῖς ψυχαῖς).

³¹ Ср. PROCLUS, *In Crat.* 71, 27-28: σύμβολα τῆς ὅλης δημιουργίας; 71, 43-44: οἱ θεοὶ τοῖς ἀφ' ἑαυτῶν παραγομένοις ἐνδιδάσι τῆς σφετέρας αἰτίας σύμβολα.

Имея происхождение в умопостигаемом, человеческая душа знает эти правящие миром «имена», но забывает их при нисхождении в область материального и вновь вспоминает их, только когда освобождается от земных уз. Посредством произнесения этих магических именовании теург получает власть над космическими силами и помогает своей душе соединиться с «невыразимой красотой» наднебесного мира.

Впоследствии представление *Халдейских речений* об именах-символах, рассеянных Отцом всего по миру, было развито Проклом в учение о том, что, создавая мир, демиург одновременно давал каждой вещи имена:

«Уподобительное действие демиургического ума двояко. Одним он, глядя на умопостигаемый образец, дает бытие целому космосу (ὄφιστησι), а другим он провозглашает (ἐπιφημίξει) для каждой вещи подобающие имена... Речение гласит:

*отчий ум рассеял в мире символы,
посредством которых он мыслит умопостигаемое
и соединяет с невыразимой красотой»³³.*

Синфемы и идеи-логосы

Как уже было отмечено, идеи (логосы) и синфемы соотносятся с разными аспектами всеобщего исхождения из Единого и возвращения в Единое. Таким образом, и те, и другие, в некотором смысле, могут считаться «вратами богов». Не случайно, они сопологаются и в текстах. Например, Ямвлих представляет их как пару³⁴ (противопоставляя моменты «демиургии», связанной с логосами, и «обозначения», связанного с синфемами). Прокл также сопологает их, в то же время разводя логосы (идеи) и синфемы:

«Философия наставляет, что причинами отпадения от богов и возвращения к ним являются, [соответственно], забвение и при-

³² *Ibid.*, 71, 18-19: συνθήματα καὶ ἕχη πᾶσιν ἐνέσπειραν; 71, 29-31: ἐκάστω τῶν ὄντων σύνθημα; 71, 33-34: τοῦ ἐν αὐτοῖς συνθήματος; 71, 40-41: πατήρ ἐνέσπειραν τοῖς δευτέροις τῆς οἰκειᾶς ιδιότητος συνθήματα; 71, 45-46: ἐνσπειρόμενα τοῖς δευτέροις συνθήματα ἄρρητὰ ἐστὶν καὶ ἄγνωστα.

³³ См. PROCLUS, *In Crat.* 52, 1-15; *Халдейские речения*, р. 50 (KROLL): σύμβολα γὰρ πατρικὸς νόος ἔσπειρεν κατὰ κόσμον, / οἷς τὰ νοητὰ νοεῖ καὶ ἀφράστω κάλλει ἐνοῦται. Ср. IDEM., *In Tim.* I, 340, 12 sqq.

³⁴ См. IAMBlichus, *De mysteriis* III, 15 (136), 20-28: «[Демоны] показывают волю богов в символах (συμβολικῶς τὴν γνώμην τοῦ θεοῦ ἐμφαίνουσι) и, по словам Гераклита, предсказание о будущем («не говорят, не утаивают, но обозначают») (σημαίνοντες), поскольку также и в этом предсказании они отпечатывают (ἀποτυλοῦσι) способ демиургии (τῆς δημιουργίας τὸν τρόπον). И подобно тому, как они порождают все посредством образов (δι' εἰκόνων γενῶσι), они также обозначают все посредством символов (σημαίνουσιν διὰ συνθημάτων)».

поминание вечных логосов. А [Халдейские] речения [учат, что указанное выше связано с забвением и припоминанием] отчих синфем»³⁵.

Прокл тоже упоминает синфемы вместе с логосами, говоря, что «[мировая] душа происходит (παράγεται) от демиурга и наполняется гармоническими логосами и божественными демиургическими символами»³⁶. Он же часто говорит о причастности всего к синфемам:

«...прохождение во всё являет демиургическую и творческую (ποιητικῆς) Причину, которая стремится наполнить всё собой и сделать его благим, для чего всё, насколько возможно, уподобляется демиургу³⁷, причастуя (μετασχόντα) чему-то божественному и невыразимым синфемам, которыми оно наделяется при создании вселенной»³⁸.

Если посредством логосов сущее выводится в бытие и наделяется формой, то знаки дают сущему совершенство и возвращение:

«Виновник вселенной (τῶν ὅλων) повсюду рассеял синфемы своего всецелого превосходства (ὑπεροχῆς) и через них укрепил (ἰδρυσε) всё окрест себя. Таким образом, он невыразимо присутствует (παρέστιν) во всем, оставаясь за пределами всему. Поэтому каждый, проникая в невыразимое своей природы, обнаруживает там символ Отца всего. Всё от природы чтит Его и соединяется (ἐνίχεται) с Ним через надлежащую таинственную синфему, совлекая с себя собственную природу. Вожделея (πρόβω) непознаваемую природу и исток блага, всё стремится быть лишь его синфемой и лишь участвовать (μετέχειν) в нем. Взобравшись к этой Причине, оно [застывает] в безмятежности и избавляется от присущих всему по-природе мучений и любви (ἔρωτος) по отношению к непознаваемой, невыразимой, не допускающей участия в себе (ἀμεθέκτου), сверхполной Благости»³⁹.

³⁵ См. PROCLUS, *De Phil. Chald.* V: 'Ἡ φιλοσοφία τὴν τε λήθην καὶ ἀνάμνησιν τῶν αἰδίων λόγων αἰτιάται τῆς τε ἀποφοίτησώς τῆς ἀπὸ τῶν θεῶν καὶ τῆς ἐπ' αὐτοὺς ἐπιστροφῆς· τὰ δὲ λόγια, τῶν πατρικῶν συνθημάτων. Хотя здесь, возможно, у Прокла речь идет об одних вещах, но разных контекстах — философском (логосы) и религиозном (символы).

³⁶ См. PROCLUS, *In Tim.* I, 4, 32.

³⁷ См. PLATO, *Timaeus* 29e 2-4.

³⁸ См. PROCLUS, *In Tim.* I, 365, 21-26.

³⁹ См. PROCLUS, *Theologia Platonica* II, 56, 16-24 (пер. Л. Ю. Лукомского). Ср. PROCLUS, *In Tim.* I, 161, 10: «мировая Душа, обладающая логосами всех божественных [идей] и связанная с тем, что ей предшествует, вкладывает (ἐντίθησιν) в разные

Единство и теургия

У Прокла (и, возможно, у Сириана) механизм достижения единства с богами в теургии получил теоретическое обоснование при помощи учения о генадах, которые объясняли присутствие Единого на различных онтологических уровнях. Считалось, что чем выше чин ипостаси, тем шире область её действия⁴⁰. Если говорить о связи разных уровней в системе Прокла, то теснее всего соединяются наиболее удаленные друг от друга. Например, материя (низший уровень), как лишенная бытия, жизни, ума, связана узами «симпатии» с самим Единым (высший уровень), с которым у неё гораздо больше сходства, чем с более близкими уровнями растительного, живого и разумного. Камни, имеющие только существование (второй снизу уровень), связаны с сущим в Уме, растения — с жизнью в Уме и т. д. Таким образом, Единое, которое действует на всех уровнях, наиболее явно наличествует на высшем и низшем из них.

Подобное представление дало теоретическую основу магическому учению о силе камней, трав и прочих материальных объектов, находящихся у подножия иерархии. Тем не менее, сам Прокл нигде не говорит о том, что высшее мистическое единство может быть достигнуто через операции с камнями и травами. Он предполагает скорее обратное, и как у Ямвлиха, эти средства оставлены у него за низшими уровнями теургии. Прокл замечает, что мы поднимаемся к высшим уровням через отвлечение от «природы и природных энергий» (τὴν φύσιν καὶ τὰς φυσικὰς ἐνεργείας) и через использование «перводействующих божественных сил» (ταῖς πρωτοουργοῖς καὶ θεϊαῖς δυνάμεσι)⁴¹. Поскольку до этого он упоминал синфемы, соединенные с материальными объектами, эта заключительная фраза предполагает, что теург переходит от уровня генад, имманентных телесному (т. е. от синфем), к генадам, находящимся в Едином. Это подтверждают отрывки, в которых Прокл обсуждает высший уровень соединения и в этом контексте упоминает о «цветке ума» (ἄνθος νοῦ) индивидуальной души. Скорее всего, «цветок ума» (как высшая часть души или даже как Единое, с которым может соединиться ум, превывсив самого себя) тождествен «невыразимой синфеме единенной ипостаси богов»⁴². Таким образом, на высшем уровне теургии синфема, отвечающая за восхождение теурга, является тем знаком присутствия Единого в нас, который сам есть «озарение» (ἐλλάμψις) от гена-

части [протяженности] сродство (οἰκειότης) с разными силами и символы различных божественных чинов... Душа посредством божественных синфем делает и этот мир протяженным и живым» (пер. С. В. МЕСЯЦ).

⁴⁰ См. PROCLUS, *Institutio theologica* 57; 59; 140.

⁴¹ См. PROCLUS, *De sacrificio et magia* 151, 22-23.

⁴² См. PROCLUS, *In Rem.* I, 177: τὸ ἄρρητον σύνθημα τῆς τῶν θεῶν ἐνιαίας ὑποστάσεως.

ды». Прокл нигде явно не говорит об «ἑλλάμψις генады» в душе, но указанный отрывок (*In Rem.* I, 177) близок к этому смыслу, поскольку Прокл обычно говорит о присутствии генад в виде синфем⁴³.

Применительно к учению о теургии важнейшим нововведением Ямвлиха было постулирование наличия у симпатии трансцендентной причины и понятие о локализации, посредством которой божественная воля наделяет те или иные материальные сущности или существа особыми способностями. Это существование отличается от представлений о всемирной симпатии у Плотина⁴⁴.

Прокл, как и Ямвлих, почти наверняка разделял теургию на высшую и низшую. Оба рассматривали когнитивный элемент как важный, но недостаточный без теургии, поскольку оба считали соединение превышающим человеческие усилия (включая и мыслительные). Как представляется, оба допускали ритуал на высшем уровне теургии, хотя и последовательно ограничивали его роль по мере приближения к окончательной цели. Ключевым в Прокловом изложении теургии является её связь с единством. Теургия в конечном итоге зависит от Единого через генады, представленные на различных уровнях посредством синфем.

В *О таинствах* Ямвлиха постулируется божественное происхождение теургического единения:

«Теургическое единение обеспечивается совершенноделанием (τελεσουργία) невыразимых дел, благочестивое исполнение (ἐνεργουμένων) которых превышает всякое мышление, и силой невыразимых **символов** (ἀφθέκτων συμβόλων), понимаемых только богами. Поэтому мы и не совершаем это при помощи мышления — в таком случае их исполнение (ἐνεργεῖα) будет чисто мыслительным (νοεῖν) и зависящим от нас, а ни то, ни другое не является истинным. Ибо, даже когда мы не мыслим, **синфемы** сами по себе делают (δρᾶ) свое дело, и невыразимая сила богов, к которым восходят (ἀνῆκει) эти синфемы, узнает свои изображения (εἰκόνας) сама по себе, но не потому, что пробуждается (διεγείρεσθαι) нашим мышлением. Ведь противно природе, чтобы объемлющее приводилось в движение объемле-

⁴³ См. PROCLUS, *In Tim.* I, 36, 7-26. Метафизический принцип, лежащий в основе представлений об «озарении» (ἑλλάμψις) и «собственном признаке» (ιδιότητες) объясняется Проклом в *Первоосновах теологии* 125, и особенно в 64: αἱ ἑλλάμψεις ἐνώσεων. С другой стороны, следует быть осторожными в отождествлении имманентной генады и индивидуальной синфемы. Полемизируя с Порфирием, Ямвлих в *De mysteriis* IX, 8 выступал против полного отождествления личного демона и «я». Их отношения тесные, но не до конца ясные.

⁴⁴ См. SMITH, *Porphyry's Place...* p. 139.

мым, или совершенное — несовершенным, или же целое — частями. Именно потому в первую очередь не нашими мыслями (νοήσεων) божественные причины призываются к действию; напротив, нужно полагать эти мысли, и всецелые лучшие расположения (διαθέσεις) души и нашу чистоту прежде всего некими сопутствующими причинами (συναίτια), а собственно пробуждающими (ἐγείροντα) божественное воление (βούλησιν) являют-ся сами божественные синфемы»⁴⁵.

Из приведенного текста следует, что для теургического соединения с богами необходимы три условия: 1) божественные сила и причины (τὰ θεῖα αἴτια, δύναμις θεία); 2) обряды, активирующие символы и синфемы (σύμβολα, συνθήματα); 3) мышление-понимание и добродетель самого теурга. Все три компонента рассматриваются Ямвлихом как необходимые.

Что касается добродетели, то предшественник Ямвлиха Порфирий, скорее всего, полагал, что личные качества не влияют на действенность теургического священнодействия. Напротив, начиная с Ямвлиха они считаются обязательными для успеха теургии⁴⁶. Позднее Олимпиодор даже будет специально выделять в особый класс иератические добродетели, коррелирующие с «боговидным в душе». При этом он указывал, что первым о них заговорил Ямвлих, а продолжили обсуждать — в кругу Прокла⁴⁷. Соответствующее сочинение Ямвлиха (*О добродетелях*) утрачено, но термин схожий с θεοειδὲς τῆς ψυχῆς можно найти в других его работах⁴⁸.

В отношении важности когнитивного фактора, Ямвлих подчеркивает: «без познания не бывает действенного соединения, но познание не тождественно ему»⁴⁹, а в приведенном тексте мышление (νόησις) и «все лучшие расположения души» (τὰς ὅλας τῆς ψυχῆς ἀρίστας διαθέσεις) названы вспомогательными причинами (συναίτια)⁵⁰. Таким образом, когнитивные процедуры с необходимостью подводят теурга к соединению, но само соединение совершается на уровне, на который человек как таковой подняться не может.

⁴⁵ См. IAMBlichus, *De mysteriis* II, 11 (96-97), 20-41.

⁴⁶ См. SMITH, *Porphyry's Place...* p. 134.

⁴⁷ См. OLYMPIODORUS, *In Phaed.* 114.16 sqq. (= DAMASCUS, *In Phaed.* [versio I] 143, 1 WESTERINK): «Ὅτι εἰσι καὶ αἱ ἱερατικαὶ ἀρεταί, κατὰ τὸ θεοειδὲς ὑφιστάμενα τῆς ψυχῆς, ἀντιπαρῆκουσαι πάσαις ταῖς εἰρημέναις οὐσιώδεσιν οὐσαι ἐνιαῖαι γε ὑπάρχουσαι. καὶ ταύτας δὲ ὁ Ἰάμβλιχος ἐνδείκνυται, οἱ δὲ περὶ Πρόκλον καὶ σαφέστερον.

⁴⁸ См. IAMBlichus, *De mysteriis* I, 15 (46), 22: «божественное в нас и мысли-тельное, и единое (τὸ θεῖον ἐν ἡμῖν καὶ νοερὸν καὶ ἓν)»; 3, 28 (168), 14: «от сущностей единовидных и умопостигаемых».

⁴⁹ *Ibid.*, II, 11 (98), 49-50: Ἀλλ' οὐκ ἄνευ μὲν τοῦ γνῶναι παραγίγνεται ποτε ἡ δραστικῆ ἔνωσις.

⁵⁰ *Ibid.*, II, 11 (97), 36-37.

И здесь важны упомянутые символы и синфемы. Именно «божественные синфемы», согласно Ямвлиху, являются тем, что «собственно пробуждает божественную волю». Синфемы «совершают свое дело сами по себе» (αὐτὰ τὰ συνθήματα ἄρ' ἑαυτῶν δρᾶ τὸ οἰκεῖον ἔργον)⁵¹. Трансцендентные миру боги откликаются, когда теург активирует эти материальные символы. Синфемы-знаки присутствуют в мире, чтобы напоминать нам о богах — πρὸς ἀνάμνησιν τῶν θεῶν⁵². При этом «невывразимая сила богов... сама по себе узнает свои образы» (ἢ τῶν θεῶν... ἕρρητος δύναμις αὐτῆ ἄρ' ἑαυτῆς ἐπιγνώσκει τὰς οἰκειὰς εἰκόνας)⁵³. Следовательно, хотя синфемы, пригодность и νόησις теурга являются необходимыми, но не достаточными условиями соединения с богами; последними нельзя манипулировать, боги не зависят от человека⁵⁴. Не случайно сами синфемы именуется «божественными», а не человеческими. Поэтому Ямвлих говорит, что «божественное приходит в движение от себя самого» (τὰ τῶν θεῶν αὐτὰ ὑφ' ἑαυτῶν ἀνακινεῖται). «Невыразимая сила» (= «божественная причина») и «божественные синфемы» помещаются Ямвлихом на один уровень. Эта же идея повторяется в другом месте, где сказано, что в силу присутствия «невывразимых символов» человек возводится на уровень богов (т. е. действует уже не как человек, но как бог) и тогда получает право соединиться с ними⁵⁵.

Для Ямвлиха «символы» на низшем уровне — это «орудия», проводящие силу богов⁵⁶. Они необходимы потому, что бог сам не присутствует там, где ощущают его воздействия⁵⁷. «Бог присутствует извне и использует

⁵¹ *Ibid.*, II, 11 (97), 27.

⁵² См. PROCLUS, *In Tim.* I, 213, 17.

⁵³ См. IAMBlichus, *De mysteriis* II, 11 (97), 28-30.

⁵⁴ *Ibid.*, II, 11 (97), 10-11: «то, что собственно пробуждает божественную волю, это сами божественным знаки. Таким образом, божественное приходит в движение само по себе и не получает начала деятельности ни от какого менее совершенного существа».

⁵⁵ *Ibid.*, IV, 2 (184), 23-32: «теургия, опираясь посредством божественных синфем (τοῖς θείοις συνθήμασι) и поднимаясь через них (δι' αὐτῶν) ввысь, сочетается с лучшими [сущностями] и гармонично присоединяется к их порядку (διακόσμησιν), так что становится способной облечься в божественную форму (τῶν θεῶν σχῆμα περιτίθεσθαι)... [С одной стороны], она естественным образом призывает идущие от вселенной силы, как [нечто] более высокое, [чем она сама], поскольку призывающий является [всего лишь] человеком, а с другой стороны, она повелевает (ἐπιτάττει) ими, поскольку посредством невыразимых символов она некоторым образом облекается в иератическое божественное убранство (τὸ ἱερατικὸν τῶν θεῶν πρόσχημα).

⁵⁶ *Ibid.*, III, 1 (100-101), 20-27. Ср. Proclus, *De sacrificio et magia* 148, 20-149, 9.

⁵⁷ IAMBlichus, *De mysteriis* III, 11 (126), 62-67: «...возле [дельфийской пророчицы] является озаряющий (ἐπιλάμπων) бог, который не есть ни огонь, ни дух, ни собственный трон или все природные или священные приготовления, наблюдаемые в этом месте». Здесь слово «озаряющий» (ἐπιλάμπων) отсылает к уже упоминавшие-

прорицателя как орудие, который уже не является собой и совершенно не сознает того, что говорит и где находится»⁵⁸. Ямвлих подчеркивает, что бог «остаётся» выше, тогда как его воздействия опущается вниз:

«[Прорицание] не низводит ум высших существ до здешнего и до нас, но обращает (ἐπιστρέφει) к [уму], пребывающему в самом себе, знамения и все искусство прорицания и обнаруживает (ἀνευρίσκει) их, исходящих (προϊόντα) от него»⁵⁹.

Выше рассматривались три необходимых условия теургического соединения с богами, согласно Ямвлиху. Прокл превращает эту троицу в пятерицу, когда рассуждает о единстве с богами через посредство молитвы рассуждает и Прокл. При этом он перечисляет пять видов причин, обеспечивающих это единство:

- (1) творящие (ποιητικός) причины — это сами действующие силы богов (δραστηρίους τῶν θεῶν δυνάμεις);
- (2) совершительные / целевые (τελικός) причины — это незапятнанные блага души (ἄχραντα ἀγαθὰ τῶν ψυχῶν);
- (3) парадигматические (παραδειγματικός) суть перводействующие причины (πρωτουργὰ αἴτια) сущих. Исходя из Блага, эти причины остаются соединенными с ним в одном невыразимом единстве;
- (4) видовые / формальные (εἰδικός) причины уподобляют души богам (τὰ ἀφομοιωτικά τῶν ψυχῶν πρὸς τοὺς θεούς) и приводят к совершенству их всецелую жизнь;
- (5) материальные (ὕλικός) причины — это синфемы (συνθήματα), которые демиург вложил (ἐνδοθέντα) в сущность душ, чтобы те вспоминали богов (πρὸς ἀνάμνησιν τῶν θεῶν), давших бытие (ὕλοστηράντων) им и всем прочим⁶⁰.

мюся термину ἔλλαμψις, который у неоплатоников описывал просвещение, получаемое теургом от богов; III, 11 (125), 26-29: «божественное не распространяется, как протяженное и имеющее части (διαστατῶς καὶ μεριστῶς), на вещи, которые ему причастны, но присутствует извне и озаряет (παρέχων ἔξωθεν καὶ ἐπιλάμπων) [водный] источник, наполняя его своей пророческой (μαντικῆς) силой».

⁵⁸ *Ibid.*, III, 11 (125), 37-39: πάρεστι δ' εὐθὺς καὶ χρῆται ὡς ὄργανῳ τῷ προφήτῃ οὕτε ἑαυτοῦ ὄντι οὕτε παρακολουθοῦντι οὐδὲν οἷς λέγει ἢ ὅπου γῆς ἐστίν. Ср. *Ibid.*, III, 16 (138), 36-41: «посылая людям знамения, боги пользуются множеством вспомогательных средств (ὡς ὄργανοῖς μέσοις πολλοῖς οἱ θεοὶ χρώμενοι): с помощью демонов, душ, всецелой природы, с помощью всех повинующихся им явлений мира, сохраняя и направляя одним началом, согласно своей воле, исходящее из себя движение».

⁵⁹ *Ibid.*, III, 16 (139), 47-50.

⁶⁰ См. PROCLUS, *In Tim.* I, 213, 8-18.

Таким образом, синфемы, вложенные демиургом в каждую душу, у Прокла считаются материальными причинами.

Важно, что и у Ямвлиха, и у Прокла главными причинами единения являются сами боги, а не человек. Синфемы для обоих являются сопутствующими причинами. Тем не менее, в системе Прокла синфемы занимают более скромное место, чем у Ямвлиха.

Говоря о синфемах, которые являются собственными признаками (ιδιώματα) богов, вложенными в нижестоящие порядки бытия, Прокл различает:

- 1) невыразимые «качества (χαρακτήρες) света», которые пронизывают все порядки бытия и просвещают все сущее;
- 2) «символы богов», средние между невыразимым и изреченным;
- 3) «божественные имена», посредством которых богов призывают и воспевают⁶¹.

Синфемы первого и второго рода существуют по разному на разных уровнях бытия. Применительно к символам богов Прокл пишет:

«Таково то, что именуется символами богов. В более высоких порядках (διακόσμοις) они существуют единовидно (μονοειδίῃ), а в тех, что уступают [им] — многовидно (πολυειδίῃ). Подражая этому, теургия тоже задействует (προφέρεται) их [символы] посредством высказываемых (ἐκφωνήσεων), хотя и нечленораздельных [выражений]»⁶².

Здесь под «нечленораздельными» символами Прокл имеет в виду магические заклинания на неведомых языках. С одной стороны, они высказаны, т. е. переведены из сокрытости в явленность (что соответствует низшей сфере бытия), с другой, — они нечленораздельны, т. е. остаются свернутыми и нерасчлененными (развернутость появляется на уровне «рассуждения»). Таким образом, все значимые элементы священнодействия получают теоретическое обоснование и философскую интерпретацию.

Завершая рассмотрение функции «символов» и «синфем» в позднем неоплатонизме, можно заключить, что в системах Ямвлиха и Прокла религиозная и обрядовая практика получила в качестве основания сложную и развигнутую метафизику, с её представлением об иерархии вселенной; отождествлением блага и божественного — с Единым; с идеей о спасительном для человека характере восхождения и воссоединения с этим Единым.

⁶¹ См. PROCLUS, *In Crat.* 71, 39-120.

⁶² *Ibid.*, 71, 64-73.

М. С. ПЕТРОВА

СОЛНЕЧНЫЙ МОНОТЕИЗМ У МАКРОБИЯ*

Тема солнечного монотеизма весьма ярко представлена у Макробия¹. Она составляет раздел *Сатурналий*² (I, 17 – 23). Кроме того, ряд мест с суждениями о Солнце находится в *Комментарии на ‘Сон Сципиона’* (I, 2, 15; I, 12, 1; I, 20, 1; I, 20, 6; II, 17, 15). В них говорится о главенствующей роли Солнца в мироздании и его связи с Мировой душой³. Для лучшего понимания солярных представлений Макробия имеет смысл обратиться к похожей концепции у Флавия Клавдия Юлиана (331–363)⁴, выраженной им в речи, озаглавленной *К Царю Солнцу*.

Учение Юлиана

Будучи неоплатоником, Юлиан рассуждает о высшем начале — Едином (ἓν) или Благе (τὸ ἀγαθόν), которое умопостигаемо и запредельно чувственному миру⁵. Ниже Единого находится область идей, в которой обитает «умопостигаемый бог» Гелиос-Митра. Еще ниже, в чувственном мире, правит Солнце — видимая часть бога Гелиоса. Юлиан посвящает свое из-

* Работа выполнена при поддержке Фонда Дом наук о человеке (Fondation Maison des sciences de l’homme [FMSH]), Париж, 2010 г.

¹ ЛОСЕВ А. Ф. *Античная мифология в ее историческом развитии* (М., 1957), с. 580–582; GERSH, St., *Middle Platonism and Neoplatonism. The Latin Tradition* (Notre Dame – Indiana, 1986), voll. I – II, p. 560–562.

² О *Сатурналиях* см.: УКОЛОВА В. И., *Поздний Рим: пять портретов* (М.: Наука, 1986), с. 58–62. См. также: МАКРОБИЙ, *Сатурналии*, пер. В. Т. Звиревича (Екатеринбург: Издат. Урал. ун-та, 2009).

³ О картине мира у Макробия см. ПЕТРОВА М. С., *Макробий Феодосий и представления о душе и о мироздании в Поздней Античности* (М.: Кругъ, 2007), с. 45–50; о космологических функциях высшей части Мировой души у Макробия см.: ПЕТРОВА М. С., «Платонизм у Макробия», *Космос и Душа. Выпуск 2* (М.: Прогресс-Традиция, 2010), с. 196–199.

⁴ О Юлиане, его жизни и сочинениях см.: ЛОСЕВ А. Ф., «Юлиан», в кн.: ЛОСЕВ А. Ф., *История античной эстетики. Последние века. Книга I* (М.: Фолио, 2000; перепеч. изд. 1988 г.), с. 445–505; СИДАШ Т., «Император Юлиан», в кн.: ИМПЕРАТОР ЮЛИАН, *Сочинения* (СПб.: Издат. С-Пб. университета, 2007), с. 5–54.

⁵ См. также: ЛОСЕВ (2000), с. 452–469.

ложение Гелиосу — одновременно «умопостигаемому богу» и видимому Солнцу (5, 8 – 6, 18 [132с – 133с])⁶. Гелиос — это цепь, которая скрепляет названные уровни мироздания. Сам он занимает «срединное положение» (μεσότης)⁷ не только по месту (см. Илл. 1), будучи во всех смыслах средоточием и объединяющим началом⁸.

Доктрина Юлиана ориентирована на монотеистическое поклонение Гелиосу. Юлиан отождествляет Гелиоса с Зевсом, Аидом, Океаном и египетским Сераписом. Всемогущий Зевс греческой мифологии у Юлиана представляет творящую силу, которая действует вместе с Гелиосом и не имеет отдельного существования. В мифологической традиции Афина считается дочерью Зевса, но Юлиан рассматривает ее как проявление умопостигаемого промысла Гелиоса и, таким образом, придает мифу философское содержание. Дионис — это колесница мыслей Гелиоса, а Афродита — проистекающий из него принцип. В целом Юлиан считает, что все главные боги Греции, Египта и Персии суть проявления Гелиоса⁹. В свою очередь, малые боги — это посредующие демоны¹⁰ и силы. Видимое Солнце — это не только чувственный объект. Поскольку оно расположено на границе умопостигаемого и чувственного мира, его природа представляет собой

⁶ См. также: ПЕТРОВ В. В., «“Возводящие лучи Блага”: Солнце в позднеантичном платонизме и “Ареопагитском корпусе”», *Историко-философский ежегодник* 2009 (М.: Наука, 2010), с. 98.

⁷ Согласно Плутарху (*De Is. et Os.* 46) о «срединности» Солнца учили персы: «...из всего чувственного [добрый бог Ормузд] более всего подобен свету, а [злой бог Ариман] — мраку и неведению, середину же между обоими занимает Митра. Поэтому персы называют Митру посредником (μεσότης)» (пер. Н. Н. Трухиной).

⁸ Аристотелевский термин μέσότης означает «среднее», но нет свидетельств тому, что до Юлиана это слово использовали в активном значении «быть средоточием». См. WRIGHT W. C., “Introduction to oration *Hymn to King Gelios dedicated to Sallust*”, in: *The works of the Emperor Julian, with an English translation by W. C. Wright* (Cambridge – L., 1953), vol. I, p. 348-351.

⁹ У Макробия подобный религиозный синкретизм, при котором соединяются боги Рима, Греции и Египта, просматривается в отрывке о боге Либере (см. *Комм.* I, 12, 12 и примеч. 209 к этому месту. — См. ПЕТРОВА [2007], с. 231, 306. — Далее, кроме случаев, оговоренных особо, наш перевод упомянутых фрагментов из *Комментария* см. в указанном издании).

¹⁰ В этой связи обратим внимание на тему «демонологии» у Плутарха в трактате *О лике, видимом на диске Луны*. Перевод этого сочинения см. в сборнике *Философия природы в античности и в средние века* (М.: Прогресс-Традиция, 2000), с. 132-183. Также см. нашу статью: «Природа души и мира в трактате Плутарха *О лике, видимом на диске Луны*», *Там же*, с. 122-131. Ср. о демонологии у Марциана Капеллы (см. с. 440-442 настоящего издания) и Калкидия (см. ПЕТРОВА М. С., «Калкидий», *Античная философия. Энциклопедический словарь* [М.: Прогресс-Традиция, 2009], с. 401-405).

среднее между умопостигаемым и внутрикосмическими богами — небесными светилами¹¹ (17, 2-3)¹². Похоже, целью Юлиана было создать эллинистический противовес христианству. За поддержкой он обращается к самым авторитетным авторам: Гомеру, Гесиоду, Платону, Ямвлиху¹³.



Илл. 1.

Три уровня мира по Юлиану.

Представления Макробия

Говоря о космологических функциях высшей части Мировой души, Макробий именует Солнце «Умом мира» (*mens mundi* — *Sat.* I, 18, 5; I, 19, 9). Сначала кажется, что Макробий, следуя Цицерону¹⁴, избрал метафори-

¹¹ Ср. ГИЕРОКЛ, *Комментарий к Пифагорейским 'Золотым стихам'* 26, 1, 4 – 26, 2, 1: «...у звезд верх — это бестелесная сущность, а низ — телесная, и Солнце есть целое, состоящее из бестелесного и тела, которые не могут однажды разделиться, а потом соединиться (иначе это целое опять разделилось бы), но разом созданы и сращены в таком порядке, что одно главенствует, а другое ему подчиняется» (пер. И. Ю. ПЕТЕР, с изменениями В. В. ПЕТРОВА).

¹² См. ПЕТРОВ (2010), с. 98-99.

¹³ См. WRIGHT (1953), p. 348-351. Также см. [Введение] *К Царю Солнцу. Посвящается Саллюстию* (Речь 4), пер. с англ. С. САПОЖНИКОВОЙ, в кн.: ИМПЕРАТОР ЮЛИАН, *Сочинения...* с. 91-92.

¹⁴ Ср. ЦИЦЕРОН, *О государстве VI* [*Сновидение Сципиона*] 17, 17; PLINIUS, *Naturalis historia* II, 5, 13; АММИАН МАРЦЕЛЛИН, *Римская история XXI*, 1, 11. Ср.

ческий способ рассуждений об ответственности Солнца за процесс изменений в космосе (*Comm.* I, 20, 6; ср. *Ib.* I, 20, 1)¹⁵. Однако анализ ряда фрагментов *Сатурналий* (I, 17 – I, 23) показывает, что у Макробия имеется развитая солнечная теология. Как и у Юлиана, в *Сатурналиях* (в самом начале «речи Претекстата»¹⁶) присутствует пространное рассуждение о том, что многие божества классической мифологии представляют собой аспекты солнечной деятельности (*Sat.* I, 17, 2), после чего автор обращается к вопросу о философской интерпретации мифологических Диониса и Минервы. Относительно Диониса он поясняет (*Sat.* I, 18, 5):

Physici Διόνυσον Διὸς νοῦν, quia solem mundi mentem esse dixerunt. Mundus autem vocatur caelum, quod appellant Iovem. Unde Aratus de caelo dicturus ait: ἐκ Διὸς ἀρχόμεσθα.

Натурфилософы называют Διόνυσον — Διὸς νοῦν [Дионисом — ум Зевса], поскольку Солнце — это ум мира. Мир же именуется Небом, которое они зовут Юпитером. Поэтому Арат, намереваясь говорить о небе, замечает: ἐκ Διὸς ἀρχόμεσθα (начнем же с Зевса)¹⁷.

А в отношении Минервы Макробий замечает (*Sat.* I, 17, 70):

...et Porphyrios testatur Minervam esse virtutem solis quae humanis mentibus prudentiam subministrat. Nam ideo haec dea Iovis capite

также: МАКРОБИЙ, *Комм.* I, 17, 3. Здесь и далее оригинальные тексты см. в электронных базах данных РНБ 5. 3; TLG.

¹⁵ В этих отрывках Макробий ссылается на мнение Цицерона. См. МАСР., *Comm.* I, 20, 6: «Солнце именуется *Умом мира*, а у философов “сердцем неба”, поскольку все, что мы видим происходящим на небе сообразно установленному порядку — изменение дней и ночей, то долгих, то кратких, то равных, отмеряемых четкими сроками, нежное тепло весны, обжигающий [летний] зной Рака и Льва, умеренность осеннего ветра и пронизывающий холод зимы, занимающей место между осенью и весной — все сообразно ходу и устройству Солнца. Поэтому оно именуется сердцем неба, поскольку через него возникает все, что, как мы видим, происходит по божественному распорядку»; *Comm.* I, 20, 1: «Используя столь много именовании для Солнца, [Цицерон] делает это не напрасно и не для собственного удовольствия, но выражает в этих именовании истинное положение вещей. Он называет его *вождем, владыкой и управителем прочих светил, умом и мерой мира*» (перевод наш).

¹⁶ О Претекстате, главном действующем лице *Сатурналий*, см. ПЕТРОВА М. С., «Персонажи *Сатурналий* и Макробий Феодосий», *Диалог со временем* 6 (2001), с. 177-184, или см. ПЕТРОВА (2007), с. 23-33.

¹⁷ Пер. В. Т. ЗВИРЕВИЧА, с изменениями.

prognata memoratur, id est de summa aetheris parte edita, unde origo solis est.

...и Порфирий свидетельствует, что Минерва есть солнечная сила, которая вкладывает в человеческие умы благоразумие. Ибо не случайно напоминают, что эта богиня рождена из головы Юпитера¹⁸, то есть изошла из высшей части эфира, откуда происходит Солнце¹⁹.

В том фрагменте, где Дионис-Солнце соотнесен с небесной сферой, Макробий метафизически истолковывает его как «умный» принцип этой сферы, а в отрывке, в котором Минерва-Солнце соотнесена с человеком²⁰, он метафизически понимает её как источник ума (благоразумия) человека.

Напротив, там, где Минерва-Солнце соотнесена с небесной сферой, Макробий истолковывает её физически как эманацию сущности этой сферы. Таким образом, получается, что Дионис-Минерва-Солнце обладают как метафизическими, так и физическими функциями²¹, будучи проводни-

¹⁸ Минерва соответствует греческой богине Афине. О ее рождении см. у Гесиода (*Theog.* 924-926).

¹⁹ Перевод В. Т. ЗВИРЕВИЧА, с изменениями.

²⁰ У Макробия боги и божества получают физические или метафизические истолкования. Ср., напр., МАСР., *Comm.* I, 2, 20. Подобные представления восходят к учению Эмпедокла. См. *Fr.* 31A 33 (DIELS, KRANZ): «Зевсом [он] называет пыл (ζέσις) и эфир, Животворной Герой — землю, Аидонеем — воздух... а Нестидой и смертным родником — сперму и воду» (пер. А. В. ЛЕБЕДЕВА). Ср. также: POMP., *Vita Pyth.* 41: «...телом своим [Бог] подобен свету, а душою — истине» (пер. М. Л. ГАСПАРОВА). Эмпедокл о сущности богов (см. *Fr.* 31B 134 [DIELS, KRANZ]): «...только Дух (φρίψ), святой и несказанный, оббегающий весь космос быстрыми мыслями» (пер. А. В. ЛЕБЕДЕВА). Гераклит, напротив, упоминая Гомера и Архилоха, осуждает подобный подход (см. *Fr.* 22B 42, DIELS, KRANZ). См. также критику Платоном (*Софист* 242се) мифологических рассуждений о бытии у Парменида, Эмпедокла и Гераклита. См. также: PLATO, *Timaeus* 40d – 41b; PROCLUS, *In Platonis Timaeum commentaria* V, 167, 32 sq., DIENL; PLUTARCHUS, *Adversus Colotem* 13 (1114в): Парменид «...сочинил и космогонию, и смешение элементов, светлого и темного, из них и посредством них [он] порождает все явления» (пер. А. В. ЛЕБЕДЕВА — см. *Fr.* 28B 10; 28B 1; 28B 13 [DIELS, KRANZ]).

²¹ Различные тексты Порфирия предоставляют примеры того, как одно и то же божество интерпретируется и в метафизическом, и в физическом смыслах. См. PORPHYRIUS, *De Simulacra* fr. 8, 8-14: «Силу огня они называют Гефестом... ибо именно там пребывает началовидная и чистейшая часть огня. Огонь же, нисходящий с неба на землю, лишен напряжения и нуждается для опоры и основания в материи, а в поддержке материи он нуждается, поскольку [Гефест-Огонь] хром» (пер. Т. Г. СИДАША); IDEM, *In Platonis Timaeum commentaria* fr. 16 (ар. PROCL., *In Tim.*), где Гефест объясняется как «сила огня» (πυρὸς ἢ δύναμις) и «искуснический

ками и ума, и тепла²². По сути, мы имеем трехуровневую схему: Дионис-Солнце — это ум небесной сферы или Юпитера (метафизическая связь); небесная сфера-Юпитер производит Минерву или Солнце (физическая связь); а Минерва-Солнце — это ум человеческих существ (снова метафизическая связь) (см. Илл. 2)²³.

ум» (ὁ τεχνικός νοῦς). См. также: IDEM, *De antro nympharum* 32, 8 – 33, 11: «Космос появился не случайно и не наудачу, а является осуществлением (ἀποτέλεσμα) благоразумия (φρονήσεως θεοῦ) бога и мыслительной природы (νοεῖρας φύσεως)... Афина же есть благоразумие (φρόνησις)... Афина родилась из головы (κράτογενοῦς) бога... Вселенная (τὸ ὄλον) появилась не сама собой и не по слепой случайности, а как исполнение замысла мыслительной природы и мудрости (σοφίας)... Космос управляется вечной и вечноцветущей мудростью (φρονήσει) мыслительной природы» (пер. А. А. ТАХО-ГОДИ); и IDEM, *In Tim.* fr. 22 (ap. PROCL., *In Tim.* I, 165, 16-19): «Порфирий, помещающий Афины на Луне (ἐν σελήνῃ), говорит, что души спускаются оттуда, обладая разом и пылкостью, и кротостью (τὸ θυμοειδὲς καὶ τὸ πρᾶον). Поэтому они любят и мудрость и войну, они — мистагоги для посвящаемых в Элевсине...» (пер. В. В. ПЕТРОВА). Здесь Афина — это и «мудрость Бога» (φρόνησις θεοῦ), и находится на Луне (ἐν σελήνῃ). См. GERSH (1986), p. 555-556, п. 277. Об Аполлоне см. PORPH., *De Simul.* fr. 8, 15-53: «И относительно Солнца они полагают такую же [огненную] силу, называя её Аполлоном, от биения его лучей. И есть также девять Муз, поющих под его лиру, они суть подлунная сфера, семь сфер планет и сфера неподвижных звезд. Они увенчивают Аполлона лавром, ибо это растение полно огня и, следовательно, ненавистно демонам, особенно же потому, что, сгорая, оно сильно трещит, являя собой образ пророчества этого бога. Но в той мере, в какой солнце отклоняет зло от земли, оно именуется у них Гераклом из-за столкновения с воздухом в движении с востока на запад. И они создают миф о двенадцати совершенных им подвигах как символ деления зодиака на двенадцать частей. Они вручают ему дубину и львиную шкуру: одно — чтобы изобразить неравномерность его движения, другое — его силу во Льве. Символ спасающей силы солнца есть Асклепий, ему дается посох... вокруг которого обвивается змея, что обозначает спасение несомой им душе и телу... и мифы говорят, что он [Асклепий] знает растение, возвращающее жизнь. Однако огненная сила его хороводного, кругового движения, когда она делает зримыми плоды, называется Дионисом, но не от того же, что и сила, наливающая соками плоды, а от круговращения Солнца или от завершения его кругового пути. Обходя по кругу времена года космоса, солнце есть творец времен и сезонов, от этого оно называется Гором. Символ же земледельческого аспекта [солнечной] силы, от которой зависит даяние богатства, есть Плутон... Цербер трехглав, поскольку три положения солнца в его пути над землей: восход, полдень, закат» (пер. Т. Г. СИДАША).

²² Об эфирном тепле Солнца — см. MACR., *Sat.* I, 18, 24; о Солнце, излучающем свет и тепло — см. MACR., *Sat.* I, 19, 17.

²³ См. GERSH (1986), p. 556.

Дионис =
Солнце (как *υοῦς*)

|
метафизическая связь

Юпитер =
Небо (физическая интерпретация)

—————
физическая
связь

Минерва
а) Солнце (физическая интерпретация)
б) Солнце (как *υοῦς*)

|
метафизическая связь

человек

Илл. 2.

Дионис-Солнце, Юпитер, Минерва
и их метафизические и физические связи.

В пространной речи Претекстата, посвященной солнечной теологии, об этих божествах сообщаются важные подробности. Очевидно, что именование Солнца «Умом мира» (*mens mundi*) — это не просто метафорический способ указать на главенствующую роль этого светила в космических процессах. Как уже отмечалось, схожие рассуждения в *Комментарии на 'Сон Циципиона'* Макробия подтверждают то, что речь идет, в том числе, и о космологическом учении, связывающим активность Солнца с высшей частью Мировой души. Дополнительные свидетельства этому предоставляют также и источники Макробия²⁴. Рассмотрим их более подробно.

Плотин, 'Халдейские Оракулы', Порфирий

Элементы солярной религии, подразумеваемой в текстах Макробия, становятся лучше понятны, если сопоставить некоторые тексты Плотина, *Халдейских оракулов* и Порфирия. В философском аспекте Плотин предлагает физический процесс просвещения Солнцем видимого мира как аналогию метафизического процесса эманации Ума из Единого²⁵. В *Халдейских оракулах* представление о физическом процессе порождения видимого мира из огня толкуется как схожее с метафизическим процессом творения Отчим Умом умопостигаемых объектов²⁶. Порфирий занимает между под-

²⁴ Об источниках Макробия см. ПЕТРОВА (2007), с. 52-74.

²⁵ См. ПЛОТИН, *Энеады* V, 3 (49), 12, 39-52; V, 5 (32), 7, 16-35; V, 5 (32), 8, 7-13; V, 6 (24), 4, 14-20; VI, 7 (38) 16, 22-35 и др. — См. *Plotini opera*, ed. P. HENRY and H.-R. SCHWYZER, in 3 vols. (Leiden: Brill, 1951-1973).

²⁶ См. *Orac. Chald.* fr. 3 (PSELLUS, *Expositio Oraculorum Chaldaeorum* [PG 122, 1144A = "Ἐκθεσις κεφαλαϊώδης καὶ σύντομος τῶν παρὰ Χαλδαίους δογμάτων, *Michaelis*

ходами Плотина и *Халдейских оракулов* промежуточную позицию, когда пишет, что, с одной стороны, «никто не может проникнуть в ум бога, однако, [исходя из] деяний Солнца, мы согласимся с теми, кто считает его мыслящим и разумным (νοερὸν καὶ λογικὸν)»²⁷, а, с другой стороны, когда пишет, что божественное световидно и пребывает в излитии эфирного огня²⁸. Схожим образом он стремился примирить платонизм и стоицизм²⁹, когда приспособлял элементы стоического учения о смешении для объяснения

PSELLI Philosophica Minora, vol. 2: *Opuscula psychologica, theologica, daemonologica*, ed. D. J. O'MEARA (Leipzig: Teubner, 1989), p. 141, l. 19]: «Отец восхитил себя, и не запер собственный огонь в своей мыслительной Силе» (пер. В. В. ПЕТРОВА); *Ibid.* fr. 5 (PROCL., *In Tim.* II, 53, 30 – 58, 3): «...ибо первый запредельный огонь не запер свою Силу в материи посредством деяний, но — в Уме. Ибо Ум, происходящий из Ума, есть Искусник огненного космоса» (пер. В. В. ПЕТРОВА); *Ibid.* fr. 6 (SIMPLICIUS, *In De Caelo* II, 1, 375, 19-21): «Он отделяет... первый огонь и другой огонь, готовые смешаться»; *Ibid.* fr. 10 (PSELL.: *Exp.* [PG 122, 1145A]): «...всё возникло из единого огня»; *Ibid.* fr. 32 (PROCL., *In Tim.* I, 420, 13-16): «...третья умопостигаемая триада, само-живая... — это труженица, она раздательница жизненного огня, наполнительница жизнерождающего лона Гекаты»; *Ibid.* fr. 33 (PROCL., *In Tim.* I, 12, 16-19): «...искусник огненного космоса» и др. См. также (ad loc.): *The Chaldaean Oracles: text, translation, and commentary* by Ruth MAJERCIK (1989).

²⁷ См. PORPH., *De abstinentia* III, 11, 3 (NAUCK): οὐδὲ γὰρ θεοῦ τις εἰς τὸν νοῦν διαδύναται δύναται ἐκ δὲ τῶν ἔργων τοῦ θεοῦ σθηγιέσμεν τοῖς νοερὸν καὶ λογικὸν αὐτὸν ἀποφηνάμενοις.

²⁸ См. PORPH., *De Simul.* fr. 2, 2, 1-3: «...божественное световидно (φωτοειδοῦς) и пребывает в излиянии (περιχύσει) эфирного огня» (пер. Т. Г. СИДАША). Порфирий утверждает, что этот свет «является невидимым для ощущения, сосредоточенном на смертной жизни (ἀφανοῦς τε τυγχάνοντος αἰσθησει περι θνητὸν βίον ἀσχόλω)», но также может иметь в виду, что свет невидим, если не рассеивается в воздухе. Ср. *Ibid.* fr. 10, 21, 11-13. См. GERSH (1986), p. 558, p. 282.

²⁹ Это имеет место и в *Сатурналиях* (I, 17, 70 — см. *выше*) при интерпретации Минервы как силы Солнца, которое наделяет умом человеческие тела. Титул работы Порфирия, из которой взята цитата, Макробий не указывает. Однако для этого фрагмента имеется параллель у Сервия — в *Комментарии* на *‘Буколики’ Вергилия*, где Сервий приводит название Порфириевой работы — *Солнце*. См. SERVIUS, *In Vergilii Bucolicon librum V*, 66, 11-14: «...согласно книге Порфирия, которую тот назвал “Солнце”, известно, что сила Аполлона тройка: у небесных он — Солнце, на земле — отец Либера, в преисподней — Аполлон» (“...sed constat secundum Porphyrii librum, quem Solem appellavit, triplicem esse Apollinis potestatem, et eundem esse Solem apud superos, Liberum patrem in terris, Apollinem apud inferos”) (перевод наш). Большинство исследователей полагают, что так назывался несохранившийся трактат Порфирия — см. SOURCELE P., *Late Latin writers and their Greek sources*, trans. by H. E. WEDECK (Cambridge, 1969), p. 28-31; FLAMANT J., *Macrobie et le Néoplatonisme Latin à la fin du IV^e Siècle* (Leiden, 1977), p. 655-668; GERSH (1986), p. 510, n. 95. О зависимости Макробия от Порфирия, Плотина и *Халдейских оракулов*, см.: ПЕТРОВА (2007), с. 59-68.

отношений между умопостигаемым и чувственным³⁰. Порфирий сочетает элементы обеих концепций, когда проводит четкое разделение между 1) **умом** (νοῦς) Солнца или его **целостностью** (δλότης, ὅλον), к которым причастна физическая сущность небесного тела³¹, и 2) собственно **Солнцем** (ἥλιος), как физической сущностью самого небесного тела³². Различение

³⁰ См. ΠΟΡΦΗ., *Ad Gaurum* 10, 47, 21-25: «Объединившиеся стороны [не] теряют свое своеобразие и [не] сливаются в одно вещество... Они сохраняют в этом божественном и парадоксальном смешении, объединении то, что является особенностью, присущей одушевленному живому существу... Точно так же, как вещества, которые, смешиваясь, одновременно теряют собственное существование и при этом [уже в смешении] сохраняют свою особенную, присущую каждому из них силу аналогично несмешанным веществам, сохраняющим свое отличное друг от друга существование. Это доказывает, кроме того, что они не являются телесными и что их сущность не подчиняется состоянию тела» (пер. Т. Г. СИДАША); IDEM, *Quaestionum Homericarum* 69 (NEMESIUS: *De natura hominis* III, 597A); IDEM, *Sententiae ad intelligibilia ducentes* 33, 60-61: «[Соединение умопостигаемого и чувственного] это и не смешение (κράσις), и не слияние (μίξις), и не сорастворение (σύνωδος), и не соприкосновение (παράθεσις)...» (пер. С. В. МЕСЯЦ).

³¹ См. ΠΟΡΦΗ., *In Tim.* fr. 20 (PROCL., *In Tim.* I, 159, 25-27): «Асклепий — это ум лунного чина, тогда как Аполлон — ум солнечного чина», *Ibid.* fr. 52 (PROCL., *In Tim.* I, 422, 21-28): «Одно — быть целым (ὅλον) солнечным или лунным образом (ἥλιακῶς ἢ σεληνιακῶς), когда каждый ум содержит всё свойственным себе образом, обладая единым эйдосом, который соделывает этот ум именно таким... Что же разве не возникло всё это — сие солнце, луна и каждая из звезд — сообразно умопостигаемым образцам? Как же им не быть прекрасными?» (пер. В. В. ПЕТРОВА). Порфирий продолжает рассуждение, заявляя, что «Солнце — бытие... Венера — ум... Меркурий — жизнь (ἥλιος μὲν γὰρ οὐσία... Ἀφροδίτη δὲ νοῦς μὲν... Ἐρμῆς δὲ ζῶη μὲν)»; и *Ibid.* fr. 79 (PROCL., *In Tim.* III, 64, 15-17). Здесь он хочет сказать, что Солнце — это сущностный ум, Венера — мыслительный ум, Меркурий — жизненный ум. Концепция планетарных умов развита в Порфириевом *Комментарии на 'Тимей'* (см. ΠΟΡΦΗ., *In Tim.* fr. 52 [PROCL., *In Tim.* I, 422, 14 – 423, 7]). Как и Макробий, Порфирий предпочитает говорить об умах, а не о душах. Схожее учение у Плотина см. в *Enn.* II, 9 (33), 16, 9-11 etc.

³² См. ΠΟΡΦΗ., *In Tim.* fr. 52 (PROCL., *In Tim.* I, 422, 26-28). Порфирий, вероятно, придерживается этой позиции, находясь под влиянием *Халдейских оракулов*. См. PSELL., *Exp.* (PG 122, 1152A = ed. D. J. O'MEARA, p. 146, l. 20 – 147, 1 — см. *выше*, примеч. 26): «Они постулируют начальное солнце, [происходящее] от солнечного источника, а также архангельское солнце, и источник ощущения (φασί δὲ καὶ ἀρχικὸν ἥλιον ἀπὸ τῆς ἥλιακῆς πηγῆς καὶ ἀρχαγγελικόν, καὶ πηγὴν αἰσθήσεως)» (пер. В. В. ПЕТРОВА). Порфирий мог также находиться под влиянием своего учителя Плотина, см. PLOT., *Enn.* IV, 3 (27), 11, 14-21, где «Тамошнее Солнце (ἐκεῖ ἥλιος) есть Ум... за ним следует Душа... которая дает свои пределы, граничащие с видимым Солнцем, этому Солнцу (οὗτος ὁ ἥλιος) и, через себя, делает его связанным с Тем Солнцем: Душа словно бы истолковывает тому Солнцу то, что приходит к нему от

ние ума Солнца и самого Солнца³³ позволяет Порфирию найти согласие между физической и метафизической причинностью, которое имелось как у Плотина, так и в *Халдейских оракулах*. Вероятно, в утраченном трактате Порфирия *Солнце* различные функции Солнца рассматривались как раз под этим углом зрения, и именно этот трактат послужил одним из источников Макробия.

Солнечная теология по Макробию

Представления Макробия можно прояснить посредством анализа «речи Претекстата» о солнечной теологии. Главная цель Претекстата (как и Юлиана) — показать, что все божества, которым поклоняются в греческой, римской и египетской религии, представляют собой одного бога — Солнце (*Sat. I, 17, 1 – I, 23, 22*). Доказательства этому берутся из этимологии их имен, от роли, которую они играют, в мифических повествованиях, из особенностей облика, в котором их представляют (*Sat. I, 17, 4*)³⁴.

К первому виду доводов относится этимологическое истолкование Диониса как Διὸς νοῦς (*Sat. I, 18, 5*), а Пана — как повелителя «всей» материальной сущности (*universae substantiae materialis dominator, Sat. I, 22, 2-*

этого Солнца, и этому Солнцу — то, что приходит к нему от Того, насколько наше Солнце простирается к умопостигаемому Солнцу через Душу» (пер. Т. Г. Сидаша). Сходная позиция имеется у Марциана Капеллы (см. GERSH [1986], p. 618-620, n. 72).

³³ См. *In Platonis Parmenidem commentaria (fragmenta) III, 13-30 (HADOT)*: «Это как если бы мы поставили вопрос о закате солнца: если бы кто-то заявил, что заката солнца не существует, потому что закат есть затемнение света и наступление ночи, само же солнце никогда не затемняется и не видит ночи. В тень попадают лишь те, кто находится на земле. Он правильно сказал бы, говоря, что “закат солнца” — это состояние тех, кто находится на земле. Также не следует говорить о восходе солнца. Ибо восход есть освещение воздуха, окружающего землю. Но для солнца, которое всегда есть свет, факт того, что в некое время окружающий землю воздух осветился, ничего не значит, потому что оно этим не затрагивается и не знает ни захода, ни восхода. Само солнце ни освещается, ни затемняется, но эти два состояния суть претерпевание тех, кто находится на земле и переносит на солнце то, что присуще лишь им самим, не понимая, что это привходящее» (пер. В. В. ПЕТРОВА). — См. HADOT P., *Porphyre et Victorinus*, vol. 2 (P.: Études Augustiniennes, 1968), ad loc.

³⁴ Комментируя слова Вергилия, Претекстат прочерчивает линию для всего последующего рассуждения: «И как Марон, когда говорил об одной Юноне: “Божество оскорбилось какое” (*Aen. I, 8*), — показывает, что разные действия одного бога должны считаться за разные божества, так различные способности Солнца дали имена богам. Откуда главы мудрецов провозгласили, что ἐν τὸ πᾶν [одно есть все] (...et sicut Maro, cum de una Iunone diceret: “Quo numine laeso”, ostendit unius dei effectus varios pro variis censendos esse numinibus, ita diversae virtutes solis nomina dis dederunt: unde ἐν τὸ πᾶν sapientum principes prodiderunt)» (пер. В. Т. ЗВИРЕВИЧА).

6³⁵). К доказательствам «от мифа» относится сюжет о враждебности Юноны к Латоне при рождении Аполлона, который интерпретирован как физическое взаимодействие воздуха и земли применительно к небесному телу³⁶, или сказание о схождении Юпитера во главе богов к Океану, интерпретируемое как физический процесс питания Солнца испарениями от воды³⁷.

³⁵ См. Ad loc.: «Пан, которого [у нас] зовут Инуем, при той внешности, которая его отличает, сам дает понять сведущим [людям], что он является Солнцем. Этого бога жители Аркадии чтят, называя [его] τὸν τῆς ὕλης κύριον [владыкой вещества], желая обозначить [его] не хозяином лесов, а властелином всей целиком вещественной основы [мира]. Сила этого вещества составляет сущность всех тел, пусть это будут либо божественные, либо земные [тела]. Итак, рога Инуя и длинная спускающаяся борода являют природу света, благодаря которой Солнце освещает и сферу верхнего неба, и нижние [области]. Гомер так возвещает об этом: “[...Денница Тифона прекрасного ложе] // Бросила, свет возжеланный неся и бессмертным и смертным [Ilias XI, 1-2]”. Что значили бы свирель или посох [Пана, то] мы описали выше, [говоря] о внешности Аттиса. Есть такое объяснение, почему он имеет козьи ноги: потому что вещество, которое дается для всякой сущности, так как Солнце распределяет [его, уже] создав для себя божественные тела, определено для первоначала земли. Ноги этого животного были избраны также для созвездия этой оконечности [Зодиака], потому что оно и земным было, и, однако, всегда стремилось при выпасе к [горным] высям, подобно тому как Солнце кажется [находящимся] на горах и когда оно посылает сверху на землю лучи, и когда оно поднимается» (пер. В. Т. ЗВИРЕВИЧА).

³⁶ См. MACR., *Sat.* I, 17, 53-54: «Исучающая природу наука показывает, что [это] нужно понимать следующим образом. Ведь после хаоса, когда смутная безобразность впервые начала предстать в образах вещей и в первоначалах и [когда] Земля, пока еще влажная сущность, [как] бы качалась из-за зыбкого и неустойчивого основания, вследствие понемногу усиливающегося горнего жара и истекающих оттуда на нее огненных семян создались, думают, здешние звезды, и притом Солнце, охваченное величайшей силой жара, [удержалось] в высях [Неба], Луна же, отягощенная некоторой природной теплотой, более влажной и как бы [свойственной] женскому полу, заняла нижние [части], словно бы Солнце состояло больше из отцовской сущности, Луна — из материнской. Если же натурфилософы хотят, чтобы Латона считалась Землей, которой Юнона мешала родить божества, о которых мы говорили, [то] эта [последняя] есть воздух, который, тогда еще влажный и тяжелый, препятствовал эфиру, чтобы блеск светил сиял сквозь густоту воздушной влаги как бы ради успеха неких родов» (пер. В. Т. ЗВИРЕВИЧА).

³⁷ См. MACR., *Sat.* I, 23, 1-2: «Кажется, что и сам Юпитер, царь богов, не отделен от природы Солнца, но ясные указания учат, что Юпитер и Солнце суть одно и то же. Ведь когда Гомер пишет: “Зевс громовержец вчера к отдаленным водам Океана // С сонмом богов на пир к эфиопам отшел непорочным; // Но в двенадцатый день возвратится снова к Олимпу” [Ilias I, 423-425]. Корнифиций утверждает, что под именем Юпитера [здесь] мыслится Солнце, которому волны Океана служат как бы кушаньем. Потому ведь, как утверждают и Посидоний, и Клеанф, ход Солн-

Примером третьего рода доказательств является толкование змеиного плаща Минервы (*Sat. I, 17, 70*) и крылатых сандалий Меркурия (*Sat. I, 19, 7-9*³⁸).

В указанных отрывках толкования Минервы-Солнца, Диониса-Солнца, Меркурия-Солнца основаны на *метафизических* функциях божеств, поскольку при этом подчеркивается роль Солнца как источника благоразумия (*prudencia*) (*Sat. I, 17, 70*), ума (*νοῦς*) и языка (*sermo*) (*Sat. I, 19, 7-9*). Однако объяснения Аполлона-Солнца, Пана-Солнца и Юпитера-Солнца основаны на *физических* функциях этих божеств, ибо говорится о природе Солнца, затемненной воздухом, правителем всей материальной субстанции (*Sat. I, 22, 2-6*)³⁹, восполняемой испарениями от воды. Таким образом, доказательство того, что все божества, чтимые в различных религиях, могут быть поняты как аспекты одного бога, проводится на двух уровнях: *метафизическом* и *физическом*. И хотя ранее стоики сводили всех богов к одной материальной субстанции, неоплатоническое переосмысление их подхода позволило проделать то же самое как в области умопостигаемого, так и чувственного⁴⁰.

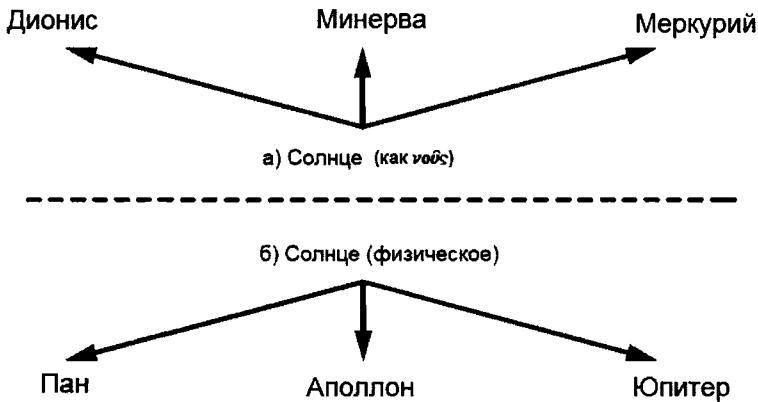
ца не отклоняется от области, которую называют жаркой, что близ [нее] самой бежит Океан, который и огибает, и разделяет Землю. Да [и] согласно утверждению всех натурфилософов, тепло питается влагой» (пер. В. Т. ЗВИРЕВИЧА).

³⁸ См. Ad loc.: «[О том] же, что Меркурий признается Солнцем, выше при [общем] одобрении[уже] было доложено. Еще и оттого явствует, что Аполлон и Меркурий истинно есть одно и то же, что у многих народов звезда Меркурия именуется Аполлоном, и что Аполлон предводительствует Музам, [а] Меркурий наделяет [людей] речью, что является [также] назначением Муз. Кроме этого, есть еще много свидетельств тому, что Меркурия принимают за Солнце. Во-первых, изображения Меркурия украшаются огненными крыльями, каковое обстоятельство показывает стремительность [движения] Солнца. Ведь также, как мы знаем, что способность разумения [была] названа Меркурием — так мы понимаем [его наименование] ὄλο τοῦ ἐρμηνεύειν (от слова «толковать»), — а Солнце — это мировой ум, быстрота же ума является величайшей, как говорит Гомер: ὦς εἰ πτερὸν ἤε νόητα ([Мчатся у них суда], как на крыльях, как мысль [человека]), — поэтому Меркурий, как бы сама сущность Солнца, украшается крыльями» (пер. В. Т. ЗВИРЕВИЧА).

³⁹ При этом интерпретация Пана-Солнца не исключает его метафизической роли.

⁴⁰ Древние системы философского монотеизма отличаются друг от друга в следующем. 1) Варрон (*Ant. rer. hum.*) сводит все божества к одной сущности, которая материальна («дух» = πνεῦμα стоиков); 2) Макробий (использовавший работы Порфирия) сводит все божества к одной субстанции, которая может быть а) умопостигаемой («солнечный ум», ἡλιακὸς νοῦς) и б) чувственной («Солнце»); 3) Порфирий (*De Simul.*) сводит все божества к одной амбивалентной субстанции, которая и нематериальна, и материальна («производящая сила», γόνιμος δύναμις). Все эти системы настолько схожи друг с другом, что элементы одной из них могут

Обсуждавшиеся выше солярные интерпретации божеств могут быть показаны на схеме (Илл. 3).



Илл. 3.
Солярные интерпретации божеств
в *Сатурналиях* Макробия.

Солнце как проводник от высшей и низшей Души

Речь Претекстата в *Сатурналиях* предоставляет свидетельство нового этапа позднеантичной мысли, дополняя Макробиево «учение» о Мировой душе⁴¹, изложенное в *Комментарии на 'Сон Сципиона'*.

Мировая душа (или третье начало в иерархии мира⁴²) в своих высших проявлениях⁴³ подобна Уму (второму началу), она получает от него разум. Благодаря своей природе, Мировая душа имеет свойства, которые соответствуют брэнному во вселенной и требуют развития (это чувственное восприятие и рост). Вверх от Души простирается природа, непричастная телам (т. е. Ум), а вниз — телесная природа (*Comm. I, 14, 5-7*).

Макробий предполагает у Мировой души наличие высшей (умной) части и частей низших: рассудочной (иногда относимой им к высшей Ду-

быть перенесены в другую. Подробнее см.: GERSH (1986), p. 560-561; 822-825; 555-557.

⁴¹ См. *выше*, примеч. 3.

⁴² См. ПЕТРОВА (2010), с. 196-201.

⁴³ Согласно Макробию, наивысшее проявление Мировой души подобно Богу (первому началу).

ше⁴⁴), чувственной и растительной. Высшая душа передает способность ума небесным телам, а те, в свою очередь, передают способность ума людям. Указанная передача осуществляется через посредство Солнца. Низшая душа отвечает за передачу не относящихся к уму свойств небесным телам, а от них они передаются человеку⁴⁵. Этот вид передачи осуществляется через семь планетных тел (к числу последних относится и Солнце, которое передает как относящиеся, так и не относящиеся к уму свойства). В целом же высшая и низшая части Мировой души связаны через посредство Солнца.

* * *

Таким образом, можно говорить о трех элементах, присущих Макробиевому рассуждению (прямо и опосредованно восходящему к текстам Плотина, *Халдейских оракулов*, Порфирия и Юлиана) о роли и функциях Солнца. Первый — это тот, что все боги являются проявлением одного бога Гелиоса. Второй — тот, что само Солнце обладает и чувственной природой, и природой умопостигаемой. Третий — состоит в том, что процессы физические и метафизические в рассуждениях неоплатоников о Солнце уподобляются, так что доказательства проводятся и в метафизическом, и в физическом планах.

⁴⁴ Здесь под высшей частью Мировой души понимается та, что подобна Уму, под низшей — рассудочная, чувственная и растительная части (см. ПЕТРОВА [2007], с. 109-114). Сам Макробий не всегда разделяет Душу и Ум. В одних фрагментах *Комментария* (I, 14, 8; I, 17, 17-18) он называет высшие проявления Мировой души Умом, в других (I, 14, 7) — связывает их с нижней частью Души. Такая амбивалентность имеет место и в текстах Плотина и Порфирия, которым следует Макробий. У Плотина по первому пункту см. — *Enn.* I, 1 (53), 2, 25-27; I, 1 (52), 10, 7-11; III, 9 (13), 6, 1-9; IV, 3 (27), 18, 1-7; IV, 4 (28), 11, 11-13; по второму — *Enn.* III, 6 (26), 2, 29-34; III, 8 (30), 5, 10-16; V, 3 (49), 3, 1-18; V, 3 (49), 9, 1-35; обобщение позиций — *Enn.* I, 1 (53), 8, 1-3; IV, 3 (27), 18, 7-24; V, 3 (49), 3, 18-45. У Порфирия по первому пункту см. — *In Tim.* fr. 70 [= PROCL., *In Tim.* II, 247, 18-23], fr. 75 [= PROCL., *In Tim.* II, 306, 1-25], fr. 76 [= PROCL., *In Tim.* II, 309, 7-23]; по второму — *De abstin.* III, 26; *Sent.* 29, 19, 6-13.

⁴⁵ О космологических функциях низшей части Мировой души, см. ПЕТРОВА (2010), с. 199-201.

В. В. ПЕТРОВ

«МНОГОСВЕТЛАЯ ЦЕПЬ»

СОЛНЦЕ В ПОЗДНЕАНТИЧНОМ ПЛАТОНИЗМЕ И «АРЕОПАГИТСКОМ КОРПУСЕ»

καλοῦμεν ἀγὰς ἡλίου σωτηρίους
AESCHYLUS

Согласно известному рассуждению Платона в *Государстве*, Солнце является видимым аналогом умопостигаемого Блага и не принадлежит сфере чувственных объектов. В то же время, подобно тому, как Благо дает бытие и познание умопостигаемым сущим, так Солнце, его образ, определяет все аспекты жизни и развития сущностей видимого мира:

«Я утверждаю это и о порождении (ἔκγονον) Блага, ведь Благо произвело его [Солнце] как свой аналог (ἀνάλογον ἑαυτῷ): чем будет Благо в умопостигаемой области по отношению к уму и умопостигаемому (νοούμενα), тем в области видимого будет Солнце по отношению к зрению (ὄψιν) и видимому...»

Солнце дает видимому не только возможность быть видимым, но и возникновение, рост, а также питание, хотя само Солнце не есть становление... Познаваемые вещи не только могут познаваться благодаря Благу, но оно дает им и бытие, и сущность (οὐσίαν), хотя само благо не есть сущность, оно — за пределами сущности, превышая его старшинством и силой»¹.

Ассоциация Блага с Солнцем получила широкое распространение в античной философии вообще и в неоплатонизме в особенности². В эллини-

¹ Платон, *Государство* VI, 508b 12 – с 2; 509b 2-10, пер. А. Н. Егунова. Авторы цитируемых переводов указаны в примечаниях (изменения в переводах не оговариваются), в остальных случаях переводы принадлежат автору статьи.

² Например, Аристотель говорил о том, что Солнце — причина возникновения живых существ и человека в особенности, при том, что обладать бытием — лучше, чем не быть, см. *ниже* примеч. 15. Ср. Плотин, *Энн.* V, 5, 8, 3-13: «...должно пребывать в безмолвии, пока не явится [свет], приготовляя себя видеть его, как глаз ожидает восхода Солнца, а оно появляется над горизонтом “из океана”, как говорят поэты, давая очам себя видеть. Но откуда восходит Тот, кому подражает Солнце?... Он будет выше самого Ума, который его созерцает. Ибо Ум стоит первым в отношении созерцания, не видя ничего иного, кроме красоты, всего себя обратив и от-

стическую эпоху элементы солнечной религии, присутствовавшие в греческой философии, были усилены под влиянием религиозных культов Египта и Малой Азии³, что, в частности, нашло отражение в таких текстах, как «Герметический корпус» и *Халдейские оракулы*.

«Герметический корпус» (I–III вв.) — представляет собой сплав греческой и египетской мысли, характерный для Александрии поздней Античности, соединивший греческого Гермеса и египетского Тота, и вобравший характерные для Александрии мотивы — например, спасение через гносис. *Халдейские оракулы* (II в. н. э.), которые сохранились только в виде разрозненных строф, вероятнее всего, имеют сирийское происхождение и доктринально близки к среднему платонизму (в частности, учению Нумения). Для них характерны развитая триадология и акцент на теургической практике⁴. *Халдейские оракулы* стали священным текстом для позднейших неоплатоников — Ямвлиха, Юлиана, Прокла и оказали влияние (прямое или опосредованное) на учение «Ареопагитского корпуса».

Благо как Ум, Свет и Красота. Представление о том, что царем умопостигаемого мира является Благо, а Солнце правит в видимом мире, будучи его родителем и питателем, со временем привело к тому, что атрибуты одного начали переноситься на другого. Стало возможно говорить о «лучах» Блага, и, напротив, о том, что Солнце, как «ум мира» является источником мудрости. Например, в «Герметическом корпусе» Благо не раз связывается с умом, светом и красотой⁵, а во фрагменте, озаглавленном

дав Ему; став неподвижным и исполнившись силы»; PROCLUS, *Theologia Platonica* II, 64, 12 – 65, 15: «Пусть всё — действием спокойной силы — поднимет нас до причастности Неизреченному. Останемся там и, возвысившись над умопостигаемым... распростершись, как перед восходящим Солнцем, прикрыв глаза... узрим тем самым Солнце света умопостигаемых богов, появляющееся, как говорят поэты, из океана... Ибо он — **Бог всех богов** и **Генада генад**, запредельный первым святилицам, более неизреченный, чем любое молчание, и более непознаваемый, чем всякое существование, святой, сокрытый в святых умопостигаемых богах».

³ Ср. Юлиан, *Похвальное слово царице Евсевии* 12, 36-38: «Что же касается образования (*παίδεϊας*) и философии, то они в наши дни близки в Элладе к египетским сказаниям и учениям (*μυθολογήμασι καὶ λόγοις*)» (пер. Т. Г. Сидаша).

⁴ О значении солнечной религии для *Халдейских оракулов* см.: LEWY, Hans, *Chaldaean Oracles and Theurgy. Mysticism Magic and Platonism in the Later Roman Empire*, nouvelle éd. par Michel TARDIEU (P., 1978), p. 409-420. См. *Халдейские оракулы*, пер. и комм. А. П. Большакова, в: *Древний Восток и античный мир. Труды каф. ист. древнего мира Ист. ф-та МГУ* 4 (2001), с. 140-157.

⁵ Ср.: «Герметический корпус» II, 12b – 17a: «Благо есть архетипический свет, словно бы лучами которого являются ум и истина...»; VI, 4b: «Лучи [Бога и Блага] проявляются вокруг самой [его] сущности; они чисты и, несомненно, подлинны и сами являются сущностями всего»; 5: «Если ты способен помыслить Бога,

О славословии лучшего, хвалебная песнь Царю, сказано об истечении мудрости от Солнца:

«...я завершаю речь славословием Лучшего (τοῦ κρείττονος) [бытия], а затем и наиболее священных царей, выносящих нам решения относительно достижения мира... И как Солнце, питающее всех своих отпрысков (βλαστήμάτων), само восходя первым, собирает начатки урожая плодов, пользуясь для сбора плодов лучами, словно величайшими руками, ибо его лучи — это руки, срывающие (ἀποδρεμόμεναι)⁶ сперва более всего напитанные амброзией растения, точно также и мы, берущие свое начало от лучшего бытия, воспринимающие истечение его мудрости и использующие её для **сверхнебесных растений** (ὑπερουράνια φυτά) наших душ, должны в ответ упражняться в славословии Ему [Лучшему бытию], дождь которого Он прольет ради нас на каждый побег (βλάστην)»⁷.

Приведенный отрывок представляет собой сплав греческой философии и египетской религии. В жанровом отношении эта хвала Солнцу близка к распространенному у неоплатоников гимну-молитве в прозе. В концептуальном плане влияние Платона проявляется в том, что Солнце именуется подателем жизни и питателем своих отпрысков (досл. «побегов»)⁸, а также то, что души людей названы сверхнебесными растениями⁹.

Восходящее Солнце не только дает, но и принимает: оно собирает урожай плодов (возможен перевод «принимает жертвоприношение», ἀλαρχή) своими лучами-руками. Последний образ свидетельствует о поразительной устойчивости древних египетских религиозных воззрений, есте-

ты станешь мыслить Красоту и Благо, то, что есть высшее сияние, испускаемое богом... И если ты ищешь Бога, то ищешь и Красоты. Ибо к ней ведет тот же путь — благочестие со знанием» (пер. Л. Ю. Лукомского).

⁶ Ср. цитату из *Халдейских оракулов* у Прокла (*In Tim.* III, 266, 23 [DIEHL]): [ψυχῆ] ἐμπτέρων **δρέτεται** καρπῶν ψυχότροφον ἄνθος.

⁷ «Герметический корпус» XVIII: *О телесных страстях, препятствующих душе* 11, 1-15 (пер. Л. Ю. Лукомского).

⁸ В свою очередь у Юлиана Солнце именуется «начальнейшим у богов отпрыском неба и земли (οὐρανοῦ καὶ γῆς ἀρχαιότερον ἐν θεοῖς βλάστημα)», см. ЮЛИАН, *К Ираклию кинику* 22, 41 – 42, 228d.

⁹ Ср. ПЛАТОН, *Тимей* 90a 2 – b 1: «Что касается главнейшего вида нашей души, то его должно мыслить себе как демона, которого каждому из нас дал бог. Это тот вид, который, как мы говорили, обитает на вершине нашего тела, и поднимает нас родству на небесах как не земное, а **небесное растение** (φυτὸν οὐράνιον)... Подвесив нашу голову и корень там, откуда происходит первое возникновение души, божество сделало выпрямленным (ὄρθοῖ) все наше тело» (пер. С. С. АВЕРИНЦЕВА).

ственных для имеющего александрийское происхождение «Герметического корпуса», и запечатленных задолго до его создания в иконографии XVIII–XXIII династий, начиная с правления Эхнатона, пытавшегося сделать солнечный монотеизм государственной религией¹⁰. На многочисленных дошедших до нас изображениях Эхнатон и его семья молятся диску Солнца и вручают простертым к ним лучам-рукам дары — кушанья, плоды, воскурения или цветы лотоса (Рис. 1). Схожим образом лучи-руки от солнечного диска простираются к Тутанхамону и его жене (одной из дочерей Эхнатона)¹¹.

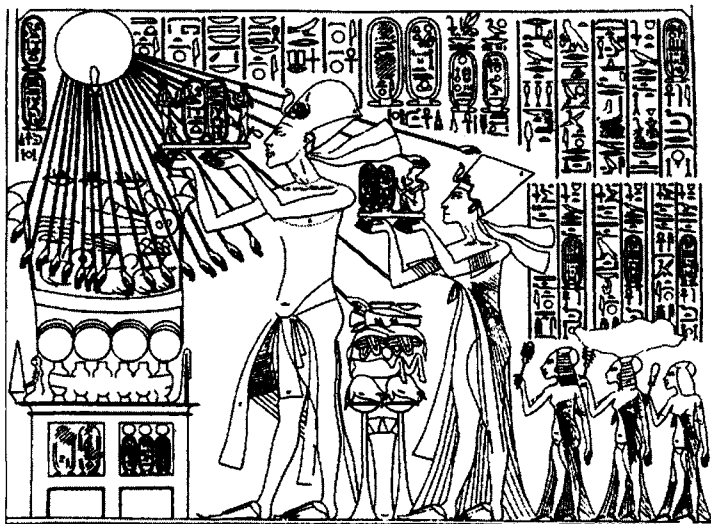


Рис. 1.

Эхнатон и Нефертити подносят Атону изображения своих божественных аналогов, супружеской пары — Шу и Тefнут. Лучи-руки, протянувшиеся от солнечного диска, благославляют царскую чету и дары на жертвеннике.

¹⁰ Соответствующие изображения см. в кн.: REDFORD D. B., *Akhenaten: The Heretic King* (Princeton University Press, 1984), Fig. 6-7, p. 76-77; Plates 4. 10, p. 80, Plates 4. 15, p. 81, Plates 14. 1, p. 229. Расшифровку посвяtitельных надписей под соответствующими изображениями см. в кн.: MURNANE W. J., *Texts from the Amarna Period in Egypt*, ed. by E. S. MELTZER (Atlanta, Georgia: Scholars Press, 1995), Fig. 3, p. 127, Fig. 4, p. 132, Fig. 5, p. 136, Fig. 7, p. 152, Fig. 9, p. 107.

¹¹ Изображение на задней части «Золотого трона». Тутанхамон и его жена Анхеменамун (дочь Нефертити и Эхнатона) в цветочном павильоне принимают жизне-творящие лучи Атона, см. REEVES N., WILKINSON, R. H., *The Complete Valley of the Kings. Tombs and Treasures of Egypt's Greatest Pharaohs* (1996), p. 83.

В более поздний период (22-я династия) можно встретить изображения, имеющие эсхатологический смысл. На них солнечный бог Ра-Хорахти («Ра, который есть Гор на горизонте») благословляет умерших лучами, составленными из цветков лотоса. Лотос является символом самого Гора (день рождения которого приходился на день зимнего солнцестояния и период цветения лотоса), а также символом воскресения (Рис. 2)¹².

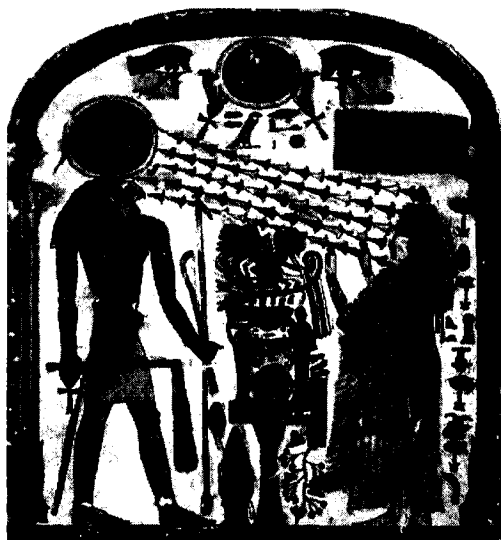


Рис. 2.

Умершая молится диску Солнца в зените. Солнечный диск изображен также над головой бога Ра-Хорахти. Женщина предлагает богу приношение — стол, уставленный кушаньями и цветками лотоса. Солнце изливает на неё свои благодатные лучи в виде цепей из цветов лотоса. Сводом картины служит слегка изогнутый иероглиф Неба (стилизованное изображение богини неба Нут). С обеих сторон свод поддерживается геральдическими растениями Двух Земель: слева — папирусом, символизирующим Нижний Египет, справа — лотосом Верхнего Египта. *Стела госпожи из Танетперет, Фивы (Лувр).*

Возводящие лучи Солнца. В «Герметическом корпусе» Солнце — это не просто аналог Блага, но проводник и раздатель благ для видимого мира. Высшее из этих благ — благо демиургии, приведения к бытию:

¹² См. WILKINSON R. H., *The Complete Gods and Goddesses of Ancient Egypt* (Thames & Hudson, 2003), p. 37, 38, 58, 237, 238.

«...умопостигаемый мир «подвешен» (ἤρτηται) к Богу, а чувственный — к умопостигаемому [миру]; Солнце же **раздает** (χορηγεῖται) по умопостигаемому и чувственному мирам исходящее от Бога истечение блага, т. е. демиургии... Потому-то Бог есть Отец всего, а Солнце — демиург; мир же — орудие демиургии. И умопостигаемая сущность управляет небом, небо — [видимыми] богами¹³, а подчиненные богам демоны руководят людьми»¹⁴.

К числу благ, даруемых Солнцем относится и психагогическое действие: солнечные лучи являются проводниками для душ, нисходящих в мир и восходящих из него обратно к Отцу. Это отчетливо формулирует неоплатоник Юлиан (331–363) в гимне *К царю Солнцу*:

«Пока [еще мною] не воспеты блага, которые Солнце дает людям. Ибо из него мы возникаем¹⁵ и им питаемы. Но есть и более божественные его [дары], ими он наделяет души, когда освобождает их от тела и затем возводит (ἐλατύνων) их вверх, к сущностям, которые родственны Богу. Легко и напряженно (λεπτόν καὶ εὐτόνον) его божественное сияние (ἀνύψις), даваемое душам словно колесница (ὄχημα) для безопасного схождения в становление»¹⁶.

Лучи Солнца по своей природе являются возводящими для всего живого, которое они «призывают» от земли вверх. Что касается разумных душ, то лучи, имея божественную сущность, тождественную сущности самого Солнца¹⁷, привлекают и возводят их посредством своего видимого и невидимого действия. Свет лучей родственен богам и тем из людей, кто освобождается от становления и стремится в возведение. Созерцание видимых лучей таинственным образом приводит к мудрости, поскольку Солнце — это «ум мира»¹⁸. Здесь Юлиан, воздерживаясь от подробностей, говорит, что таково сокровенное учение *Халдейских оракулов*:

«Даже не принимая во внимание учений, согласно которым свет сопутствует (σύνδρομον) богам, нам следует верить в то, что **возводящие** (ἀναγωγούς) лучи Солнца свойственны тем

¹³ То есть небесными светилами.

¹⁴ «Герметический корпус» XVI, 17, 2 – 18, 4 (пер. Л. Ю. Лукомского).

¹⁵ Ср.: Юлиан, *К царю Солнцу* 36, 21-22: «Аристотель сказал, что человек рождается от человека и Солнца» (пер. Т. Г. Сидаша). См.: АРИСТОТЕЛЬ, *Физика* II, 2, 194b 13; *Метафизика* XII, 5, 1071a 13-16; *О возникновении и уничтожении* II, 10, 336a 31 – 336b 24.

¹⁶ Юлиан, *К царю Солнцу* 37, 1-11. О возводящем действии солнечных лучей см.: CUMONT, Franz, *Études Syriennes* (P., 1917), p. 105-107.

¹⁷ См.: *К царю Солнцу* 20, 5.

¹⁸ Ср. с примеч. 46.

[людям], что стараются освободиться от становления. Уясни, что Солнце, благодаря своей живоогненности и удивительной теплоте, влечет от земли все вещи, призывает их и возвращает... оно делает легким то, что по природе движется вниз. И эти [видимые действия Солнца] должно сделать доказательствами (τεκμήρια) его невидимых сил. Ибо если в телах Солнце [действует] посредством сообразного телам (σώματοειδοῦς) тепла, то как бы оно могло не привлекать и не возводить блаженные души благодаря той невидимой, всецело бестелесной, божественной, чистой сущности¹⁹, что утверждена в его лучах?

И, действительно, уже ясно, что этот свет свойствен богам и тем [людям], что стремятся быть возведенными (ἀναχθῆναι)... Лучи этого бога **возводящи** (ἀναγωγόν) по своей природе, в силу своего видимого и невидимого действия, которым возводится (ἀνήχθησαν) от чувств великое множество душ, следующих за яснейшим и солнцевиднейшим. Когда мы своими глазами воспринимаем лучи Солнца, оно не только желанно и полезно для нашей жизни, но и — как сказал божественный Платон, когда молился — есть водитель (ὀδηγόν) к мудрости²⁰. Но если мне и следует упомянуть о неизреченном тайноводстве (μυσταγωγίας), посредством которого [Юлиан] Халдей в вакхическом исступлении вешал о Боге Семи Лучей (ἐπτάκτινα θεὸν ἐβάκχευσεν), возводящем через Себя (δι' αὐτοῦ) души, я сказал бы то, что непостижимо, совершенно непостижимо для сброда, но ведомо лишь блаженным теургам. А потому об этом я умолчу»²¹.

В гимне *К царю Солнцу* Юлиан молит Солнце о дозволении взойти к нему после смерти:

«...я молю Солнце, Царя всего... дать мне благую жизнь... божественный ум и, когда определит судьба, легчайшее освобождение от жизни... и **восхождение** (ἄνοδος) **к Нему** после сего и пребывание с ним»²².

¹⁹ Ср.: «Герметический корпус» XVI, 6, 1, где сущность Солнца обозначена как νοητὴ οὐσία.

²⁰ Ср.: ПЛАТОН, *Федр* 250d; *Тимей* 47a; *Государство* 508c.

²¹ Юлиан, *Гимн Матери богов* 12, 6-33 (пер. Т. Г. Сидаша). Ср. Он же, *К Ираклию кинику* 12, 21-27: «Однажды, когда я рассуждал об относящемся к великому Дионисию, то, не знаю как, на меня, пребывавшего в вакхическом безумии, нашло исступление (ἐπιλήθῃ μοι βακχεύοντι μαγῆναι). Но всё, полагаю себе быка на язык: о неизреченном не должно говорить».

²² Юлиан, *К царю Солнцу* 44, 17-32 (158b) (пер. Т. Г. Сидаша).

«**Плоды эмпирея**» и «**цветение** (ἄνθος) души». К Юлианову близко мнение Прокла, который тоже говорит о возводящей силе солнечных лучей. У Прокла соответствующее рассуждение дополнено мотивом осуществляемого Солнцем церемониального праздничного раздаяния (χορηγία)²³ благ, которое пронизывает и связывает весь космос сверху донизу:

«Раздаяние (χορηγία) благ Солнцем посредством света, начавшись сверху от всецелых, нисходит вплоть до частных. И если ты хочешь, начав от видимых, говорить о невидимых, Солнце не только заставляет сиять весь космос, соделывает божественным телесное (τὸ σωματοειδές), целиком и всецело (ὅλον δι' ὅλου) наполняет его жизнью, но ведет души посредством незамутненного света и вкладывает в них незамутненную возводящую (ἀναγωγόν) силу, и хотя посредством своих лучей оно управляет космосом, оно [также] наполняет души “плодами эмпирея” (ἐμπυρίων καρπῶν), ибо чин Солнца происходит откуда-то свыше, от сверхкосмических сущностей»²⁴.

Возможно в этом отрывке Прокл использует текст Юлиана, на что указывает несколько параллелей. Например, Юлиан писал, что видимые действия Солнца «должно сделать доказательствами его невидимых сил»²⁵, а потому нужно сказать о том, что Солнце возводит души от чувств к бестелесному, и Прокл замечает, что если, «начав от видимых, говорить о невидимых», то следует сказать, что Солнце возводит души²⁶. При этом оба автора применительно к «видимому» используют прилагательное σωματοειδής («телесновидное»)²⁷.

Замечание о «наполнении души огнем»²⁸ в очередной раз отсылает к учению *Халдейских оракулов*. В самом деле, в другом сочинении Прокл приводит цитату из *Оракулов*, в которой говорится о «плодах эмпирея», которые душа получает, вдыхая огонь, исходящий от Бога и Отца:

²³ Ср.: «Герметический корпус» XVI, 17, 2 – 18, 4, где также идет речь о χορηγία (см. примеч. 15).

²⁴ PROCLUS, *In Tim.* III, 82, 4-14 (DIEHL).

²⁵ Юлиан, *Гимн Матери богов* 12, 13-14. Ср.: Он же, *К Царю Солнцу* 13, 4-5: «...гораздо правильнее, я полагаю, иметь из видимого веру в невидимое»; 35, 6-7: «...отталкиваясь от видимых, мы можем видеть невидимые [свойства] сущности бога [Солнца]» (пер. Т. Г. СИДАША).

²⁶ У Юлиана то, что относится к лучам, является возводящим (ἀναγωγόν τὸ τῶν ἀκτίων), у Прокла Солнце посредством своего света вкладывает в души возводящую силу (δύναμιν ἀναγωγόν).

²⁷ Ср. τῆς σωματοειδοῦς θέρμης Юлиана и τὸ σωματοειδές Прокла.

²⁸ О «воспламенении» душ («охваченности жаром») см. также у Аммиана Марцеллина (см. примеч. 46) и Прокла (см. примеч. 33).

«Как говорит Оракул²⁹, [души] *покоятся в Боге, вдыхая* (ἔλκουσαι)³⁰ *пышные огни* (πυρσοῦς ἀκταίους)³¹, *нисходящие от Отца. От этих нисходящих огней, душа собирает питающее душу цветение плодов эмпирия* (ἐμπυρίων καρπῶν ψυχотρόφον ἄνθος)» (курсив мой. — В. П.)³².

Схожее рассуждение имеется и в Прокловых *Извлечениях из 'Халдейской философии'*, где сказано, что цель восхождения души — причастие «божественным плодам» и наполнение души огнем, что равнозначно узреванию Бога³³. Таким образом, рассуждения о возводящей силе солнечных лучей устойчиво помещается Проклом в теургический контекст *Халдейских оракулов*.

У Юлиана термин ἄνθος (цветение, свечение) прилагается не только к душе, но и к самим солнечным лучам, которые названы «цветением» бестелесного света³⁴.

Солнце в «Ареопагитском корпусе». Знакомство с элементами солнечной религии и отсылки к ней демонстрирует Дионисий Ареопагит (ок. 500 г. н. э.). Это хорошо согласуется с предполагаемым сирийским происхождением «Ареопагитского корпуса», поскольку в Сирии почита-

²⁹ *Oracula Chaldaica* 130 (DES PLACES).

³⁰ Эту строку *Халдейских оракулов* повторяет Дамаский (*In Phaedonem* [versio 1] 169, 4 [WESTERINK]). В своем комментарии к этому месту Вестеринк полагает, что речь идет о практике вдыхания солнечного света священнодействующим теургом. Это согласуется с тем, что Юлиан называет лучи Солнца «цветением» бестелесного света, см.: ЮЛИАН, *К Царю Солнцу* 7, 14-15.

³¹ Имеются в виду умопостигаемые лучи высшего бога, соответствующие «цветению ума» — высшей точке души. Цветение плодов эмпирия — это и есть «пышные огни».

³² PROCLUS, *In Tim.* III, 266, 20-23 (DIENL).

³³ PROCLUS, *Ex Chaldaeorum philosophia* I: «Ангельский порядок особым образом возводит (ἀνάγει) душу, **осиявает ее огнем**, т.е. всячески и со всех сторон освещает её, соделывает её **исполненной незапятнанного огня**, который сообщает ей неуклонный порядок и силу, вследствие чего она не бросается в материальный беспорядок, но соединяется со светом божественного. Это привязывает душу к месту, свойственному её [умопостигаемой] природе, и не дает ей смешиваться с материей, делает её дух легким посредством **согревания** и поднимает её к небесам посредством возводящей жизни. Ибо **согревающий дух** — это раздаяние (μετάδοσις) жизни... А цель восхождений [души] — это **причастие божественным плодам** (μετουσία τῶν θεῶν καρπῶν) и самосияющее **наполнение огнем**, которое есть узревание (ὄψις) бога, когда душа ставится перед очами Отца» (*Analecta sacra et classica spicilegio Solesmensi parata*, ed. J. B. PITRA [Roma, 1888], p. 192, 22-27 = *Oracles chaldaïques*, ed. par É. DES PLACES [P.: Les Belles Lettres, 1971], p. 206-207).

³⁴ ЮЛИАН, *К Царю Солнцу* 7, 14-15.

ние Солнца сохранялось на протяжении многих веков. Дионисий дважды подробно пишет о роли Солнца в трактате *О божественных именах*. При этом его рассуждение мало отличается от такового в философском гимне³⁵ Юлиана *К царю Солнцу*. В своем трактате Дионисий пишет:

«Как Благость запредельного всему Божества простирается от высочайших и старейших сущностей до самых последних... и освещает всё возможное, создает (δημιουργεῖ) и животворит, связывает (συνεχεῖ) и приводит к совершенству, является мерой бытия, веком, числом, чином, охватом, причиной и целью, так же и **явленный образ** (ἐμφανῆς εἰκόν) **божественной Благости** — это великое и всеосвещающее, и всегда-светящее **Солнце**... освещает все, что способно ему причастовать (μετέχεῖν), и имеет преисполненный свет, распространяя на весь видимый мир, вверх и вниз, сияние (αὐγὰς) свойственных ему лучей... Ничто из видимого не ускользает от преизобильного могущества свойственного ему сияния (αἴγλης). Оно содействует рождению чувственных тел, побуждает их к жизни, и питает, и взращивает, и усовершеншает, и очищает, и обновляет. Свет также есть мера и число времен года, дней и всего нашего времени...

И как Благость **обращает** (ἐπιστρέφει) все к себе и является начальником собирания (ἀρχισυναγωγός) рассеянных³⁶, будучи единоначальным и единотворящим Божеством... так и свет [Солнца], в том же отношении (κατὰ τὸν αὐτὸν λόγον) **явленного образа**, собирает и **обращает** (ἐπιστρέφει) к себе все видимое, движимое, освещаемое, согреваемое — словом, все, обнимаемое его блистаниями...

[При этом] я имею в виду не то, что, согласно учению древности, Солнце, будучи богом и демиургом этой вселенной, особым образом заведует явленным миром (ἐμφανῆ κόσμον), но что «невидимое» Бога «от создания мира усматривается через постижение в творениях, и вечная сила Его и Божество» (Рим 1: 20)³⁷.

³⁵ Ритор Менандр Лаодикийский (III–IV вв.) различал восемь видов гимнов, среди которых — физические (φυσικοί), мифологические (μυθικοί) и генеалогические (γενεαλογικοί), см.: Завьялова В. П., «Гимн как жанр», в: Она же, *Каллимах и его гимны* (М.: ГЛК, 2009), с. 219. В гимне К Царю Солнцу Юлиана присутствуют все три разновидности.

³⁶ В Новом Завете ἀρχισυναγωγός — это «начальник синагоги», т. е. начальник собрания.

³⁷ БИ IV, 4 (147, 4 [SUCHLA]).

Таким образом, Бог, отождествляемый Дионисием с Благом, просвещает, создает и обращает к себе все сущее. Видимое Солнце, как явленный образ Блага, тоже освещает, питает и взращивает, обращает к себе. При этом Дионисий оговаривается, что не считает, «подобно древним», Солнце богом и демиургом явленного мира, но лишь — явленным подобием, помогающим познать действия невидимого Блага и Бога. Отсылка к известному изречению ап. Павла в этом контексте может одновременно быть аллюзией на тексты «древних» авторов (т. е. указанием на цитировавшиеся выше тексты Юлиана и Прокла, в которых действия Солнца именуются видимыми доказательствами невидимых действий Блага).

В другом посвященном соляной теме отрывке Дионисий Ареопагит рассуждает в философских терминах причин и парадигм:

«Если для сущностей и качеств чувственного мира наше Солнце... пребывает единым и самим собою и, излучая единовидный свет, обновляет, питает, сохраняет, совершает, разделяет и соединяет, и согревает, оплодотворяет, увеличивает, изменяет, укрепляет, взращивает, побуждает, оживляет все; и если каждая из всяческих сущность причастна (μετέχει) свойственным себе образом одному и тому же Солнцу; и если единое Солнце единовидно предвосхищает в себе (προεἶληφε) причины многих причастных [ему] вещей, — то тем более должно признать, что Причина и Солнца, и всех вещей предсуществовала (προῦφεστάνα) в едином сверхсущностном единстве прообразы (παραδείγματα) всего сущего... И хотя «прообразами» чего-то философ Климент считает верным называть начальнейшее (ἀρχηυικώτερα) из сущих³⁸, его речь направляется не через главные, безусловные и простые именованья... Нужно помнить, что говорит Слово Божие: «Я показал тебе сие (παράδειξα) не для того, чтобы ты последовал за ним»³⁹, но чтобы через знание этих аналогов (διὰ τῆς τούτων ἀναλογικῆς γνώσεως)⁴⁰ мы были возведены до Причины всяческих»⁴¹.

³⁸ Ср.: Юлиан, *К царю Солнцу* 40, 1-5: «Гелиос — первоначальнейший (ἀρχηυός) в нашем государстве [Риме]. А не только Зевс, воспеваемый как Отец всяческих» (пер. Т. Г. Сидаша).

³⁹ Ос 13:4 (Септуагинта): «Я же Господь Бог твой, утверждающий небо и творящий землю (στερεῖν οὐρανὸν καὶ κτίζων γῆν), чьи руки сотворили всякое небесное воинство, и Я показал тебе сие, не для того, чтобы ты последовал за ним. И Я вывел (ἀνῆγαγον) тебя из земли Египетской, чтобы ты не знал Бога кроме меня; и нет Спасителя кроме меня».

⁴⁰ Напомним, что вслед за Платоном греческая философская традиция именовала видимое Солнце «аналогом» умопостигаемого Блага.

⁴¹ БИ V, 8-9 (187, 17 – 188, 17 [SUCHLA]).

Видимое Солнце едино для всех, а его свет определяет и регулирует всю внутрикосмическую активность. Все причастно единому Солнцу, и в нем содержатся причины всего. Но истинной Причиной вещей, включая само Солнце, является Бог, в котором находятся прообразы и логосы существа. Таким образом, Ареопагит изображает видимое Солнце в духе Платона. Для него существуют два уровня: Благо, которое отождествляется с одним из «выходжений» Богоначалия, и Солнце — аналог Блага в видимом мире.

В солнечной религии поздних неоплатоников картина была более сложной. Например, Юлиан говорит о трех уровнях бытия: умопостигаемом, мыслительном и чувственном. В области умопостигаемого трансцендентное уму Единое и Благо проявляется для умопостигаемых богов как Красота, Сущность, Совершенство, Единство, Сила. В области мыслительного подобием Блага является «великое Солнце», мыслительный бог. В области чувственного правит видимое Солнце, узреваемое в виде сияющего диска⁴².

Согласно Юлиану (и представлениям античной философии вообще), видимое Солнце не является чувственным объектом. Оно расположено на границе умопостигаемого и чувственного мира, и сочетает в себе эти две природы⁴³. Его свет имеет такое же отношение (*ἀναλογία*) к видимому миру, как истина — к миру умопостигаемому⁴⁴. Природа Солнца представляет собой среднее между умопостигаемыми и внутрикосмическими богами, т. е. небесными святилами (17, 2-3). Как говорит сам Юлиан, Царь Солнце имеет мыслительную и всепрекрасную сущность (*νοερά καὶ πάγκαλος οὐσία*)⁴⁵. Он обладает единовидным совершенством (*τελειότης ἐνοειδής*) и утверждён среди мыслительных богов (15, 8-9). Его лучи являются вершиной (*ἀκρότης*) и цветением (*ἄνθος*) бестелесного света (7, 14-15), а его проникающее повсюду сияние (*αὐγήν*) — это беспримесное действие чистого Ума (7, 17-18)⁴⁶. Именно это умопостигаемое действие, а не

⁴² Юлиан, *К Царю Солнцу* 5, 8 – 6, 18 (132с – 133с).

⁴³ Cf. Hierocles, *In aureum carmen* 26, 1, 4 – 26, 2, 1 (Köhler): «...у звезд верх — это бестелесная сущность, а низ — телесная, и Солнце есть целое, состоящее из бестелесного и тела, которые не могут однажды разделиться, а потом соединиться (иначе это целое опять разделилось бы), но разом созданы и сращены в таком порядке, что одно главенствует, а другое ему подчиняется».

⁴⁴ *Ibid.* 6, 1-2. Ср.: Платон, *Государство* VI, 508bc (см. примеч. 1).

⁴⁵ *Ibid.* 14, 4.

⁴⁶ О том, что Солнце — это ум мира, см.: Cicero, *Somnium Scipionis* 4: “Mens mundi et temperatio”; Plinius, *Naturalis historia* II, 5, 13: “Totius mundi animum ac planius mentem”; Macrobius, *Saturnalia* I, 19, 9: “Sol mundi mens est”. Говоря о том, что Юлиан умел узнавать будущее, разгадывая приметы и вещие сны, Аммиан Марцелин пишет (*Римская история* XXI, 1, 11): «Души людей (*hominum corda*) открывают грядущее, когда **охвачены жаром** (*aestuant*) и изрекают божественное.

некое тело, является источником бестелесного света. Таким образом, не только Ареопagit, но и Юлиан мог бы сказать, что Солнце этого мира есть лишь образ более высокой реальности, а именно — «великого Солнца» (мыслительного бога), которое, в свою очередь, является образом Блага. Слова Ареопagitа о том, что «единое Солнце единовидно предвосхищает в себе причины множества причастных вещей» тоже находят соответствие у Юлиана:

«Много есть сущностей и чрезмерно много демиургов, но природа третьего демиурга [Солнца]⁴⁷, который обладает трансцендентными логосами внутриматериальных форм (ἐνύλων εἰδῶν τοὺς λόγους ἐξῆρημένους) и непрерывностью причин (συνεχεῖς τὰς αἰτίας), я имею в виду последнюю [= чувственную] природу (τελευταία φύσις), в преизобилии порождающей силы спускающуюся через верхнюю область звезд до самой земли, — это и есть искомый Аттис»⁴⁸.

«**Многосветлая цепь**». Аллюзии на солнечную религию обнаруживаются и в другом фрагменте Дионисия Ареопagitа, в котором философское рассуждение составляет лишь часть образной картины, включающей, помимо прочего, литературные и мифологические мотивы. Перед тем, как перейти к рассмотрению божественных имен, автор замечает, что Троица

Причина этого в том, что Солнце, мировой ум (mens mundi) по определению физиков, исходит из себя наши души (mentes), как **искры** (scintillas), и когда оно сильнее их **воспламенит** (incenderit), то делает их способными познавать будущее (future conscias). Поэтому и сивиллы часто говорят о себе, что они **пылают** (ardere), **сжигаемые мощным пламенем** (torrente vi magna flammaram)» (пер. Ю. Кулаковского).

⁴⁷ Ср.: Юлиан, *К Царю Солнцу* 140а.

⁴⁸ Юлиан, *Гимн Матери богов* 3, 12-17 (161d – 162a) (пер. Т. Г. Сидаша). Ср.: «Герметический корпус» 12: «Солнце — это спаситель и питатель всего рода [людей]. И как умный мир, охватывая мир чувственный, наполняет и начиняет его пестротой и разнообразием видов (idéας), так Солнце, охватывая все в мире, начиняет его рождениями (γενέσεις) всех существ и укрепляет его, а когда те обессиливают и истекают (ρεοῦσάντων), принимает их в себя (ὑποδέχεται)» (пер. Л. Ю. Лукомского). Относительно термина «истекают», см.: Юлиан, *К Ираклию кинику* 16, 30-44: «Тот, кто [не усовершен] боговдохновенным и вакхическим безумием (ἐνθέου βακχείας) в отношении бога, рискует тем, что его жизнь растечется (ρῦναι) во множество, а растекшись, будет разорвана (διεσπλάσθαι), а будучи разорванной, исчезнет. Я говорю «растечется» и «будет разорвана» не в собственном смысле этих слов и не подразумеваю ни воды, ни полотнища, но эти слова следует понимать в ином смысле, как их понимали Платон, Плотин, Порфирий и демонический Ямвлих» (пер. Т. Г. Сидаша).

сама изъясняет богословам эти имена в Священном Писании либо в откровениях. Поэтому, начать нужно с вознесения себя посредством молитвы к Её лучам, ибо восхождение к Богу означает приближение к умопостигаемым светам, утвержденным окрест Него. Это молитвенное восхождение Дионисий сравнивает с взбиранием по многосветлой цепи, свешенной с вершины неба:

«Вознесем же себя посредством молитв к высочайшей общности ввысь — к божественным и благим лучам⁴⁹, как бы постоянно перехватывая обеими руками **многосветлую цепь** (πολυφώτου σειράς)⁵⁰, **свешенную** с вершины неба (ἐκ ἀκρότητας ἤρτημένης)⁵¹ и достигающую досюда; полагая, что мы стягиваем

⁴⁹ Ἡμᾶς οὖν αὐτοὺς ταῖς εὐχαῖς ἀνατείνωμεν ἐπὶ τὴν τῶν θεῶν καὶ ἀγαθῶν ἀκτίνων ὑψηλότεραν ἀνάνευσιν. Лексическая формула «возносить в молитве» присутствовала в греческом языке от Пиндара до Прокла, ср.: ПИНДАР, *Олимпийские оды* 7, 64-66: «...повелел [Зевс]... **воздеть** (ἀντείνειν) руки и положить великую клятву богов»; Он же, *Истмийские оды* 6, 41: «...воздев (ἀνατείναις) к небу необорные руки, молвил такую речь»; ЮЛИАН, *Против галилеян* 165, 14-15: «...нет человека, который, молясь, не воздевал бы руки к небу» (ἀνατείνει μὲν εἰς οὐρανὸν τὰς χεῖρας εὐχόμενος). У Прокла глагол используется в философском контексте, см.: PROCLUS, *In Tim.* 1, 213, 29 – 214, 1: «...усовершенствующие (τελεσιουργοί) [молитвы]... **возносят нас** (ἡμᾶς ἀνατείνουσι) к чинам усовершенствующих богов»; ПРОКЛ, *Платоновская теология* V, 29, 24 – 30, 1: «...души **возносятся** (ἀνατείνονται) к усовершенствующей (τελεσιουργόν) Троице... созерцают *наднебесное место* (Федр 247с 3), где сочетаются с наивысшими (ἀκροτάτοις) и неизреченными благами умопостигаемого»; Он же, *Первоосновы теологии* 100, 1-2: «Всякая **цепь** (σεῖρά) целых **возносятся** (ἀνατείνεται) к непричастуемому Началу и Причине»; Он же, *Платоновская теология* 5, 6, 10-12: «...давайте **вознесем наш ум** (ἀνατείνωμεν) к непричастуемому и божественному уму». Применительно к редкому термину ἀνάνευσις («обращенность ввысь») см. ДАМАСКИЙ, *О началах* 1, 117, 12-13: «...они тщатся уничтожить раздробленность посредством **обращенности ввысь**, к целому (τῇ πρὸς τὸ ὅλον ἀνανεύσει)». Ср. слова Дионисия Ареопагита о принимающем крещение: «ясно возвещая [его] будущее стояние в божественном свете и **обращенность ввысь** (ἀνάνευσιν)... принимая от него, ставшего единовидным, священные исповедания полного соединения с Единным» (*О церковной иерархии* II, 3, 5, 76, 18-21). Прилагательное ὑψηλότερα в подобном контексте нередко относится к существительному θεωρία или διάνοια.

⁵⁰ Ср.: ПРОКЛ, *Гимн I: К Гелиосу*, в. 32 (см. примеч. 56).

⁵¹ Относительно свешенной сверху цепи см. PROCLUS, *In Tim.* 1, 210, 1-26: «...симпатию в отношении тех или иных [божественных] сил производил [в вышедших] не что иное, как то, что они получили в удел от природы символы, усваивающие их той или иной цепи богов. Поскольку природа, будучи “свешенной сверху” (ἄνωθεν ἐξηρτημένη) от самих богов, распределяется по чинам богов, она вложила в сами тела синфемы их усвоенности богам (в одни тела — синфемы

ее к себе, на деле же не ее, присутствующую и вверху и внизу, сводя вниз, но сами будучи возводимы (ἀνηγόμεθα) к более высоким блистаниям **многосветлых лучей** (ὕψηλότερας τῶν πολυφῶτων ἀκτίνων μαρμαρυγᾶς)⁵²... Почему и подобает всякое дело, а особенно богословие, начинать молитвой, — не для того, чтобы присутствующую везде и нигде Силу привлечь к себе, но чтобы посредством воспоминаний о Божественном (θείας μνήμας) и призываний Его **отдать себя Ей в руки** (ἐχειρίζοντας) и соединиться с Ней»⁵³.

Поднимаясь в молитве, соединяющей с Богом посредством воспоминаний о Нем и призываний Его, ум отдается в руки Божества и подчиняется Его возводящей силе, воспаряя от одного света к другому, все более яркому⁵⁴.

Ареопагит называет умопостигаемые лучи «многосветлыми» (т. е. «яркими») и сравнивает со свешенной с неба до земли «многосветлой

Солнца, в другие — синфемы Луны, а в иные — синфемы какого-либо другого бога), и она обращает (ἐπιστρέφει) эти тела к богам (одни — к богам вообще, другие — к тому или иному богу), приводя свои порождения к совершенству сообразно тому или иному отличительному свойству богов.

⁵² Ср.: ЦИ II, 2, 3 (74, 12-14): «Благодать божественного блаженства всегда одинаково и так же обладает благодетельными лучами (ἀγαθοεργετίας ἀκτῖνας) свойственного Ей света и щедро простирает их во все мыслительные взоры»; 75, 1-3: «Божественный свет... благодетельно (ἀγαθοεργικῶς) и вечно **простёрт** для мыслительных взоров (ταῖς νοεραῖς ὄψεσι) и может быть воспринят ими (ἔνεστί αὐταῖς ἀντιλαβέσθαι) как **присутствующий** (παρόντος) и всегда в высшей степени готовый к приличествующему Богу раздаянию (μετάδοσιν) свойственного Ему». Там же (74, 15-19) сказано, что умопостигаемый свет присутствует (παρόντος) у мыслительных сущностей [= людей] и не отступает от них, сияя им. Таким образом, свойством умопостигаемого света, как и «многосветлой цепи», является «всегда и везде присутствие».

⁵³ БИ III, 1 (138, 13 – 139, 16). Ср.: Ямвлих, *О таинствах* V, 26, 26-41: «Длительное пребывание в молитвах питает наш ум, многократно усиливает восприимчивость нашей души к богам, открывает людям божественное, **приучает к блистаниям света** (τοῦ φωτός μαρμαρυγᾶς), понемногу совершенствует наши способности для соприкосновения с богами до тех пор пока не возведет нас до самой вершины, и постепенно тянет вверх навыки нашего мышления и наделяет нас [такowymi] богов».

⁵⁴ Ср.: о таинстве «просвещения» в ЦИ 2, 2 (73, 7-10): «...от выхождения ко вторичному [священноначальник] вновь **простирается к созерцанию** (ἐπὶ τὴν ἀνατείνεται θεωρίαν) первичного... **переходит от божественного к божественному**, всегда движимый (ἀπὸ θεῶν εἰς θεῖα προσεχῶς καὶ ἀεὶ μεταταττόμενος) богоначальным Духом».

⁵⁵ Ср.: НИ 15, 8 (57, 15): «...к щедрому и многосветлому лучу богоначального солнцелучения» (πρὸς τὴν ἄφθονον καὶ πολυφῶτον ἀκτῖνα τῆς θεαρχικῆς ἡλιοβολίας).

цепью»⁵⁶. У этого сравнения имеется несколько планов. В мифологическом и культурном плане это аллюзия на *Илиаду* Гомера и цепь, спущенную Зевсом с неба. В плане философском «цепь» есть устойчивый технический термин Прокла, обозначающий связь всего бытия сверху донизу⁵⁷. В религиозном плане у того же Прокла «цепью» именуется вертикальный ряд сущих, подчиненных тому или иному богу. Наконец, упоминание о «возведении» и лучах отсылает к соляным культам с их учением о нисхождении душ в становление и их восхождении после смерти тела по солнечным лучам, а также таким, испытавшим их влияние текстам, как «Герметический корпус» и *Халдейские оракулы*.

Важно, однако, что соляная образность служит облачением для философского (неоплатонического) в своей основе рассуждения, и что свет, о котором идет речь, — умопостигаем. Это подтверждается еще одним случаем использования лексической связки «возносить / обращенность» (ἀνατείνειν / ἀνάευσιν) в том же контексте возведения ума ко все более яркому умопостигаемому свету:

«...умопостигаемый свет... сначала дает [душам] умеренное сияние (αἴγλη), а затем тем, кто уже отведал света и стремится к большему, открывает себя больше и сияет с избытком... и все-

⁵⁶ Редкому прилагательному «многосветлый» (πολύφωτος), отнесенному Дионисием к лучистой цепи, у Прокла в *Гимне Солнцу* соответствует еще более редкое «многоблещущий» (πολυφειγής), а в других гимнах нередки другие прилагательные с префиксом πολυ-, например: «многоименная цепь» и «многознающая Афина». Ср.: ПРОКЛ, *Гимн 1: К Гелиосу*, v. 32: «...многоблещущий чертог высочайшего отца (ὕψιτενοῦς πατρὸς πολυφειγέος αὐλής)»; Он же, *Гимн 2: К Афродите*, v. 1-2: «Мы гимнословим многоименную цепь (ὁμνέομεν σεῖρην πολυώνυμον) Пеннорожденной, источник великий и царственный»; Он же, *Гимн 7: К многомудрой (πολύμητιν) Афине*, v. 1-2: «Внемли мне... происходящая от высочайшей цепи» (ἐκτροφοροῦσα καὶ ἀκροτάτης ἀπὸ σεῖρης).

⁵⁷ Гомеровская «неразрывная золотая цепь» (δασμόν χρυσοῦν ἄρρηκτον), спущенная Зевсом с неба (*Илиада* VIII, 19; XV, 19-20) трансформировалась в последующей философии в символ непрерывности бытия от высшего начала до самого низшего. Ср. PROCLUS, *In Tim.* I, 225, 6 (ДИЕНЛ): «...цепь, именуемая Зевесовой»; Там же, I, 314, 18-19: «...слова золотая цепь суть гомеровское именование для **чинов** внутрикосмических богов»; Там же, I, 170, 23-24: «...едина и вся цепь Афины, идущая сверху вниз вплоть до самых последних сущих и берущая начало от сверхнебесных порядков», а также IDEM, *In Tim.* I, 262, 16-25; 314, 13-19; II, 24, 23-31; 112, 3-6; МАКРОБИЙ, *Комментарий на 'Сон Сципиона'* I, 14, 15: «От высшего бога до последнего осадка вещей [тянется], единая, сцепленная соединяющимися звеньями (mutuis se vinculis teligans) и нигде не прерывающаяся связь. Это и есть золотая цепь (catena aurea) Гомера, которую, как напоминает Поэт, бог приказал свесить с неба на землю» (пер. М. С. ПЕТРОВОЙ).

гда **возводит** их все дальше сообразно их способности к **обращению вверх**» (*ἀνατείνειν αὐτὰς ἐπὶ τὰ πρόσω κατὰ τὴν σφῶν εἰς ἀνάνευσιν ἀναλογίαν*)»⁵⁸.

ΑΚΤΙΣ ΑΝΑΓΩΓΟΣ. Мотив возводящих к Блугу лучей и метафизика света вообще — это одна из доминант «Ареопагитского корпуса». Укажем лишь на особенности обращения Дионисия к символизму «лучей». Лучи пронизывают ареопагитскую вселенную сверху донизу. Они исходят от Бога, пронизывают ангельское и человеческое священноначалие и, наконец, возводят души и умы обратно к Богу⁵⁹.

Когда Дионисий говорит, что ангелы, подобно орлам, могут прямо и безбоязненно устремлять взоры «к щедрому и многосветлому лучу Богоначального солнцелучения» (*πρὸς τὴν ἄφθονον καὶ πολύφωτον ἀκτίνα τῆς θεαρχικῆς ἡλιοβολίας*)⁶⁰, Богоначалие и видимое Солнце практически отождествляются в образном плане.

Образ Блага, распространяющего свои лучи, встречается у Дионисия и в трактате *О церковной иерархии*. Автор вводит метафизику света в рассуждении о таинстве крещения, которое вслед за отцами Церкви он рассматривает как таинство **просвещения** (*μυστήριον φωτισματος*)⁶¹. Описывая священнодействия обряда, Дионисий призывает укрыть их от взора непосвященных, поскольку «небезопасно вперяться (*ἀντολεῖν*) немощными зрачками в порождаемые Солнцем блистания (*ἡλιοτεύκτους αὐγαῖς*)»⁶². Таким образом, в отличие от ангелов, люди должны постепенно приучаться к божественным блистаниям, переходя от ослабленных ко все более ярким⁶³.

⁵⁸ БИ IV, 5 (149, 16-20). См.: LOSSKY V., “La notion des ‘Analogies’ chez Denys le Pseudo-Aréopagite”, *Archives d’histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* 5 (1931), p. 279-309 (см.: Лосский В. Н. «Понятие “аналогий” у псевдо-Дионисия Ареопагита», пер. М. Ю. РЕУТИНА, *Богословские труды* 42 (2009), с. 110-136).

⁵⁹ Например, в трактате *О небесной иерархии* говорится о «Богоначальном луче» (*θεαρχικὴν ἀκτίνα* — I, 2, 8, 11), священноначальники «приемлют луч Светоначалия и Богоначалия» (*ἀρχιφώτου καὶ θεαρχικῆς ἀκτίνας* — III, 2, 18, 3), чтобы передать его низестоящим чинам, а ангелы возводят их к «лучам Богоначалия».

⁶⁰ НИ 15, 8 (57, 15).

⁶¹ Ср.: Юстин Мученик, 1 *Апология* 61, 12, 1: «...эта купель называется просвещением (*φωτισμός*), потому что просвещаются умом (*φωτισομένον τὴν διάνοιαν*) те, которые познают это». Ср. концепцию теургического «осияния» (*ἐλλαμψις*) у Ямвлиха в *О таинствах* I, 12, 5: *ἡ διὰ τῶν κλήσεων ἐλλαμψις*; II, 2, 22: *τὴν ἀπ’ αὐτῶν ἐνδιδόμενην φωτὸς ἐλλαμψιν*; III, 14, 47: *εἰς τὴν τῆς αὐγῆς ἐλλαμψιν*. Благодаря озарению адепт возводился к Богу, III, 31, 69: *πρὸς τὸ νοητὸν πῦρ ἄνοδος*.

⁶² ЦИ II, 1 (68, 14-16).

⁶³ Относительно того, что божественные видения превышают природные человеческие способности, так что нужна помощь ангелов, чтобы сделать эти видения переносимыми см.: Ямвлих, *О таинствах* II, 8, 1 (86): «Боги сияют светом такой

Свет понимается им как исключительно умопостигаемый поток Блага. При этом, как и в *Небесной иерархии* само Благо отчасти принимает на себя свойства видимого Солнца и источает умопостигаемые «благодеятельные лучи»:

«Итак, мы говорим, что существует **Благодать** божественного блаженства, всегда одинаково и так же обладающая благодеятельными **лучами** (*ἀγαθοεργετίας ἀκτίνας*) свойственного Ей света и щедро простирающая (*ἀπλοῦσα*) их во все мыслительные взоры»⁶⁴.

То, каким образом Дионисий представляет здесь умопостигаемый свет Блага, схоже с приведенным выше описанием всеприсутствия света Троицы, изображенного в виде «многосветлой цепи». Как свет Троицы присутствует везде, так и умопостигаемый свет Блага присутствует у «мыслительных сущностей», т. е. у тварных умов:

«Божественный свет... благодетельно и вечно **протёрт** для мыслительных взоров (*νοεραῖς ὄψεσι*) и может быть воспринят ими как **присутствующий** (*παρόντος*) и всегда в **высшей степени готовый** (*ἐτοιμότητος*) к приличествующему Богу раздаянию свойственного Ему»⁶⁵.

Образом блистающего Блага, становится у Ареопагита не только Солнце, но и священноначальник, который, как глава священной иерархии, принимает на себя функции проводника и раздателя умопостигаемых даров:

«Божественный священноначальник, формируя сообразно этому⁶⁶ свое подражание, щедро простирает (*ἀπλών*) на всех свето-

тонкости, что его не могут вынести телесные глаза, но люди испытывают подобное рыбам, выгашенным из мутной и вязкой влаги на тонкий и прозрачный воздух. Ибо и люди, созерцающие божественный огонь, будучи не в состоянии дышать им по причине его тонкости, бессильны оказаться видящими и отрезаны от родственного духа. Архангелы сияют сами по себе невыносимой для дыхания чистотой, которая, однако, не столь же невыносима, как принадлежащая лучшим. Присутствие ангелов создает переносимое смешение с воздухом, так что оно может уже прийти в соприкосновение с теургами».

⁶⁴ ЦИ II, 2, 3 (74, 12-14).

⁶⁵ ЦИ II, 2, 3 (75, 1-3), а также см.: 74, 15-19.

⁶⁶ Сообразно описанному Дионисием чуть выше раздаянию умопостигаемого света от Блага, когда мера просвещения сообразна степени совершенства реципиента, коррелирующей с его местом в иерархии мыслительных существ (т. е. в церковной иерархии).

образные блистания (αὐγὰς) своего боговдохновенного учительства, в высшей степени готовый (ἐτοιότατος) богоподражательно просветить приходящего [ко крещению] ...но всегда боговдохновенно своим световодительством (φωταγωγαίαις) священноначально, в благочинии и порядке света приходящим [ко крещению] соответственно соразмерности (ἀναλογία τῆς οὐμετρίας) каждого [из них] со священным»⁶⁷.

Как Благо простирает свои лучи, так священноначальник «простирает» блистания и свет учительства; как божественный Свет «в высшей степени готов» к раздаянию, так священноначальник «в высшей степени готов» (ἐτοιότατος) к просвещению крещаемых; как Свет воспринимается каждым сообразно мере его пригодности к восприятию, так священноначальник «световодительствует» и светит соразмерно способностям приходящих к крещению.

Приходящий к крещению начинает с «обращённости ввысь» (ἀνάνευσως) к Свету и завершает свой путь к совершенному соединению с Богом и причастию Ему достижением богоначальной Вершины (ἀκρότητα θεαρχικῆν). Божественное Блаженство принимает Себе в причастие (μετουσίαν) возведенный таким образом ум и передает ему свой свет, как некий знак для Себя (τινὸς αὐτῷ σημείου), делая совершенным его приобщение к Богу и возвещая его будущее стояние в божественном свете и «обращенность ввысь» (ἀνάνευσιν).

Таким образом, метафизика света, впитавшая философские, религиозные, мифологические и пр. элементы предшествующих традиций, обретает у Ареопагита новое качество, становясь христианской метафизикой света, которая даст плоды уже в следующую эпоху⁶⁸.

⁶⁷ Ibid. 75, 3-9.

⁶⁸ На латинском Западе метафизика света «Ареопагитского корпуса» через Иоанна Скотта (fl. 850–877 гг.) повлияла на эстетику аббата Сюжера (1088–1151 гг.). См.: SUGERIUS DE SANCTO DIONYSIO, *Liber de rebus in administratione sua gestis*, PL 186. 1211 – 1240; IDEM, *Libellus de consecratione ecclesiae*, PL 186. 1239 – 1254. Об этом см.: *Abbot Suger on the Abbey Church of St Denis and Its Art Treasures*, edited, translated and annotated by Erwin PANOFSKY (Princeton, 1946); ПАНОФСКИЙ, Эрвин, *Аббат Сюжер и аббатство Сен-Дени*, пер. А. Н. ПАНАСЬЕВА, в: *Богословие в культуре Средневековья* (Киев, 1992). Впрочем, выводы Панофски ставятся под сомнение в работе: KIDSON, Peter, "Panofsky, Suger and St Denis", *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 50 (1987), p. 1-17. Сам Иоанн Скотт цитирует посвященный Солнцу отрывок из БИ в *Перифьюсеон*, а в другом месте трактата дает его парафраз: цитату из БИ 5, 8-9 (187, 17 – 188, 10 [SUCHLA]) см. в Р II, 3265 – 3280 (JEAUNEAU, CCCM 162 = PL 122, 618C), парафраз см. в Р III, 2509 – 2515 (JEAUNEAU, CCCM 163 = PL 122, 680AB). Применительно к воспроизведению солярных отрывков из «Ареопагитского корпуса» в Византии можно указать на цитирование рас-

СОКРАЩЕНИЯ

CCCM	— Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis.
CCSG	— Corpus Christianorum Series Graeca.
PL	— Patrologiae Cursus Completus. Series Latina, ed. J.-P. Migne (P., 1844–1865), t. 1 – 221.
PG	— Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca, ed. J.-P. Migne (P., 1857–1866), t. 1 – 161.
TLG	— Thesaurus Linguae Graecae. A Digital Library of Greek Literature.
P	— <i>Iohannis Scotti seu Eriugena Periphyseon libri quinque.</i>
БИ	— ДИОНИСИЙ АРЕОПАГИТ, <i>О божественных именах.</i>
НИ	— ДИОНИСИЙ АРЕОПАГИТ, <i>О небесной иерархии.</i>
ЦИ	— ДИОНИСИЙ АРЕОПАГИТ, <i>О церковной иерархии.</i>
ТБ	— ДИОНИСИЙ АРЕОПАГИТ, <i>Таинственное богословие.</i>
П	— ДИОНИСИЙ АРЕОПАГИТ, <i>Письма.</i>
<i>In Tim.</i>	— <i>Procli Diadochi in Platonis Timaeum commentaria.</i>

БИБЛИОГРАФИЯ

ИЗДАНИЯ ОРИГИНАЛЬНЫХ ТЕКСТОВ, ИХ ПЕРЕВОДЫ

АММИАН МАРЦЕЛЛИН

AMMIANUS MARCELLINUS with an English Translation by John C. Rolfe, 3 vols. (Cambridge, MS: Harvard University Press, 1935).

АММИАН МАРЦЕЛИН, *Римская история*, пер. Ю. Кулаковского, ред. Л. Ю. Лукомского (СПб.: Алетейя, 1994).

АРИСТОТЕЛЬ

Aristotle's Metaphysics, ed. W. D. Ross, 2 vols. (Oxford: Clarendon Press, 1924).

АРИСТОТЕЛЬ, *Метафизика*, пер. М. В. Кубицкого, ред. В. Ф. Асмуса, в: Аристотель, *Собрание сочинений в четырех томах* (М.: Мысль, 1976–1984), т. 1.

Aristotle's Physics, ed. W. D. Ross (Oxford: Clarendon Press, 1955).

суждения о «многосветлой цепи» (БИ 3, 1, 138, 13 – 139, 6) Григорием Акиндином (ок. 1300–1348 гг.), см. его *Refutatio magna* [TLG 3192.003] III, 42, 29–37, in: *Gregorii Acindyni Refutationes duae operis Gregorii Palamae cui titulus dialogus inter orthodoxum et Barlaamitam*, ed. Juan Nadal Cañellas, CCSG 31 (Turnhout: Brepols, 1995). Об Акиндине см.: Гаген С. Я., «Григорий Акиндин», *Православная энциклопедия*, т. 12 (М., 2006), с. 662–667.

АРИСТОТЕЛЬ, *Физика*, пер. В. П. КАРПОВА, в: АРИСТОТЕЛЬ, *Собрание сочинений в четырех томах* (М.: Мысль, 1976–1984), т. 3.

ARISTOTE, *De la génération et de la corruption*, ed. C. MUGLER (P.: Les Belles Lettres, 1966).

АРИСТОТЕЛЬ, *О возникновении и уничтожении*, пер. Т. А. МИЛЛЕР, в: АРИСТОТЕЛЬ, *Собрание сочинений в четырех томах* (М.: Мысль, 1976–1984), т. 3.

ГЕРМЕТИЧЕСКИЙ КОРПУС

Corpus Hermeticum, ed. A. D. NOCK, A.-J. FESTUGIÈRE, vol. 1 – 2 (P.: Les Belles Lettres, 1945).

Высокий герметизм, пер. с древнегреч. и лат. Л. Ю. ЛУКОМСКОГО (СПб.: Азбука; Петербургское Востоковедение, 2001).

ГИЕРОКЛ

HIEROCLES, *In aureum carmen*, ed. F. G. KÖHLER, *Hieroclis in aureum Pythagoreorum carmen commentarius* (Stuttgart, 1974). — TLG.

Пифагорейские Золотые стихи с комментарием Гиерокла, пер. с древнегреч. И. Ю. ПЕТЕР (М.: Алетея, Новый Акрополь, 2000).

ГОМЕР

Homeri Ilias, ed. T. W. ALLEN, vols. 2 & 3 (Oxford: Clarendon Press, 1931).

ГОМЕР, *Илиада*, пер. Н. И. ГНЕДИЧА (Л.: Наука, 1990).

ГРИГОРИЙ АКИНДИН

Gregorii Acindyni Refutationes duae operis Gregorii Palamae cui titulus dialogus inter orthodoxum et Barlaamitam, ed. Juan Nadal CAÑELLAS, CCSG 31 (Turnhout: Brepols, 1995). — TLG 3192.003.

ДАМАСКИЙ

Damascii successoris dubitationes et solutiones, ed. C. É. RUELLE, vol. 1 (P.: Klincksieck, 1889).

ДАМАСКИЙ ДИАДОХ, *О первых началах*, пер. с древнегреч. и указатель Л. Ю. ЛУКОМСКОГО (СПб.: РХГИ, 2000).

DAMASCIUS, *In Phaedonem* (versio 1), ed. L. G. WESTERINK, *The Greek commentaries on Plato's Phaedo*, vol. 2 (Amsterdam: North-Holland, 1977).

ДИОНИСИЙ АРЕОПАГИТ

ДИОНИСИЙ АРЕОПАГИТ, *О божественных именах. О мистическом богословии*, пер. с греч. Г. М. ПРОХОРОВА (СПб.: Глаголь, 1994).

ДИОНИСИЙ АРЕОПАГИТ, *О небесной иерархии*, пер. с древнегреч. М. Г. ЕРМАКОВОЙ, под ред. А. И. ЗАЙЦЕВА (СПб.: Глаголь, РХГИ, Университетская книга, 1997).

ДИОНИСИЙ АРЕОПАГИТ, *О церковной иерархии. Послания*, пер. с греч. Г. М. ПРОХОРОВА, под ред. В. М. ЛУРЬЕ (СПб.: Алетея, 2001).

ИОАНН СКОТТ (ЭРИУГЕНА)

Iohannis Scotti seu Eriugena Periphyseon, libri I – V, ed. Édouard JEAUNEAU (Turnhout: Brepols, 1996–2002), CCCM 161 – 165.

МАКРОБИЙ

Ambrosii Theodosii Macrobiani Saturnalia, ed. James WILLIS (Leipzig: Teubner, 1963).

Ambrosii Theodosii Macrobiani Commentarii in Somnium Scipionis, ed. James WILLIS (Leipzig: Teubner, 1963).

МАКРОБИЙ, *Комментарий на ‘Сон Сципиона’*, кн. I, гл 1 – 4; 8 – 14; 17; кн. II, гл. 12 – 13; 17, пер. с латинского М. С. ПЕТРОВОЙ, в: ПЕТРОВА М. С., *Макробий Феодосий и представления о душе и о мироздании в Поздней Античности* (М.: Кругъ, 2007).

МЕНАНДР ЛАОДИКИЙСКИЙ

Menandri Rhetoris Commentarius de encomiis, MENANDER RHETOR, *A Commentary*, ed. D. A. RUSSELL, N. G. WILSON (Oxford: Clarendon Press, 1981).

ПИНДАР

PINDAR, *The Olympian and Pythian Odes*, ed. C. A. FENNELL (Cambridge: At the University Press, 1879).

PINDAR, *The Nemean and Isthmian Odes*, ed. C. A. FENNELL (Cambridge: At the University Press, 1883).

ПИНДАР ВАКХИЛИД, *Оды. Фрагменты*, пер. М. Л. ГАСПАРОВА (М.: Наука, 1980).

ПЛАТОН

Platonis Opera, ed. John BURNET (Oxford: Clarendon Press, 1900–1907), vol. 1 – 5.

ПЛАТОН, *Федр*, пер. А. Н. ЕГУНОВА, в: ПЛАТОН, *Собрание сочинений в четырех томах* (М.: Мысль, 1990–1994), т. 2.

ПЛАТОН, *Тимей*, пер. С. С. АВЕРИНЦЕВА, в: ПЛАТОН, *Собрание сочинений в четырех томах* (М.: Мысль, 1990–1994), т. 3.

ПЛАТОН, *Государство*, пер. А. Н. ЕГУНОВА, в: ПЛАТОН, *Собрание сочинений в четырех томах* (М.: Мысль, 1990–1994), т. 3.

ПЛИНИЙ

PLINY, *Natural History*, ed. H. RACKHAM (Cambridge, MS: Harvard University Press, 1938–1962), vols. 1 – 10.

ПЛОТИН

Plotini Opera, ed. P. HENRY, H.-R. SCHWYZER (Leiden: Brill, 1951–1973), vols. 1 – 3.

ПЛОТИН, *Энеады*, пер. с древнегреч. Т. Г. СИДАША, Р. В. СВЕТЛОВА (СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2004–2005), т. 1 – 6.

ПРОКЛ

Procli hymni, ed. E. VOGT (Wiesbaden: Harrassowitz, 1957).

ПРОКЛ, *Гимны*, пер. О. В. СМЫКИ, в: *Античные гимны*, под ред. А. А. ТАХО-ГОДИ (М.: Изд-во МГУ, 1988).

PROCLUS, *Théologie platonicienne*, ed. H. D. SAFFREY, L. G. WESTERINK (P.: Les Belles Lettres, 1968–1997), vols. 1 – 6.

ПРОКЛ, *Платоновская теология*, пер. с древнегреч. Л. Ю. ЛУКОМСКОГО (СПб.: РХГИ; Летний сад, 2001).

PROCLUS, *Ex Chaldaeorum philosophia*, in: *Analecta sacra et classica Spicilegio Solesmensi parata*, ed. J. В. PITRA (Roma, 1888).

Procli Diadochi in Platonis Timaeum commentaria, ed. E. DIEHL (Leipzig, 1903–1906), vols. 1 – 3.

СЕПТУАГИНТА

Septuaginta, ed. A. RAHLFS, 9th edn. (Stuttgart: Württembergische Bibelanstalt, 1935; repr. 1971), 2 vols.

Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета в русском переводе с приложениями (Брюссель: Изд-во «Жизнь с Богом», 1973; репринт 1988).

СУГЕРИЙ, АББАТ СЕН-ДЕНИ

SUGERIUS DE SANCTO DIONYSIO, *Libellus de consecratione ecclesiae*, PL 186. 1239 – 1254.

SUGERIUS DE SANCTO DIONYSIO, *Liber de rebus in administratione sua gestis*, PL 186. 1211 – 1240.

Abbot Suger on the Abbey Church of St Denis and Its Art Treasures, edited, translated and annotated by Erwin PANOFKY (Princeton, 1946).

ХАЛДЕЙСКИЕ ОРАКУЛЫ

Oracles chaldaïques, ed. par É. DES PLACES (P.: Les Belles Lettres, 1971).

Халдейские оракулы, пер. и комм. А. П. БОЛЬШАКОВА, в: *Древний Восток и античный мир. Труды кафедры истории древнего мира Исторического факультета МГУ 4* (2001), с. 140-157.

ЦИЦЕРОН

M. Tulli Ciceronis Somnium Scipionis. Excerptum Ex Libro VI De Re Publica, ed. R. C. MONTANARI, in: MONTANARI R. C., *Tradizione medievale ed edizione critica del 'Somnium Scipionis'* (Firenze: SISMEL, 2002).

ЦИЦЕРОН, *Сон Сципиона* [= *О государстве VI*], пер. В. О. ГОРЕНШТЕЙНА, в: *ЦИЦЕРОН, Диалоги: О государстве. О законах* (М.: Ладомир – Наука, 1994).

ЮЛИАН

The Works of the Emperor Julian with an English Translation by W. C. WRIGHT (Cambridge, MS: Harvard University Press, 1913–1923), vols. 1 – 3 [Loeb Classical Library № 13, 29, 157].

ИМПЕРАТОР ЮЛИАН, *Сочинения*, пер. с древнегреч. Т. Г. СИДАША (СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2007).

ЮСТИН, МУЧЕНИК

Die ältesten Apologeten, Hrsg. E. J. GOODSPEED (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1915).

Св. ИУСТИН, ФИЛОСОФ И МУЧЕНИК, *Творения*, пер. П. ПРЕОБРАЖЕНСКОГО (М., 1864; 2-е изд., М., 1892).

ЯМВЛИХ

JAMBLIQUE, *Les mystères d'Égypte*, ed. É. DES PLACES (P.: Les Belles Lettres, 1966).

ЯМВЛИХ, *О египетских мистериях*, пер. с древнегреч. Л. Ю. ЛУКОМСКОГО (М.: Изд-во АО «Х.Г.С.», 1995).

ЯМВЛИХ, *О египетских мистериях*, пер. с древнегреч. И. Ю. МЕЛЬНИКОВОЙ (М.: Алетея, 2004).

ИССЛЕДОВАНИЯ

CUMONT, Franz, *Études Syriennes* (P., 1917).

KIDSON, Peter, "Panofsky, Suger and St Denis", *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 50 (1987), p. 1-17.

LEWY, Hans, *Chaldaean Oracles and Theurgy. Mysticism Magic and Platonism in the Later Roman Empire*, nouvelle édition par Michel TARDIEU [Études Augustiniennes] (P., 1978).

LOSSKY, V. "La notion des 'Analogies' chez Denys le Pseudo-Aréopagite", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* 5 (1931), см. также: ЛОССКИЙ В. Н.

MURNANE, William J., *Texts from the Amarna Period in Egypt*, ed. by Edmund S. MELTZER (Atlanta, Georgia: Scholars Press, 1995).

REDFORD, Donald B., *Akhenaten: The Heretic King* (Princeton University Press, 1984).

ГАГЕН С. Я., «Григорий Акиндин», *Православная энциклопедия*, т. 12 (М., 2006), с. 662-667.

ЗАВЬЯЛОВА В. П., «Гимн как жанр», в: *Каллимах и его гимны* (М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2009).

ЛОССКИЙ В. Н., «Понятий "аналогий" у псевдо-Дионисия Ареопагита», пер. М. Ю. РЕУТИНА, *Богословские труды* 42 (2009), с. 110-136.

ПАНОФСКИЙ, Эрвин, «Аббат Сюжер и аббатство Сен-Дени», пер. А. Н. ПАНАСЬЕВА, в: *Богословие в культуре Средневековья* (Киев, 1992).

В. В. ПЕТРОВ

СИМВОЛ И СВЯЩЕННОДЕЙСТВИЕ В ПОЗДНЕМ НЕОПЛАТОНИЗМЕ И В «АРЕОПАГИТСКОМ КОРПУСЕ»

Целью настоящей статьи является исследование ареопагитского богословия символа с акцентом на его источниках. Это с необходимостью очерчивает круг рассматриваемых текстов, поскольку до АК¹ метафизика символа в её связи с обрядовой практикой разрабатывалась только в неоплатонизме — в первую очередь у Ямвлиха и затем у Юлиана и Прокла, особенно в тех сочинениях, где речь шла о теургическом священнодействии. Таким образом, оставаясь в рамках выбранной темы, мы сосредоточимся на тех моментах в учении ДА, которые зависят от неоплатонизма. Воззрения автора АК в этой части представляют собой сознательный синтез доктрин неоплатонизма и христианского богословия. Как будет показано ниже, ДА во многом понимает движущие силы христианского богослужения по аналогии со «священным искусством» неоплатоников.

Обряд как последовательность символов. Метафизика символа чрезвычайно развита у ДА. Автор настойчиво представляет литургические обряды как последовательность чувственно воспринимаемых символов, являющихся отражением и изображением более высоких — истинных и духовных — реалий.

Например, применительно к таинству Крещения ДА пишет: «Рассмотрим божественные символы Богорождения»². Обряд Крещения можно

¹ В работе приняты следующие сокращения: АК — Ареопагитский корпус; ДА — Дионисий Ареопагит; ЕН — *De ecclesiastica hierarchia*; СН — *De coelestia hierarchia*; ДН — *De Divinis nominibus*. «Ареопагитский корпус» цитируется в переводе, выполненном под редакцией Г. М. Прохорова, Юлиан — в пер. Т. Г. Сидаша, Ямвлих — в пер. И. Ю. Мельниковой. В большинстве случаев в переводы внесены изменения и исправления, которые не оговариваются. Все прочие переводы принадлежат нам.

² АРЕОП., ЕН. 2, 1 (PG 3, 392B); относительно синаксиса и освящения мира ср.: «усовершенное посредством причастностей к другим иерархическим символам происходит из его [таинства синаксиса] богоначальных и усовершенствующих даров» (*Ibid.* 3, 1, 424C); «сообразно священным образом рассматрив по порядку его [таин-

созерцать в его чувственной явленности, но совершенные узревают также их умопостижимый смысл:

«Мы же, посредством священных возведений подняв взор к началам совершаемых [обрядов], в них священно посвященные, познаём, каких черт отпечатлениями они являются и чего неявного — образами. Ибо... чувственное является священным отображением умопостижимого, руководством и путем к нему, а умопостижимое — началом и знанием того в священноначалии, что воспринимается чувством»³.

Сходным образом ДА предлагает два уровня восприятия таинства Синаксиса (Евхаристии). Низшие чины «нашей иерархии» способны воспринимать лишь внешнюю сторону символов⁴, а потому их удаляют до причастия. Более высокое умозрение предполагает прохождение от образов к истине архетипов⁵.

Охранительная функция символов. Символы, о которых говорится применительно к священнодействию, выполняют различные функции. Преобладающей является охранительная функция⁶. В целом она соответствует и Платону⁷, и Евангелиям⁸. В этой связи ДА сравнивает использование образов и символов в священнодействии с наличием в храмах завес (παράτετασματα) — тема, характерная для аллегорического богословия александрийской традиции (ср. толкования храмовой символики у Филона, Иосифа Флавия и Климента Александрийского). Согласно ДА, символы-завесы скрывают божественные таинства от непосвященных / несовершенных, ибо те недостойны приблизиться к сокровенному знанию⁹. Кроме того, символы предохраняют неокрепший взор еще только совершенствующихся от попаления божественной истиной¹⁰.

ства освящения мира] части, мы таким путем, посредством иерархических созерцаний, будем возведены через части к его Единому» (4, 1, 472С).

³ *Ibid.* 2, 3, 2 (397С).

⁴ *Ibid.* 3, 2 (428А).

⁵ *Ibid.* 3, 3, 2 (428С).

⁶ Охранительная и возводящая (анагогическая) функции символов подробно рассмотрены в работе: ROREM P., *Biblical and Liturgical Symbols within the Pseudo-Dionysian Synthesis* (Toronto, 1984).

⁷ PLATO, *Tim.* 28с 3-5: «Конечно, творца и родителя этой Вселенной нелегко отыскать, а если мы его и найдем, о нем нельзя будет всем рассказывать».

⁸ Лк 8:9-10: «Вам дано познать тайны (μυστήρια) Царства Божия, а прочим в притчах, чтобы они видя не видели и слыша не поняли». Ср. Мк 4:11.

⁹ Ср. *Areop.* ЕН. 1, 1, 4 (376С): «Ибо не каждый священен и знание это не у всех (1 Кор 8:7), как говорит Писание».

¹⁰ *Ibid.* 2, 1 (392ВС).

Неподобные символы. Параллели с трактовкой мифа и символа у Юлиана. Применительно к символам в их охранительной функции у ДА можно выделить до сих пор не отмеченную исследователями линию толкования, зависящую не только от Ямвлиха, но и от Юлиана и в целом восходящую не к александрийской, но к «неопифагорейской» традиции. То, каким образом Ямвлих описывает особенности письменного стиля пифагорейцев, в полной мере приложимо к стилю самого ДА:

«Свои... сочинения... они писали не общеупотребительным, простонародным и привычным для всех прочих людей языком; они не делали их понятными для неподготовленных слушателей и не стремились сделать высказываемое доступным»¹¹.

Подобно александрийской, «пифагорейская» традиция учит, что эзотерическое учение недопустимо разглашать вовне, а потому его следует укрывать под покровом символов. Важной особенностью «неопифагорейского» подхода является то, что скрывающие истину символы полагаются «неподобными», т. е. кардинально отличающимися от истины, которую призваны скрыть. В богословии такие символы представляют Бога в низменных формах, заведомо не соответствующих величию божества. Таким образом, для непосвященных сокровенная доктрина выглядит нелепо и парадоксально. Теоретическое обоснование пригодности неподобных символов было дано в неоплатонизме и явилось результатом длительной полемики относительно допустимости использования мифов в философии. Приведем слова Ямвлиха:

«Согласно неразглашению, установленному для них в качестве закона Пифагором, [его последователи] занимались божественными таинствами неведомым для непосвященных (ἀτελέστοις) образом и с помощью символов защищали от чужих свои рассуждения и сочинения. И если кто-нибудь, взяв эти символы, не развернет их и не объяснит без насмешек, то говоримое ими покажется слушателям смешным и пустым, полным вздора и пустословия (γελοῖα καὶ γραῶδη, λήρου μυστὰ καὶ ἀδολεσχίας). Напротив, если эти символы будут должным образом развернуты соответственно их стилю, они станут для большинства не темными, но ясными и прозрачными»¹².

Юлиан, который следует здесь Ямвлиху¹³, говорит о том же:

¹¹ IAMBVL., *De vita Pythagorica* XXIII 104. 9-15.

¹² *Ibid.* 104. 16 – 105. 6.

¹³ Юлиан сам говорит об этом (*Ad Heraclium cynicum* 12, 8 [217bc]).

«Древние всегда искали причины сущего... найдя же, защищали невероятными мифами (μύθοις παραδόξοις), чтобы благодаря этой невероятности и нелепости (ἀλεμφαίνοντος) была очевидна [их] вымышленность (τὸ πλάσμα) и мы обратились бы к поиску истины. Простым людям (ἰδιώταις), я полагаю, достаточно и неразумного [мифа], который учит их только при помощи символов. Но для человека, превосходящего их разумением, будет полезнее сама истина о богах... если благодаря загадкам (αἰνυμάτων)... он вспомнит, что должен искать нечто относящееся к богам (τι περὶ αὐτῶν)»¹⁴.

Как видно, понятия «миф» и «символ» для Юлиана синонимичны. Если мы сравним сказанное с тем, что пишет о символах ДА в девятом *Послании*, то увидим близкое сходство:

«[Кажется, что] премудрые отцы внушают тем, кто несовершенен (ἀτελέσι) душой, страшную нелепость (ἀτοπίαν δεινὴν), когда посредством неких сокровенных и дерзновенных загадок демонстрируют божественную и таинственную, недоступную для непосвященных истину. Потому-то и не верят многие из нас словам о божественных таинствах (μυστηρίων). Ведь те узреваются только через приросшие к ним чувственные символы... Для «внешних» [людей эта образность] слагается в невероятную и вычурную диковину (τερατείας)»¹⁵.

Согласно Юлиану, очевидное неправдоподобие мифа побуждает искать скрытую за ним истину:

«Именно нелепость (τὸ ἀλεμφαῖνον) мифов пролагает путь к истине. Чем более невероятна и диковинна загадка (παραδόξον καὶ τερατῶδες τὸ αἰνυμα), тем лучше она свидетельствует о том, что нельзя сразу верить сказанному, но следует серьезно заняться сокрытым и не прекращать усилий, доколе благодаря водительству богов не станет явным то, что в ней [сокрыто]»¹⁶.

Мифы нужны для «младенцев духом». Нелепость мифов вопиет о том, что божественная истина требует усердного разыскания. Важным моментом является утверждение, что в воспитательных целях нелепое при описании богов важнее величественного:

¹⁴ JULIANUS, *Ad Matrem Deorum* 10, 4-17 (170ac).

¹⁵ AREOP., *Ep.* 9. 1. 4-18 (1104B).

¹⁶ JULIANUS, *Ad Heraclium cynicum* XII 8-21 (217bc).

«В мифах нелепое (τὸ ἀτεμφαῖνον) куда более важно, чем величественное (τοῦ σεμνοῦ), ибо существует опасность, что люди станут полагать богов, конечно, чрезмерно величественными и благами, но все еще подобными людям, в то время как нелепости вселяют надежду, что человек пренебрежет очевидностью сказанного и что чистая мысль взбежит к [пониманию] запредельной природы богов, превосходящей все сущее... Тот, кто стремится к исправлению нравов и ради этого измышляет сказания (λόγους πλάττων) и создает мифы, делает это не ради мужей, но ради детей — годами ли, умом ли, для всех, кто нуждается в таких речах»¹⁷.

В подобном подходе, предпочитающем при изображении божественного абсурдность величественности, еще раз проявляется близость Юлиана и ДА. Последний подробно рассуждал о «неподобных подобиях», многократно используя при этом производные от глагола πλάσσω¹⁸:

«Те, кто говорит о таинствах бога (μυστικοὺς θεολόγους), священно окружают таким вымыслом (περιπλάττοντας)... даже возвещения (ἐκφαντορίας) Богоначалия. Иногда они воспевают Его от чтимых явлений, как-то: Солнце... звезда... свет; иногда — от средних, как-то: огонь... вода; а иногда — от последних, как-то: миро... камень... Но также облакают Его и в звериные формы: придают Ему свойства льва, пантеры... барса... медведицы... Прибавлю и то, что представляется из всего самым непочтительным и весьма нелепым (ἀτεμφαίνειν): сведущие в божественном (οἱ τὰ θεῖα δεινοί) передают, что Оно вымышленно облекло Себя (περιπλάττουσαν) видом червя [ср.: Пс 21:7].

Таким образом, все божественные мудрецы и толкователи тайного вдохновения начисто отделяют Святая святых от несовершенных (= непосвященных) (ἀτελέστων) и нечестивых и ста-

¹⁷ *Ibid.* XVII. 1 – XVIII. 4 (222c). Климент Александрийский тоже противопоставлял катехизис, называемый им молоком для младенцев, твердой пище доступного лишь посвященным созерцания, и при этом, что характерно, ссылаясь на Платона, см.: CLEM. ALEXANDR., *Strom.* V 10 (66). 2. 2 – 4. 1: «Молоко в изречении апостола (1 Кор 3:1-3) означает первоначальные наставления (κατήχησις), первую пищу для души, а *твердая пища* есть доступное лишь посвященным созерцание (ἐποπτικὴ θεωρία), которое есть Плоть и Кровь Логоса, то есть постижение (κατάληψις) божественной силы и сущности».

¹⁸ В целях выделения слов от этой основы в нижеследующей цитате мы (иногда в ущерб естественности языка) передаем дериваты словами «вымышленный», «измышлять».

вят на первое место неподобные священные измышления (ἀνόμοιον ἱεροπλαστίαν), дабы божественное не было легко доступным для непосвященных (βεβήλοισ) и дабы любители созерцать божественные изъяния не задерживались на отпечатлениях (τύποις), как на истине. Вот почему божественное почитается посредством истинных отрицаний (ἀποφάσεις) и посредством несхожих уподоблений последним из Его отголосков (τῶν οἰκείων ἀλληγημάτων ἑτεροίας ἀφομοιώσεσιν). Так что нет никакой нелепости, если по уже упомянутым причинам и небесные сущности измышляются (ἀναπλάττουσι) посредством неподобных подобий (ἀνομοίων ὁμοιοτήτων), представляющихся нелепыми (ἀλεμψαίνουσῶν).

Да и сами мы не пришли бы ведь от недоумения (ἀτορίας) к исследованию и к возведению (ἀναγωγήν) посредством тщательного разыскания священного, не приведи нас в смятение безобразие (τὸ δυσειδέες) относящегося к ангелам возвещающего вымысла (ἐκφαντικῆς ἀναπλάσεως), не позволяющее нашему уму задерживаться на уводящих в сторону формотворениях (ἀπαφιδούσαις μορφολοίαις), побуждающее отказаться от пристрастий к материальному и приучающее свяшенно устремляться вверх (ἀνατείνεσθαι), через явленное — к сверхмирному¹⁹.

Для того, чтобы правильно понять контекст, к которому, рассуждая о вымысле, апеллирует ДА, следует учитывать многозначность глагола πλάσσω, означающего не только «ваять, вылепливать», но и «придумывать, измышлять»²⁰. Глагол θεοπλάσσω и его производные до Каппадокийцев имеют преимущественно отрицательные коннотации, означая «создавать ложных богов»²¹, но у ДА приобретают либо нейтральный, либо положи-

¹⁹ АРЕОП., СН. 2, 5 (144С – 145В).

²⁰ В Библии πλάσμα — это либо «изделие», вручную вылепленное из некоего вещества путем придания ему формы (Ис 29:16; Рим 9:20; Иов 40:19), либо качество материала, из которого изготовлена вещь (Пс 102:14; Иудифь 8:29). Однажды (Авв 2:18) об «изделии» говорится в контексте рассуждения о ложных образах (φαντασίαν ψευδῆ) и идолах (εἰδῶλα). Василий Великий использует πλάσμα, помимо прочего, в значении «вымысел» (BASIL. MAGN., *Hex.* 2, 2, 61; 9, 6, 67; 3, 5, 14). У Григория Нисского πλάσμα применяется и в значении «изделие» (GREG. NYSS., *Antirr.* 134, 20), и в значении «статуя» (*In Eccl.* [Hom. 3], *Gregorii Nysseni opera*, vol. 5 [Leiden, 1962], p. 325, 17), «человеческое тело» (*Antirr.* 146, 23-24; 160, 10).

²¹ У Филона глагол θεοπλάσσω и его причастия означают «создавать ложные ценности» (PHILO, *Quod omnis probus* 66, 1; *De spec. leg.* 1, 344, 3), «создавать ложных богов» (*De fuga et invent.* 11, 3; *De specialibus legibus* 2, 1, 3), «изготавливать видимые изображения языческих богов» (*De spec. leg.* 1, 21, 3; *De ebrietate* 109, 1;

тельный смысл²². В неоплатонизме слова от основы *πλάσ-* являются терминами в контексте учения о воображении как одной из когнитивных способностей, обращенной «вовне», связанной с памятью и претерпеванием. В следующем параграфе мы рассмотрим соответствующие представления Прокла и покажем, что их принимает и ДА.

Прокл и ДА о вымышленном (τὸ πλασματῶδες). Прокл, прямой источник многих концепций ДА, излагает свои взгляды на роль и функцию символов в контексте философской полемики относительно допустимости использования мифов в философии. При этом он (как до него — христианские авторы, а после него — ДА) использует оба значения глагола *πλάσσω* («лепить, наделять формой» и «выдумывать»). В системе Прокла наличие формы (*μορφή*) является характерным признаком чувственного бытия и форм восприятия этого бытия, реализующихся в представлениях воображения (*φαντασία*), ответственного за построение образов и форм. В сравнении с истинно сущим, которое умопостигаемо, равно и чувственные объекты, и понятия о них представляют собой *πλάσμα* — неподлинное бытие, «мнимости». Поскольку эти «мнимости» представляют собой изменчивые подобия подлинных сущностей и отсылают к ним, они также именуется «символами».

Прокл, который написал специальное сочинение о символах и мифах (оно не сохранилось)²³, признает, что воображение и его образы необходимы для тех, кто живет на земле, в мире телесности. У душ, тяготеющих к

Quis rerum divin. 169, 3), им описывается религиозная практика египтян, поклоняющихся тераморфным богам (*Leg. ad Gaium.* 139, 3; *De ebrietate* 95, 13; *De vita Mos.* 2, 195, 3). Однажды встречается философский контекст: Филон говорит о том, что несведущие люди «изображают в виде богов (θεοπλαστούντες) бескачественную, безвидную и не имеющую очертаний сущность» (*De fuga et invent.* 8, 3; ср.: ПЛАТО, *Phaedr.* 247c). У Афанасия Александрийского впервые встречается существительное *θεοπλαστία*, означающее «изображения языческих богов» (ATHANAS. ALEX., *Contra gentes* 12, 29; 19, 17). О «Богом созданном» (θεόπλαστον) человеке и его разумной природе речь идет у Василия Великого (*Hom.* 3. 33, 6; *Ep.* 362, 1, 20) и Григория Нисского (*In Eccl.* [*Hom.* 8], *Gregorii Nysseni opera*, vol. 5 [Leiden, 1962], p. 336, 10).

²² ДА однажды применяет *θεοπλαστία*, в традиционном значении «создание видимых изображений для невидимого Бога» (*Ep.* 9, 1, 42-47, 1105BC), но в его системе координат эта деятельность имеет по необходимости позитивный характер, поскольку видимые иконы помогают несовершенным умам подниматься к Богу. В двух других случаях *θεοπλαστία* в АК означает «тайнство Боговоплощения» (СН. 4, 4, 181B; DN. 2, 9, 648A).

²³ PROCLUS, *In Plat. rem publ.* II 108, 27 – 109, 3 KROLL: «Мы уже подробно писали о причинах мифов в книгах *О мифических символах* (Περὶ τῶν μυθικῶν συμβόλων)».

образам, «развивается» или «выбрасывается вовне» (προβέβληται) некий частичный логос²⁴. Таким образом, воображение связано с «выдвижением» склонности (привязанности) душ к воображению и образности, дословно — к «лепнине» (τὸ πλασματῶδες), которая, вообще говоря, представляет собой «затемнение» чистого ума²⁵. Мыслительное и воображаемое противопоставляются Проклом (а до него — Порфирием²⁶) как внутреннее и внешнее²⁷. Души, которые попадают на землю, облакаются здесь в «воображающий ум»²⁸, становятся «из бесстрастных страстными». Здесь Прокл развивает учение Аристотеля, который соотносил образы воображения с претерпеваниями (страстями) и считал, что познание и память неотделимы от представ-

²⁴ PORPHYR., *Sent.* 29, 9-14 LAMBERZ: «...вследствие пристрастия к телу [у души] имеется выдвинувшийся вовне частный логос, сообразно которому она в [земной] жизни обладает отношением к определенному телу; из-за упомянутого пристрастия на её пнемве вытравливается отпечаток воображения, и потому [душа] влечет за собой идола».

²⁵ PROCLUS, *In Plat. rem publ.* II 107, 23-26: «Во многом внутри (ἔνδον) у них [у душ] — мыслительное сияние истины (τὸ νοεῖν τῆς ἀληθείας φέγγος), но вымышленное выдвигается вовне (προβέβληται δὲ τὸ πλασματῶδες), скрывая сияние в подражании (κατὰ μίμησιν) воображения, затеняющего частичный [= человеческий] ум».

²⁶ PORPHYR., *Sent.* 43: «И точно так же **воображение** всегда устремляется к внешнему и вместе с этой устремленностью в нем возникает образ, так что благодаря этой устремленности к внешнему воображение извне обеспечивает видимость образа как существующего вовне. Таково восприятие этих познающих способностей, из которых ни одна не может постичь какую бы то ни было форму, ощутимую или неощутимую, если обратится к себе и соберется внутри самой себя. В случае же **ума** восприятие осуществляется не таким способом, но так, что **ум обращается к себе и себя созерцает**. Ведь если он перестанет созерцать свои энергии и быть взглядом, следящим за своими энергиями, которые выступают в качестве зрелища, то он перестанет мыслить» (пер. С. В. МЕСЯЦ).

²⁷ PROCLUS, *In Plat. rem publ.* II 108, 2-3: «внешнее — вымышленно (πλασματῶδες), а внутренне — мыслительно (νοεῖν)». Ср. PORPHYR., *Sent.* 43, 21-25: «Когда нужно постичь чувственное, то чувство и то, что пользуется чувством, направляются на внешнее. Точно так же всегда направляется на внешнее и воображение, и вследствие своего протяжения (τάσει) [к внешнему] формирует для себя образ. Таким образом, воображение в самом своем протяжении к внешнему изготавливает вовне видимое образа (εἰκονίσματος ἐνδεκνύμενον) существующего вовне. Таков способ постижения у чувства и воображения. Они никогда не обращаются на себя и не собираются в себе, будь их объект телесным или бестелесным. Применительно к уму способ постижения не таков: ум обращается на себя и созерцает себя. Ибо если ум выйдет за пределы созерцания своих действий и перестанет быть взором, направленным на свои действия, как на зрелище, ему нечего будет мыслить».

²⁸ PROCLUS, *In Plat. rem publ.* II 107, 16-18: «...души... облакаются в воображающий ум (ἐνδοσταμένας τὸν φανταστικὸν νοῦν) и не могут жить без него в сем «месте становления»».

ления (φάντασμα), воображения и изображений (ζωγράφημα), а те, в свою очередь, связаны с телесностью и претерпеванием (πάθος) общего чувства²⁹.

Согласно Проклу, души, обитающие в земных телах, оперируют образами и символами, так что для их обучения не подходит чистое мышление, недоступное им в силу чрезмерной возвышенности. Для научения «воображающего ума» нужны мифы³⁰, т. е. «образы» и «формы», «символы» и «вымысел». Бывают души, ум которых двояк: внутренний (который воистину и есть мы) связан с мыслительным, а внешний, в который мы одеваемся, выдвинувшись вовне (προβεβλήμεθα), связан с «лепниной» воображения (τὸ πλασματῶδες)³¹. Сформулированное Проклом противопоставление чистого ума, созерцающего истинное бытие, и ума воображающего, еще только наставляемого на путь истинного знания, позднее получит акцентированное выражение у ДА³².

²⁹ Ср.: «Память же, в том числе, и об умопостигаемом, не лишена представления, представление (τὸ φάντασμα) же есть претерпевание (πάθος) общего чувства» (ARIST., *De memoria et reminiscencia* 450a 12-14); «Возникающее в душе благодаря ощущению и обладающей этим ощущением части тела, нужно мыслить как некое изображение (ζωγράφημα τι), свойством (ἔξιν) которого, говорим мы, и является память (μνήμην)» (*Ibid.* 450a 27-32); «Итак, что есть память и припоминание (μνήμη καὶ τὸ μνημονεύειν), сказано — это свойство представления, взятого как изображение того, о чем представление (φαντάσματος, ὡς εἰκόνας οὐ φάντασμα, ἔξις)» (*Ibid.* 451a 12-17); «состояние (πάθος) [памяти] есть нечто телесное (σωματικόν τι) и припоминание (ἀνάμνησις) есть разыскание (ζήτησις) [образа] (φαντάσματος)» (*Ibid.* 453a 14-23) (рус. пер. С. В. МЕСЯЦ).

³⁰ PROCLUS, *In Plat. rem publ.* II 107, 21-23: «Поскольку... души стали из бесстрастных страстными (ἀπαθέσι παθητικαῖς), из не оформляющих — наделяющими формой (ἀμορφώτοις μορφωτικαῖς), то подобающий им способ научения посправедливости тот, что происходит посредством этих мифов»; II 107, 26 – 108, 2: «полностью мифическое вымышляется (πέπλασται) лишь теми, кто живет исключительно воображением и обладает всецело страстным умом (παθητικὸς νοῦς). Напротив, свет науки (τὸ φανὸν τῆς ἐπιστήμης) и самоочевидность (αὐτοφανές) мыслительного знания [подходят] тем, кто укоренил всю свою деятельность в чистом мышлении». Ср.: «О бессмертном же нельзя судить лишь по одному этому слову. Не выдав и мысленно не постигнув в достаточной мере бога, мы измышляем (πλάττομεν) некое бессмертное существо, имеющее душу, имеющее и тело, причём они нераздельны на вечные времена. Впрочем, тут, как угодно богу, так пусть и будет и так пусть считается» (PLATO, *Phaedr.* 246c 6 – d 5).

³¹ PROCLUS, *In Plat. rem publ.* II 108, 2-6: «Что касается того, что снаружи вымышленно (πλασματῶδες), а внутри мыслительно (νοερὸν), нам остается, как полагаю, соотнести таковое с теми, которые суть и то и другое (τὸ συναμφοτέρον) и имеют двойной ум (διττὸν νοῦν): тот ум, который мы [истинно] суть, и тот, в который мы одеваемся, выдвинувшись вовне (προβεβλήμεθα) [в воображение]».

³² *Ibid.* II 108, 7-10: «Двойственность нашего ума (ὁ διττὸς ἐν ἡμῖν νοῦς) — приятна, один — вскормленный тем, что внутри нас (ὕπο τῶν ἐνδόν), сделался со-

Миф и символы используются высшими силами, чтобы сообщить откровения относительно грядущего или вещей божественных. При этом умопостигаемые истины не сообщаются явно: на них указывается прикровенным образом — через загадки и вымысел («лепнину», *πλασμάτα*). При этом то, что формы не имеет, является через наделенные формой подобия (*μεμορφωμένα τῶν ἀμορφῶτων ἀφομοιώματα*). Прокл замечает, что этот способ часто используется в священных обрядах (*τὰ ἱερά*) и там, где совершаются таинства (*τὰ δρώμενα ἐν τοῖς τελεστηρίοις*)³³. Символы и мифы, которыми полны таинства, не только ведут посвященных к истине, но скрывают ее от посторонних. Кроме того, символы в таинствах неведомым образом производят соперевживание посвящаемых душ в отношении богов³⁴. Души приходят в сорасположение (*συνδιατίθεσθαι*) со священными символами, исступают из себя и утверждают в богах³⁵. Таким образом, наличие особых «символов», используемых в таинствах, приводит к тому, что земное получает дух с небес и озарение от богов³⁶.

Переход от Прокла к ДА не обнаруживает существенных отличий в их понимании природы и роли образов и вымысла. Взгляды ДА на соот-

зерцателем (*θεατής*) истинного, а другой, замороженный тем, что снаружи (*ὄπὸ τῶν ἔξω*), стал пригоден (*ἐπιτήδειος*) для пути, [еще только] ведущего к науке».

³³ *Ibid.* II 107, 7-14: «Демоны... являют нам свой дар во сне или наяву посредством... вымыслов (*πλασμάτων*), изъясняясь туманно (*λοξὰ φεγγόμενοι*), обозначая одно через другое (*δι' ἄλλων ἄλλα σημαίνοντες*), [являя] через наделенные формой подобия то, что формы не имеет (*μεμορφωμένα τῶν ἀμορφῶτων ἀφομοιώματα*), а иное — через относящиеся к нему очертания. Этим полны священные обряды (*τὰ ἱερά*) и совершаемое в таинствах (*τὰ δρώμενα ἐν τοῖς τελεστηρίοις*), каковое происходит перед посвящаемыми именно в силу своей сокрытости и неведомости (*αὐτῶ τῷ κρυφίῳ καὶ ἀγνώστῳ*)».

³⁴ *Ibid.* II 108, 17-21: «А то, что мифы воздействуют на толпу (*εἰς τοὺς πολλοὺς δρῶσιν*), доказывают таинства (*αἱ τελεταί*). Ведь и они используют мифы, чтобы запретить [от посторонних] неизреченную истину о богах, и (способом неведомым нам и божественным) являются для душ причинами соперевживания (*συνπλαθείας*) тому, что совершается (*τὰ δρώμενα*) [в таинствах]».

³⁵ *Ibid.* II 108, 21-24: «Среди посвящаемых одни несомненно поражены ужасом и исполняются божественного (*θεῶν πλήρεις γυγνομένους*), а другие приходят в сорасположение (*συνδιατίθεσθαι*) со священными символами, выходят из самих себя (*ἑαυτῶν ἐκστάντας*), всецело утверждают в богах, а боги входят в них (*ἐνθεάζειν*)»; II 108, 24-27: «Роды сущностей, следующие за богами и лучшие, чем мы (= ангелы и демоны), в силу [нашей] привязанности к таковым символам (*συνθήματα*), побуждают нас через них к соперевживанию (*συνπλάθειαν*) богам».

³⁶ *Ibid.* II 108, 27-30: «И каким же образом вместе с этими символами вся область земного была наполнена всевозможными благами, которые боги уделяют людям, тогда как без этих символов все неодушевлено (*ἄλυσον*) [небесным] и не имеет доли в озарении (*ἐπιλάμπρως*), исходящем от богов?».

ношение умопостигаемого и воображаемого, внутреннего и внешнего, не имеющего формы и наделенного формой воспроизводят построения Прокла. Да тоже отличает бесстрастное и мыслительное начало души от начала страстного и воображающего, говоря, что «претерпевающая» часть души использует образы и символы, тогда как бесстрастная часть узревает простоту божественного:

«И подобало... чтобы бесстрастная часть души (τὸ μὲν ἀπαθὲς τῆς ψυχῆς) созерцала простые и глубочайшие зрелища из числа богоподобных картин, а страстная (τὸ δὲ παθητικὸν αὐτῆς), соответственно своей природе, почитала бы и тянулась к божественнейшему посредством вымыслов, сконструированных из образных символов (τοῖς προεμμηχανημένοις τῶν τυπωτικῶν συμβόλων ἀναπλασμοῖς), поскольку таковые завесы по природе родственны ей...»³⁷.

Как и Прокл, Да полагает, что чувственное и вылепленное (ἐν πλάσει καὶ τύφῳ), т. е. наделенное формой (μεμορφωμένοις), не может познать умопостигаемое и бесформенное³⁸. Чтобы быть познаваемым, последнее должно стать оформленным и очерченным, быть представленным в подобиях, доступных слабому уму³⁹. Поэтому Речения (Библия) и Предание «человеколюбиво» сообщают нам божественные истины в доступном для нас виде: не имеющее формы становится оформленным, цельное — раздробленным, простое и неочерченное предстает умноженным в пестроте символов⁴⁰. При этом священные символы (ιερά συνθήματα), используемые

³⁷ AREOP., Ep. 9, 1, 67-76 (1108A). В христианской традиции ср.: «Делание есть духовный метод, очищающий **страстную часть души** (τὸ παθητικὸν μέρος τῆς ψυχῆς)» (EVAGR. PONT., Pract. 78).

³⁸ AREOP., DN. 1, 1 (588B): «Как для чувственного непостижимо и несозерцаемо умопостигаемое, а для пребывающего в форме и образе (τοῖς ἐν πλάσει καὶ τύφῳ) — простое и не имеющее образа (ἀτύπωτα), для оформившегося в очертаниях тел (τοῖς κατὰ σωμάτων σχήματα μεμορφωμένοις) — неосязаемая и не имеющая очертаний бесформенность бестелесных, так... сверхсущественная беспредельность находится выше сущностей, а превyšшающее ум Единство — выше умов».

³⁹ Ср. характерные выражения: ἐν μορφώσει τῶν ἀμορφώτων αὐτὸν ἡμῖν ὑποράφει (EH. 4, 3, 4, 480A); ἐν μορφώσει τῶν ἀμορφώτων ὁμοίωσιν (CH. 4, 3, 180C).

⁴⁰ AREOP. DN. 1, 4 (592B): «В это и мы были посвящены, насколько это возможно для нас теперь (νῦν μὲν ἀναλόγως ἡμῖν) — посредством священных завес свойственного Речениям и священноначальным Преданиям человеколюбия, окутывающего (περικαλλεπούσης) умопостигаемое чувственным, сверхсущественное существующим, облакающее формами и видами (μορφὰς καὶ τύπους) бесформенное и не имеющее вида, умножающего и вылепливающего (διαπλαττούσης) в пестроте раздробленных символов лишенную очертаний простоту (ἀσχημάτιστον ἀπλότητα)»; EH. 1, 5 (376CD):

для «боговаяния» (θεοπλαστίας) — для того, чтобы представить Бога в привычном для земных глаз виде, — с необходимостью «выдвинуты во внешнее» (προβεβλημένα), в сферу воображаемого⁴¹. Эта священная лепнина символов (συμβολικῆς ἱεροπλαστίας) составляется с внешней стороны (τὰ ἔκτος αὐτῆς), т. е. для «посторонних», в невероятный вымысел и небывальщину (ἀπιθάνου καὶ πλασματώδους τερατείας)⁴². Но «лепнина», т. е. видимая сторона символов, есть «выдвижение вовне» истинного знания, сокрытого от непосвященных. Истинные ревнители Божества смогут очистить символы от выдумки, поскольку их созерцательная способность имеет надлежащую «пригодность» для перехода от чувственных форм к простой истине, которая превышает символы⁴³. Как у многих античных и христианских авторов, память для ДА связана с воображением⁴⁴.

«по необходимости, таким образом, первые в нашей иерархии руководители... передали нам... в писаных и неписаных научениях посредством чувственных образов — сверхнебесное, посредством разнообразия и множества — свернутое, в чело-веческом — божественное, в материальном — невещественное, в свойственном нам — сверхсущественное, [и всё это] не только из-за несвященных, которым не-дозволено касаться даже символов, но и потому, как я сказал, что наша иерархия, соответственно нам самим, в некотором роде символична [= чувственна] и нуждается в чувственном, чтобы мы от этого восходили к более божественному, пости-гаемому умом».

⁴¹ AREOP., Ep. 9, 1, 42-47 (1105BC): «Что и говорить... обо всех остальных, сколько смелости есть, священных символах (ἱερὰ συνθήματα) для изображения Бога (θεοπλαστίας), выдвинувшихся и умножившихся (προβεβλημένα καὶ πεπλαθυσμένα) в явленные из сокрытых, в разделенные из единенных и неделимых, в наделенные образом и многими формами из не имеющих форм и образа...»

⁴² *Ibid.* 9, 1, 15-18 (1104C): «Подобает... чтобы мы ... разъяснили (ἀναπτύχθη-ναι), сколь можно, всевозможные формы относящейся к Богу священной лепнины (ἱεροπλαστίας) символов. Ибо с внешней стороны она составляется (ἀναπέλλεται) в столь невероятный вымысел и небывальщину (ἀπιθάνου καὶ πλασματώδους τερατείας)!»

⁴³ *Ibid.* 9, 1, 48-55 (1105C): «Да не подумаем, что видимая сторона символов вылеплена (ἀνατελέσθαι) ради них самих, напротив, [всё] это — выдвижение вовне (προβεβληθήσθαι) истинного знания, неизреченного и незримого для толпы, чтобы всесвятое не было доступным для непосвященных и чтобы открывалось оно только истинным ревнителям (ἑρασταῖς) божества (θεότητος), которые удаляют всяческую ребяческую образность (φαντασίαν) от священных символов, и способны благодаря простоте [своего] ума и пригодности (ἐπιτηδειώτητι) созерцательной способности перейти (διαβαίνειν) к простой и сверхъестественной истине, водруженной выше символов».

⁴⁴ AREOP., EH. 3, 3, 9 (437B): «Божественная память проявляется не в воображении, как человеческая при воспоминании, но, можно сказать, — боголепно, в соответствии с чтимым неизменным знанием в Боге скончавшихся богообразных [людей]. В другом месте ДА пишет, что человеческая память о Боге поновляется через священнослова и священнодействия, ср.: *Ibid.* 3, 3, 12 (441C): «...как же ина-

Завершив рассмотрение категорий «вымышленное» и «воображение» у Прокла и ДА, вернемся к функциям, которыми ДА наделяет символы.

Анагогическая функция символов. Выше уже говорилось об охранительной функции символов, защищающей таинства от непосвященных. Помимо нее у символов имеется еще и возводящая (анагогическая) функция. Символы необходимы еще несовершенным умам, поскольку дают им опору в виде образов. Возводящим является и чувственное руководство, доступное в литургии, и словесные образы, содержащиеся в Писании⁴⁵. Священноначальник передает духовное толкование литургии и Библии при помощи «низводящего»⁴⁶ использования множественности символов.

На первом этапе возведение еще не окрепшего ума совершается не через отказ от образов, но посредством их. Несовершенные умы неспособны непосредственно (ἀμέσως) достигать умопостигаемых созерцаний и нуждаются в возведении с помощью того, что свойственно и сродно нашей чувственно-телесной организации⁴⁷. Символы важны, поскольку позволяют подать истины в форме, соответствующей возможностям каждого из реципиентов:

«Первые в нашем священноначалии руководители... передали нам... посредством чувственных образов — сверхнебесное, посредством пестроты и множества — свернутое... поскольку наше священноначалие, соответственно нам самим, в некотором роде символично (συμβολική τίς ἐστίν) и нуждается в чувственном ради нашего более божественного восхождения от чувственного к умопостигаемому. Смысл символов (συμβόλων λόγοι), однако же, открыт для божественных священнопопосвященных...»⁴⁸.

Слова ДА о том, что наше священноначалие, соответственно нам самим, «символично», повторяются им в другом месте, где сказано, что свя-

че стало бы возможным для нас подражание Богу — без всегдашнего поновления памяти о священнейших богодеяниях с помощью иерархических священнословий и священнодействий?»

⁴⁵ АРЕОР., СН. 1, 3 (121С – 124А). «Священные завесы» (τῶν ἱερῶν παρατετασμάτων, СН. 1, 2, 121В) охарактеризованы в схожем контексте как «Писания и священноначальнические предания» (DN. 1, 4, 592В).

⁴⁶ АРЕОР., ЕН. 3, 3, 3 (429В).

⁴⁷ АРЕОР., СН. 1, 2 (121ВС): «...невозможно, чтобы богоначальный луч воссиял нам иначе, нежели возводитительно окутанным пестротой священных завес, которую Отчий промысл соделал свойственной и естественной для нас»; ЕН. 1, 1, 4 (376D – 377А): «Но для общего священнодействия это было передано богодухновенными иерархами не в неприкровенных мыслях, но в священных символах...». Эти темы также присутствуют в СН. 2, 5 (145А), *Ер.* 9, 1 (1105С и 1108А).

⁴⁸ АРЕОР., ЕН. 1, 1, 4 (376D – 377А).

щенноначалие «представляет собой пестроту чувственных символов и через них священо возводится к божественному»⁴⁹.

Символ как манифестация сокрытого. Помимо охранительной и анагогической, ДА говорит и о «возвещающей», т. е. являющей высшее бытие, функции символа⁵⁰. Он подчеркивает, что и в исторически совершившемся Боговоплощении, и в Евхаристическом таинстве невидимое становится видимым посредством особого рода символов. Неслучайно в главе, посвященной таинству Синаксиса, пять раз говорится о соделывании невидимого зримым. Трижды буквально повторяется фраза: «Священноначальник священнодействует (ιερουργει) божественнейшее и делает зримым то, что воспевается (ὕπ' ὄψιν ἄγει τὰ ὑμνημένα), посредством священо предложенных символов»⁵¹. Имеется в виду, что священноначальник снимает покров с Хлеба и Чаши, открывая их взору присутствующих, а затем раздает их причащающимся. Не ограничиваясь сказанным, ДА повторяет еще раз: священноначальник «делает явленными (τὸ ἐμφανές) покрытые дары и разделяет их единство на множество»⁵². Именно эти действия иерарха, согласно ДА, воспроизводят в символах то, что произошло при Боговоплощении:

«Открыв и разделив на многие части покрытый и нераздельный Хлеб и единство Чаши разделив на всех, символически умножая и раздавая единство, [священноначальник] таким образом совершает всесвятейшее священнодействие. Ибо единство, простота и сокровенность Иисуса, богоначальнейшего Слова, по благодати и человеколюбию, благодаря вочеловечению ради нас, непреложно прошли в сложное и видимое и благодетельно произвели единотворящую общность нас с Ним»⁵³.

После того, как священноначальник снимает покров с Хлеба и Чаши, делая их видимыми, он делит и раздает их причащающимся. Согласно ДА, тем самым иерарх показывает, что в акте Воплощения простой, умопостигаемый Иисус прошел в дробное, чувственное бытие нашего мира.

⁴⁹ АРЕОП., *Ер.* 5 (501D): *συμβόλοις αἰσθητοῖς ποικίλλεται καὶ δι' αὐτῶν ἱερῶς ἐπὶ τὸ θεῖον ἀνάγεται*, см. также АРЕОП., ЕН. 1, 3 (373AB).

⁵⁰ Ср.: «...и прочее подобное, что священноизмышленно передано нам Речениями в пестроте возвещающих символов» (*ἐκφαντορικῶν συμβόλων*) (АРЕОП., СН. 2, 1, 137AB).

⁵¹ АРЕОП., ЕН. 3, 3, 3 (425D); 3, 3, 10 (440B); 3, 3, 12 (444A).

⁵² *Ibid.* 3, 3, 13 (444BC): «Вот что являет священноначальник посредством священо исполняемого (τοῖς δρωμένοις), когда он делает явными (πρὸς τὸ ἐμφανές ἄγων) покровенные дары и разделяет их единенное (τὸ ἐνιαῖον) во множество».

⁵³ *Ibid.* 3, 3, 12 (444A).

Сам Иисус является первым Возвестителем. ДА пишет, что Иисус посредством своих спасительных благодеяний вошел в чин «возвестителей» и был назван «Ангелом Великого Совета», поскольку является вестником Отца⁵⁴:

«В божественное таинство Иисусова человеколюбия первыми посвящены были ангелы, затем через них благодать знания перешла к нам... Сам Иисус, сверхсущностная Причина наднебесных сущностей, непреложно придя к свойственному нам, не отступал от Им учиненного и избранного человеческого благочиния, но благопокорно повиновался указаниям Отца и Бога, [передававшимся] через ангелов... По спасительному для нас благодеянию сам Иисус вошел в чин возвестителей (ἐκφαντορικῆν τάξιν) и был наречен «Ангелом Великого Совета» (Ис 9:6). Ведь Он Сам на манер ангелов (ἀγγελολορετώσ) говорит, что возвестил (ἀνήγγειλεν) нам то, что услышал от Отца (Ин 8:26-28; 15:15)»⁵⁵.

В некотором смысле Сын Божий также является высшим из символов: как Слово Божие — Он через Себя являет и открывает Отца; как Воплотившийся — Он обнаруживает Свое божество через Свое человечество. ДА не именует Иисуса «являющим символом» подобно современным богословам, но приведенная выше цитата допускает возможность такой интерпретации⁵⁶.

⁵⁴ Ср.: «Видевший Меня видел Отца» (Ин 14:9); «...о славе Христа, который есть образ (εἰκὼν) Бога невидимого» (2 Кор 4:4); «Он, будучи образом Божиим, не посчитал хищением быть равным Богу, но уничижил Себя Самого, приняв образ раба, сделавшись подобным человекам и по виду став как человек» (Флп 2:6-7); а также: IREN., *Adv. haer.* 4, 6, 5, 82-85 ROUSSEAU: «Отец всем открыл Себя (ἀπεκάλυψεν ἑαυτὸν), делая видимым (ὁρατὸν) всем Свое слово; и наоборот, Слово всем показало (ἐδείκνυ) Отца и Сына, сделавшись видимым (ὁρώμενος) всем»; 4, 6, 6, 94-98: «...через Самое Слово, сделавшееся видимым (ὁρατοῦ) и осязаемым, Отец являлся (ἐδείκνυτο), хотя не все одинаково веровали, но все видели (εἶδον) в Сыне Отца; ибо Отец есть невидимое (τὸ ἀόρατον) Сына, а Сын есть видимое (τὸ ὁρατὸν) Отца»; 4, 7, 2, 26-30: «...все, от начала знавшие Бога и предсказывавшие пришествие Христа, получили откровение (ἀποκάλυψιν) от Самого Сына, Который в последние времена сделался видимым (ὁρατοῦ) и осязаемым, и говорил с человеческим родом»; CLEM. ALEXANDR., *Strom.* V 6, 34, 1-2: «Сын именуется ликом Отца, ведь воплотившись и став доступным пяти органам чувств, Логос стал явителем Отчего свойства (ὁ τοῦ πατρῶου μνηστής ἰδιώματος)».

⁵⁵ AREOP., CH. 4, 4 (181D).

⁵⁶ Об Иисусе как являющем символе см.: RAHNER K., "The Theology of the Symbol", *Theological Investigations*, vol. IV: More Recent Writings (L., 1974), p. 221-252 (впервые опубликовано в *Cor Jesu: Commentationes in Litteras Encyclicas Pii Pp.*

Редкий термин «возвеститель» в очередной раз отсылает к неоплатоникам, в частности, к сочинениям Прокла⁵⁷.

Символ и мимесис (подражание). Актом раздаяния Хлеба и Чаши священноначальник воспроизводит священную драму — повторяет действия Иисуса на Тайной Вечере, когда Он впервые посредством Хлеба и Чаши открыл апостолам тайну Своего нисхождения в материальность:

«Применительно к... священнодействиям таинств (μυστηρίων τελετᾶς) наши священнопопсытителы... не отказались от богословных символов. Мы видим, что... сам Иисус... передает богословные таинства (θεουργὰ μυστήρια) посредством символического трапезования (διὰ τυπικῆς τραπέζωσης)»⁵⁸.

Трапеза Тайной Вечери является высшим из символов:

«Преподание... Хлеба и Чаши... приводит на память божественнейшую Вечерю, начальнейший символ совершаемых таинств (ἀρχισυμβόλου τῶν τελουμένων), во время которой и Сам Создатель (δημιουργός) символов... исключил того, кто... не единоправно разделял с Ним за трапезой священное»⁵⁹.

Таким образом, «богоподражательное священнодействие» иерарха, оперирующего символами, введено и легитимизировано Самим Христом. В евхаристическом таинстве иерарх одновременно подражает Христу, преподавшему Хлеб и Чашу на Тайной Вечери, и «изображает» сам акт Боговоплощения, соделывая его «видимым»⁶⁰. Это миметическое воспроизве-

XII "Haurietis Aquas", Band I: Pars Theologica. Hrsg. v. A. BEA, H. RAHNER, H. RONDET, F. SCHWENDIMANN [Roma, 1959], p. 461-505).

⁵⁷ Ср.: PROCLUS, *In Plat. rem publ.* II 153, 1-23; II, 255, 15; AREOP., СН. 10, 2 (273A). О термине «возвещающий» см.: ШИЧАЛИН Ю. А., «Заметки о переводах Ареопагитского корпуса в серии "Основания христианской культуры" (СПб., 1994; 1997)», *Греко-латинский кабинет* 3 (2000), с. 108-111 [103-115].

⁵⁸ AREOP., Ep. 9, 1, 62-67 (1105D – 1108A). Ср.: «Священноначальник приступает к их [богоделаний] символическому священнодействию; и это [он творит] так, как установил сам Бог (τοῦτο θεολαράδοτος) [на Тайной Вечере]» (EH. 3, 3, 12, 441D); а также: «через соразмерное этим [вещам] знание (διὰ τῆς τούτων ἀναλογικῆς γνώσεως)» (DN. 5, 9, 825A).

⁵⁹ AREOP., EH. 3, 3, 1 (428B).

⁶⁰ *Ibid.* 3, 3, 12 (441D – 444A): «Священноначальник оправдывается за превосходящее его самого священнодействие, сначала священно зывая к Нему [Иисусу]: "Ты сказал: сие творите в Мое воспоминание". Он просит сделать его достойным этого богоподражательного священнодействия, чтобы посредством уподобления Самому Христу совершить божественное, и всенепорочно раздать [евхаристические дары], и священно причастить причащающихся священного. [Он] священно-

дение священноначальником Боговоплощения определяется как «содействие зримым в чувственном, словно в образах»:

«Содейвая зримым в чувственном (αἰσθητῶς ὑπ' ὄψιν ἄγων), как в образах (ὡς ἐν εἰκόσι), [священноначальник] изображает (διαγράφει) Иисуса Христа, нашу умопостигаемую жизнь, Который из свойственной божественному сокрытости, посредством совершенного и неслиянного ради нас Вочеловечения, человеколюбиво видотворится из нас и непреложно проходит из единого по природе к нашей делимости»⁶¹.

Когда в священнодействии Синаксиса священноначальник «изображает» (т. е. становится символом) Иисуса Христа, речь идет о действиях, которые делают изображаемое («воспеваемое») присутствующим. В неоплатонической традиции у Юлиана встречается схожее представление о том, что боги начинают присутствовать, когда их деяния воспроизводятся в виде мистериальной драмы. Рассуждая о том, насколько допустимо использовать мифы, Юлиан приходит к выводу, что «мифография» приемлема в практической философии, а именно в этике и в той части теологии, которая имеет дело с таинствами и мистериями (τῶ τελεστικῷ καὶ μυστικῷ). «Природа любит скрываться», а потому «сокровенное божественной сущности» не терпит, когда его открывают толпе и непосвященным таким, как оно есть:

«Неизреченная и непознаваемая [божественная] природа... исцеляет (θεραπεύει) не только наши души, но также и наши тела и содействует присутствию (παρουσίας) богов: такое, думаю, часто случается через мифы, когда посредством загадок (αἰνυγμάτων) вкупе с драматической постановкой мифов (μετὰ τῆς μύθων σκηνοποιίας) [истина богов] вливается (ἐγχέεται) в уши многих, неспособных воспринять божественное в его чистоте (καθαρόως)»⁶².

Юлиан выражает характерное для позднего неоплатонизма представление об античной мистериальной практике, согласно которому умопостигаемая истина открыта лишь избранным посвященным, тогда как «многим», в меру возможностей их восприятия, эта истина предстает в облачении «символов», т. е. сокрытой в загадках и притчах. То же видение, но уже применительно к христианскому священнодействию, характерно

действует божественное и делает воспеваемое видимым (ὑπ' ὄψιν ἄγει τὰ ὑμνημένα) посредством священно предложенных символов». Ср.: «...[чин священников] сам исполняет богоделания (δρᾷ τὰς θεουργίας), показывая (ὑποδεικνύσα) [их] посредством священнейших символов» (*Ibid.* 5, 1, 6, 505D).

⁶¹ *Ibid.* 3, 3, 13 (444C).

⁶² JULIANUS, *Ad Heraclium cynicum* XI 1-14.

для ДА в *Церковной иерархии*: священноначальник (посвященный) созерцает чистые умопостигаемые логосы совершаемых таинств, тогда как «многие» довольствуются лишь созерцанием «символов» (обряда в его чувственной и зримой явленности)⁶³.

Между приведенным фрагментом (441 CD) из АК и процитированным сочинением Юлиана имеется и еще одна параллель. ДА представляет Боговоплощение как процесс, посредством которого умный и простой Иисус непреложно проходит из скрытого и единого в явленное и раздробленное. Сходным образом в неоплатонической экзегезе Юлиана представлен Дионис, сын бога Зевса и смертной Семелы:

«Такова сущность этих сказаний, если они точно исследованы и рассмотрены теми, которые искали, что за бог Дионис, и **высказали в мифе истину**, которая, как я говорил, прикровенно выражает сущность этого бога и его вынашивание (κύησιν) Отцом [Зевсом] в умопостигаемом⁶⁴, его **нерожденное рождение** (ἀγέννητον τόκον) в этом [чувственном] космосе... вселенной... Впрочем, я не желаю показывать, как в театре, **бога, который одновременно сокрыт и явен** (τὸν κρυφίον ἄμα καὶ φανερόν θεόν)...»⁶⁵.

⁶³ AREOP., ЕН. 3, 2 (428А): «В то время как многие вглядываются только в божественные символы [Дары на престоле], сам [священноначальник] в блаженных и умопостигаемых созерцаниях непрерывно священноначально возводится богоначальным Духом... к святым началам совершаемых [священнодействий]»; *Ibid.* 3, 3, 3 (429В): «...священноначальник, хотя и благовидно низводит к низшим свое единое иерархическое знание, пользуясь множеством священных загадок, но опять, как отрешенный и не удерживаемый меньшими, восстанавливается в своем начале не претерпевшим ущерба и, совершив умственный вход в свое единое, чисто видит единовидные логосы совершаемых [таинств], делая божественнейшее возвращение к первичному концу человеколюбивого выхождения во вторичное». Ср. схожее описание таинства Крещения, при котором священноначальник, совершая обряд, одновременно выходит во «вторичное» бытие чувственных символов, но не прекращает умного созерцания божественных зрелищ (т. е. пребывает в «первичном» умопостигаемого бытия): «Совершив это, он [священноначальник] вновь простирается от выступления ко вторичному к созерцанию первичного, так как никогда никоим образом не обращается к чему-либо чуждому, минуя свое, но переходит от божественного к божественному, всегда движимый богоначальным Духом» (*Ibid.* 2, 2, 8, 397А).

⁶⁴ Согласно мифу, мать Диониса Семела погибла в огне, когда к ней сошел Зевс, и тот, чтобы не дать умереть зачатому ею Дионису, зашил зародыша себе в бедро и выносил.

⁶⁵ JULIANUS, *Ad Heraclium cynicum* 16, 17-28 (221С).

ДА не единственный, кто мог усматривать сходство между Дионисом и Иисусом Христом. Это видели и другие авторы его эпохи. Достаточно указать на поэму-центон «Христос страждущий». В ней из слов трагедий Еврипида составлена христологическая поэма о трех заключительных днях Страстной недели. При этом Еврипидовы строки, описывающие метаморфозы Диониса, были приспособлены к описанию принятия Христом человеческой природы. Хотя в современной науке консенсус относительно авторства поэмы не достигнут, во всех рукописях она приписывается Григорию Богослову (ок. 330–389 / 390)⁶⁶.

Юлиан утверждает что мистерияльная драма, как телестический (связанный с посвящением в таинства) миф из числа тех, что передал сам Орфей, устроитель (καταστήσμενος) священнейших из таинств, исцеляет не только души, но и тела⁶⁷; и в этом Юлиан всего лишь продолжает Ямвлиха. Если в неоплатонизме Плотина и Порфирия единения с божественным можно было достичь «теоретически» — в созерцании, то после Ямвлиха равное значение в деле восхождения к богам отводится молитве и теургии (священнодействию)⁶⁸. Единение с богами достигается не только в умозрении, но и через телесные действия и объекты (т. е. через «символы»). Священнодействия — это «драматическая», или «сценическая», постановка, необходимая для людей, неспособных воспринять божественное в его чистоте. И однако эта «сценография» исцеляет души и тела, содействует присутствию богов⁶⁹.

⁶⁶ В авторстве Назианзина убежден Андре Туилье, опубликовавший критическое издание поэмы (GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *La passion du Christ*, introd., texte critique, trad., notes et index de A. TULLIER. [P., 1969]. SC; 149). Тем не менее приводились доводы и в пользу отнесения ее к существенно более поздней эпохе: некоторые считают ее автором Константина Манасси (ок. 1130–1187), см.: С. С. Аверинцев. Византийские эксперименты с жанровой формой классической греческой трагедии (1965), переиздано в кн.: АVERINCEV С., *Поэтика ранневизантийской литературы* (СПб., 2004), с. 385–403 (о проблеме авторства: с. 385–386; о самой поэме: с. 388–396). См. также: МИХАЛИЦЫН П. Е., *История атрибуции христианской трагедии Χριστός πάσχων (Страждущий Христос)*: <http://www.bogoslov.ru/text/434669.html> [апрель, 2011].

⁶⁷ JULIANUS, *Ad Heraclium synicum* 12, 8–10 (217С). Схожее рассуждение о двойном (телесном и умном) спасении и освящении имеется и в АРЕОП., ЕН. 7, 3, 9 (565ВС), см. текст к примеч. 82, ниже.

⁶⁸ См. ПЕТРОВ В. В., «Мыслительный гимн и возводящая молитва у Дионисия Ареопагита и его предшественников-неоплатоников», *Космос и Душа. Учения о вселенной и человеке в Античности, Средние века и Новое время (исследования и переводы)*, вып. 2, под общ. ред. А. В. СЕРЕГИНА (М., 2010), с. 210–239.

⁶⁹ См. выше, примеч. 62.

Обряды, реализуемые через посредство символов, совершаются «реально», в самих вещах. То, что у священнодействий имеется умный смысл, значимо для духовного возведения. Но таинство совершается и на телесном уровне, где это единство обеспечивается посредством особых сущностей — символов или синфем (знаков), которые «предельно соединены» с высшим бытием. Таким образом достигается целостность — и по душе, и по телу — соединения человека с божественным.

Слова ДА о том, что в евхаристическом священнодействии иерарх «подражает» самому Иисусу, «изображает» Его и зримо воспроизводит невидимое, находят соответствие не только у Юлиана, но и у Ямвлиха, который сходным образом понимал богослужebные «символы» (обряды):

«Священный обряд (ἀγιοτεία) и жреческое служение... подражают (μιμεῖται) порядку богов... Они включают... удивительные знаки (ἐνθῆματα), посланные сюда демиургом и отцом всего, с помощью которых невыразимое изрекается в неизреченных символах, не имеющее вида удерживается в видах, а превосходящее всякий образ (εἰκόνας) отпечатлевается посредством образов (δι' εἰκόνων ἀποτυπῶν)»⁷⁰.

Налицо даже лексическое совпадение: ДА именует Иисуса, раздающего Хлеб и Вино на Вечере, «Создателем (демиургом) символов»⁷¹, и Ямвлих говорит о демиурге и отце, чьи символы, рассеянные по миру, активизируются при священнодействии.

Итак, священноначальник, будучи образом божественных энергий⁷², приобщается ими к Единому, т. е. к Богу. Здесь образ причастен образцу. Богоподражание священноначальника не является лицедейством актера⁷³. В момент, когда священноначальник воспроизводит действия Иисуса за Трапезой, он сам становится Его живым образом, предельно соединенным с Первообразом — Тем, Кого он символически изображает.

⁷⁰ *Ibid.* 1, 21 (65), 6-16. Схожие выражения у ДА см. в: ЕН. 1, 5 (376D – 377A).

⁷¹ *Ibid.* 3, 3, 1 (428B).

⁷² *Ibid.* 5, 1, 7 (508CD): «Священнические порядки (ιερατικά διακοσμήσεις) суть образы (εἰκόνας) божественных энергий, их благоустроенного и несмешанного порядка (τάξεως)... Богочаальные энергии благоустановленно и несмешанно распределены в... [священноначальных] чинах».

⁷³ В этом смысле ошибочно мнение Уэше о том, что «представление Дионисия о символе созвучно некоторым современным пониманиям литургии и таинства... И литургия — это в первую очередь “шоу”, которое скорее наблюдают, чем служение, в котором участвуют» (WESCHE K. P., “Christological Doctrine and Liturgical Interpretation in Pseudo-Dionysius”, *St. Vladimir's Theological Quarterly* 33 / 1 [1989], p. 73).

Степени причастности Богу. В богословской системе АК подразумевается наличие разных степеней причастности Богу и различных степеней обожения для разных существ⁷⁴. Самое полное и непосредственное причастие Богу достигается умопостигаемым узреванием: Серафимы, Херувимы и Престолы удостоены приобщения (κοινωνίας) к Иисусу не в священных образах (т. е. не через евхаристические хлеб и вино), но «истинно» (ἀληθῶς) к Нему приближаются, утверждены в «первой» причастности (μετουσίᾳ) к знанию Его богодейственных (θεοδρῦκῶν) светов⁷⁵. (Это рассуждение ДА повлияло на ангелологию Севира Антиохийского⁷⁶). В пре-

⁷⁴ *Ibid.* 4, 3, 3 (476D): «Причастие божественного происходит во всех священных [существах] соответственно [их] достоинству, и при этом оно совершенно неумаляемо и недвижимо и стоит неуклонно внутри соответствующей божественному учреждению особости».

⁷⁵ АРЕОР., СН. 7, 2-4: Первые сущности «созерцают не как созерцатели чувственных или мыслительных символов и не как те, кто возводится к божественному посредством пестроты созерцаний священного Писания (ιερογραφικῆς θεωρίας), но как наполняемые высочайшим светом всяческого нематериального знания и исполненные, сколь дозволено, пресущественным и трисветлым созерцанием начальной красоты, творящей [всякую] красоту. И точно так же приобщения к Иисусу они удостоены не в священнолепных образах (εἰκόσιν ἱεροπλάστοις), отпечатлевающих богоделательное подобие в формах, но как истинно к Нему приближающиеся в первом причастии [через] знание Его богоделательных светов... Они исполнены преимущественного обожения благодаря высочайшему, свойственному ангелам, знанию богоделаний... Таков... первый порядок небесных сущностей, поставленный непосредственно “вокруг Бога” и окрест Бога... [Они] восклицают: “Благословенна слава Господа от места Его!”... Как богоподобные, они суть божественные “места”... богоначального “покоя” (καταπαύσεως)». Ср.: «Если небесные силы, через участие в премудрости и освящении, принимают участие (participium sumunt) в умопостигаемом свете, т. е. в божественной природе, и в том же свете и премудрости получила участие также человеческая душа, то в отношении друг друга они будут одной природы и одной сущности (substantiae)» (ORIGENES, *De princip.* IV 4, 9, 352-357, CROUZEL-SIMONETTI).

⁷⁶ В гомилиях Севира Антиохийского (сохранились в сирийском переводе) сказано, что ангелы суть «сотворенные духи, умопостигаемые и бестелесные сущности... причастные первому, нетварному и сущностному свету, явленному в Святой Троице, просвещаемые оттуда» (*Hom.* 72, *Patrologia orientalis* 12, fasc. 1, p. 76). Согласно Севиру, в словах «Благословенна слава Господа от места Его!» (Иез 3:12) «под “местом Господа” следует понимать... нематериальные сущности, из всего небесного воинства к Нему ближайšie, наслаждающиеся божественными причастностью и созерцанием (θεωρία) и исходящим оттуда умопостигаемым и невыразимым светом. Вследствие этого херувимы именуются Его престолом и седилищем, как если бы, по причине столь великого и совершенного их просвещения, насколько возможно, [Бог] восседал, располагался и обитал в них» (*Hom.* 101, *Patrologia orientalis* 22, fasc. 2, p. 251-253); «Они занимают место столь высокое и столь воз-

деле именно ангельский тип причащения Богу является целью для человека⁷⁷. В эсхатологической перспективе различие между ангелами и людьми будет нивелировано, а для святых умов ангелоподобное (но не ангельское) состояние возможно уже в земной жизни⁷⁸.

Таким образом, с истинным причащением к божественному в АК ассоциируется не физическое «вкушение» Даров, как можно было бы ожидать при описании Евхаристии, но умное «узрение» божественных тайн,

вышнее, что их именуют “местом Господа”. И поскольку они причастны божественной славе и просвещены ею, они способны возвращать и воздавать в обмен на эту славу благословение и хвалу Тому, кто дал им умопостигаемый свет, в точности как те, кто, получая свет от солнца, тоже светят, отражая свет». Сохранился греческий текст процитированного отрывка из *Hom.* 101: Σευήρου ἀρχιεπισκόπου Ἀντιοχείας ΑΠΟΣΠΑΣΜΑΤΙΑ ΔΙΑΦΟΡΑ (ex catena Vaticana veterum interpretum vaticiniorum Isaiiae et Ezechielis): Ἀπὸ λόγου ρα΄. Τόπον δὲ Κυρίου νοητέον ἐπὶ τοῦ προκειμένου, τὰς ἐγγιζούσας αὐλοῦς οὐσίας, παρὰ τὰς ἄλλας δυνάμεις αὐτῶ, καὶ πλεον τῆς θείας μετουσίας καὶ θεωρίας ἀπολαυούσας, καὶ τοῦ ἐκεῖθεν νοεοῦ καὶ ἀπορρήτου φωτός· τούτου γάρ ἕνεκα καὶ θρόνος αὐτοῦ καὶ κάθεδρα καλεῖται τὰ χειροβίμ· ὡς διὰ τῆς μείζονος καὶ τελειοτέρας ἐλλάμψεως κατὰ τὸ δυνατόν, οἰονεῖ ἐγκαθεζομένου καὶ ἐνανταπαινούμενου καὶ ἐμφλοχωροῦντος αὐτοῖς (*Scriptorum veterum nova collectio e Vaticanis codicibus*, ed. A. MAI, t. 9 [Roma, 1837], p. 738). См. также: CHESNUT R. C., *Three Monophysite Christologies. Severus of Antioch, Philoxenus of Mabbug, and Jacob of Sarug* (Oxf., 1976), p. 41-44; MACCOULL L. S. B., “The Monophysite Angelology of John Philoponus”, *Byzantion* (1995), vol. 64, p. 388-395 (здесь: p. 389-390). Указываемая нами параллель между гомилиями Севира и СН. 7, 2 (208С) до сих пор не была отмечена исследователями. Известно, что Севир первым использовал АК в своих работах. Он трижды ссылается на ДА, цитируя *Ep.* 4, 19-20 и дважды — ДН. II, 9 (133, 5-9), но датировка этих сочинений неточна — от 518 до 528 гг. (ROREM P., LAMOREAUX J. C., *John of Scythopolis and the Dionysian Corpus: Annotating the Areopagite* [Oxf., 1998], p. 11-15). Поскольку *Hom.* 72 Севира написана в 515–518 г., мы получаем *terminus ante quem* для датировки СН.

⁷⁷ АРЕОР., ДН. 1, 4 (592ВС): «Когда же мы станем нетленными и бессмертными и сподобимся христовидного и блаженнейшего покоя (λήξεως) и *всегда*, — согласно Речению, — с Господом будем (1 Фес 4:17), тогда, с одной стороны, исполняясь в пречистых созерцаниях Его видимого богоявления, озаряющего нас светлейшими блистаниями, как учеников во время того божественнейшего Преображения, а с другой, причащаясь бесстрастным и нематериальным умом Его умопостигаемого светодаяния и превосходящего ум соединения в неведомых и блаженных интуициях пресветлых лучей, в божественнейшем подражании сверхнебесным умам, — тогда мы, как говорит истина Речений, будем равны ангелам и будем сынами Божиими, будучи сынами воскресения (Лк 20:36)».

⁷⁸ АРЕОР., *Ep.* 10 (1117В): «Уже здесь некоторые пребывают с Богом... и из настоящей жизни отходят к будущей, — ангелоподобно жительствуя среди людей». См.: ПЕТРОВ В. В., *Максим Исповедник: онтология и метод в византийской философии VII в.* (М., 2007), с. 121, а также: с. 196-198, примеч. 478-480.

символом которых они являются. Характерно, что лексическая связка «узрение и причащение» встречается в АК только в ЦИ, но там — многократно (12 раз).

Причастность Богу через чувственно явленные евхаристические «символы» (Хлеб и Чашу) — менее полная: «причастие (μετάληψις) в божественнейшей Евхаристии» есть лишь образ «причащения (μετουσίᾳς) к Иисусу». В этом «наша» иерархия уступает небесной, являясь ее подражанием⁷⁹.

Поэтому и обожение, которое дается нам, именуется здесь же «соразмерным нам обожением» (τῆς ἡμῶν ἀναλόγου θεώσεως).

Причастие умное и причастие «в символах». Следует ли из сказанного, что ДА учит лишь об умной Евхаристии и отвергает телесное вкушение Даров? Нет, в его системе действены оба модуса, хотя телесное причастие уступает умному и готовит его. В АК дважды говорится о телесном причащении, и оба раза — в последней, седьмой главе *Церковной иерархии*⁸⁰. В одном из этих случаев автор АК защищает обычай крестить и причащать несмышленных младенцев, поясняя, что символы «приобщения Богоначалию» вскармливают причащающегося, давая залог будущего

⁷⁹ AREOP., СН. 1, 3 (121C – 124A): «Невозможно нашему уму возвыситься до... подражания небесным иерархиям и их созерцания, если он не воспользуется соответствующим ему материальным руководством, понимая, что прекрасные явления суть отображения (ἀλεκονίσματα) невидимого благолепия, и чувственные благоухания суть отпечатки (ἐκτυλώματα) умопостигаемого раздаяния, и материальные светы — образ (εἰκόνα) нематериального светодаiania, и развернутые священные поучения — [образ] наполнения ума созерцанием, и чины здешних порядков — [образ] согласного с божественным и упорядоченного состояния, причастие в божественнейшей Евхаристии (εὐχαριστίας μετάληψιν) — [образ] приобщения (μετουσίᾳς) Иисусу. И все иное дано небесным существам надмирно, а нам — в символах (συμβολικῶς)».

⁸⁰ Аутентичность этой главы подвергалась сомнению Б. Бронсом, который предположил, что она не является авторской, но представляет собой редакторскую вставку (BRONS B., *Sekundäre Textpartien im Corpus Pseudo-Dionysiacum? Literarkritische Beobachtungen zu ausgewählten Textstellen* [Göttingen, 1975]). Посредством сравнительного анализа лексики и доктринального содержания Бронс пришел к выводу, что к исходному «дионисиевскому» варианту *Церковной иерархии* — относятся первые шесть глав трактата, а также заключительные фразы двух последних параграфов седьмой главы. Таким образом, раздел 6, 3, 5 (536D – 537A) рассматривается им как фрагмент изначального заключения трактата, к которому причислены также фрагменты 7, 3, 10, 565C (тайное учение) и 7, 3, 11, 568D – 569A (заключительные фразы). Разделы 7, 1, 1 – 7, 3, 9 (552D – 565C), а также апологию практики причащения младенцев (7, 3, 11, 565D – 568C) он считает позднейшим добавлением («вторичным текстом»), принадлежащим не самому автору, но руке некоего редактора. Выводы Бронса нам представляются ошибочными.

узревания божественного и общности с Богом⁸¹. А ниже он недвусмысленно заявляет, что

«Божественное законоположение священного обоим [душе и телу] дарует приобщение (κοινωνία) к Богоначалию: душе — в чистом созерцании и знании совершаемых [обрядов], телу же — как в образе — посредством божественнейшего мира и священнейших символов приобщения к Богоначалию. Это [двойное приобщение] освящает всецелого человека, священнодействует целостность его спасения и посредством всецелостности обрядов возвещает его будущее совершеннейшее воскресение»⁸².

Кроме того, у ДА имеется высказывание, которое можно интерпретировать в том духе, что символы «предельно соединены с божественным»⁸³.

Не является ли такая позиция внутренне противоречивой? Если ДА — последовательный неоплатоник, то он, возможно, должен был бы говорить только об умном причащении? Как мы покажем ниже, телесное («символи-

⁸¹ AREOP., ЕН. 7, 3, 11 (568С): «Священноначальник преподает (μεταδίδωσι) ребенку священные символы (ἱερῶν συμβόλων), чтобы он был *посредством этого вскормлен* (ἐν αὐτοῖς ἀνατραφεῖν) и имел не иную жизнь, но только такую, которая вечно будет доставлять ему созерцание божественного (τὰ θεῖα θεωροῦσαν) и делать его общником (κοινωνόν) в священных преуспеяниях».

⁸² *Ibid.* 7, 3, 9 (565ВС). Как замечает Б. Бронс, «утверждение некоего самостоятельного значения телесного причащения таинств, существенно отличающееся от понимания таинств как анагогического умозрения, и следующие из этого сотериологически-эсхатологические выводы для тела в АК встречаются только здесь и потому являются последующим дополнением» (BRONS, *op. cit.*, S. 109-110 [= S. 11-12]). Подобной точке зрения противоречит схожее рассуждение о «целостности» применительно к воскресению, находящееся в разделе, признаваемом Б. Бронсом аутентичным, см.: DN. 6, 2 (856D – 857A): «...людям, как смешанным, даруется ангеловидная жизнь по возможности от избытка Человеколюбия, которое и отошедших (ἀποφοιτῶντας) нас к Себе обращает и призывает; и еще более божественно то, что нам как **целым** (ἅλους), **то есть душам и сопряженным с ними телам** (τὰ συζυγῆ σώματα), обещано переставление (μεταθήσειν) к совершенной жизни и воскресению». Сам Бронс ссылается на этот отрывок, но считает эту апологию телесного воскресения, основанную на идее сопряженности (сизигии) тела и души, сущностно отличающейся от апологии телесного причащения в 565В (BRONS, *op. cit.*, S. 106 [= S. 8]). Доводы Бронса не представляются убедительными.

⁸³ AREOP., ЕН. 3, 3, 13 (444С): «Вот что являет священноначальник... являя взору покровенные Дары, разделяя их единое на многое, и — вследствие предельного единства раздаваемых [таинств] с [символами], посредством которых [совершаемое] происходит (πρὸς τὰ [δῶρα] ἐν οἷς [τὰ δρώμενα] γίνεται) — соделывая общниками [божественного] тех, кто им [символам] причащается».

ческое») причастие вполне соответствует не только христианскому вероучению, но и принципам, лежащим в основе позднего неоплатонизма.

Часто полагают, что телом озабочена только христианская эсхатология, тогда как платонизм принимает в расчет только душу. Августин не раз цитировал изречение Порфирия: *omne corpus fugiendum esse*, «должно избегать всякого тела»⁸⁴, и Порфирий начинает биографию Плотина словами о том, что тот стыдился своего пребывания в теле. Однако пренебрежение телесным характерно только для первого этапа неоплатонизма, как раз и представленного сочинениями Плотина и Порфирия, полагавшими, что для достижения единения с Единым достаточно индивидуального созерцания. Напротив, позднейшие авторы — Ямвлих, Юлиан, Сириан, Прокл — не меньшую важность в возведении к богу отводили священнодействию (теургии) и молитве, которые задействуют телесные синфемы и символы⁸⁵.

В неоплатонизме Ямвлиха символы способны обеспечить связь с божеством, которая вовсе не является интеллектуальной. Более того, попытка «понять» символы окажется даже вредной. Вот как поясняет это он сам:

«Совершеннодействие (τελεσιουργία) неизреченных обрядов (ἔργων), богоподобное совершение которых превышает всякое мышление, и сила невыразимых символов, понимаемых одними богами, содейывают теургическое единение. Поэтому мы и не совершаем это мышлением — в таком случае их действие (ἐνέργεια) будет умственным и зависящим от нас, а ни то ни другое не является истинным. В действительности, даже когда мы не мыслим, символы (συνθήματα) сами по себе совершают (δρᾶ) свое дело, и неизреченная сила богов, к которым они относятся, сама узнает свои образы (εἰκόνας), не побуждаемая нашим мышлением...

Не нашими мыслями божественные причины по преимуществу призываются в действие, но эти мысли, все лучшие состояния (διαθέσεις) души и наша чистота должны предшествовать

⁸⁴ AUG., *De civ. Dei* XII, 27; *Retract.* I 4, 3 (CSEL, vol. 36, p. 24). См. также: *De civ. Dei* XII, 27 (CCSL, vol. 48, p. 383); XIII, 16-19 (396 sqq.); XXII, 26 (853); *De Trinit.* XIII, 12 (CCSL, vol. 50A, p. 398); *Sermo* 241, 7, 7 (PL. 38. Col. 1137).

⁸⁵ Ср.: PROCLUS, *In Tim.* 1, 210, 1-26: «...симпатию в отношении тех или иных [божественных] сил производит [в сущих, которые вышли из богов,] не что иное, как то, что они получили в удел от природы, — символы, усваивающие их той или иной цепи богов. Поскольку природа спускается сверху от самих богов и распределяется по чинам богов, она вложила в сами тела синфемы их свойственности богам: в одни тела — синфемы Солнца, в другие — синфемы Луны, а в иные — синфемы какого-либо другого бога, и она поворачивает (ἐπιστρέφει) эти тела к богам, одни — к богам вообще, другие — к тому или иному богу, приводя свои порождения к совершенству сообразно тому или иному отличительному свойству богов».

этому действию как вспомогательные причины. Главное, что побуждает божественную волю, — это сами божественные символы (συνθήματα). Таким образом, божественное приходит в движение от себя самого и не получает начала своей деятельности ни от какого менее совершенного существа»⁸⁶.

Ямвлих, который в другом месте утверждает необходимость интеллектуального возведения⁸⁷, здесь заявляет, что само священнодействие как таковое обладает возводящей силой: сами синфемы и символы, безо всякой нужды в их истолковании, понимаются как «возводящие»⁸⁸.

Гносис и священнодействие (жреческий путь) Ямвлих рассматривает как два дополняющих друг друга пути:

«Человек, понимаемый как обожествленный, некогда единый в созерцании богов, перешел к другой душе, приспособленной к человеческому виду формы, и потому он оказался в путях необходимости и судьбы. Нужно рассмотреть, в чем состоит освобождение человека и его избавление от этих пут. И здесь нет иного способа, кроме знания богов (τῶν θεῶν γνῶσις). Познать Благо — это и есть идея блаженства... Священными путями она отмеряет (ἱερατικάῖς ὁδοῖς ἀναμετρεῖ) умопостигаемые сущности... Она есть познание бога отца, предсущего и самона начального... Она сохраняет истинную жизнь, возводя ее к ее отцу... Знай, что это есть первый путь блаженства, дающий мыслительное наполнение душ божественным единением. А [второй путь] — жреческий и теургический дар Блаженства — называется вратами к богу (θύρα πρὸς θεόν), создателю всяческих, или же местом и двором (αὐλή)⁸⁹ Блага. Прежде всего он обладает свойством очищать душу... затем он готовит разум (διανοίᾳς) к причастности и созерцанию (μετουσίᾳ καὶ θέᾳ) Блага... и наконец — к единению с богами, подателями благ.

И когда [теургия] сочетает душу с отдельными частями вселенной (κατ' ἰδίαν ταῖς μοίραῖς τοῦ παντὸς συνάψῃ) и со всеми пронизывающими их божественными силами, это приводит душу к всеобщему Творцу и вверяет ему, ставит вне всякой мате-

⁸⁶ IAMBVL, *De myster.* 2, 11 (97), 5.

⁸⁷ Ср.: *Ibid.* 7, 2 (250), 13-18; 10, 6 (292), 12).

⁸⁸ О теоретической основе такого подхода см.: ПЕТРОВ В. В., «Σύμβολα и συνθήματα в теургическом неоплатонизме Ямвлиха и Прокла», *Диалог со временем* 4 (2008), с. 148-166.

⁸⁹ Об αὐλή в этом смысле см.: PROCLUS, *In Crat.* 94, 7; *Orac. chald. Frag.* 202.

рии, соединяет только с вечным Логосом... Наконец, теургия утверждает (ἐντίθησιν) душу во всецелом боге создателе. И это конец жреческого возведения у египтян (τέλος τῆς ἱερατικῆς ἀναγωγῆς)⁹⁰.

Позднее Дамаский будет писать о том же:

«Жреческое искусство (ἱερατικῆ) и философия отправляются не от одних и тех же начал. Так, если философия нисходит в осадок (ὕλοστάθμην) сущих из единой Причины всего... то жреческое искусство (ἱερατικὴν), т. е. почитание (θεραλεία) богов, так или иначе вяжет канаты возводящего спасения (ἀναδήσασθαι τὰ πείσματα τῆς ἀναγωγῆς σωτηρίας)⁹¹ от... уровня, относящегося к миру и становлению⁹². Оно начинается от имеющихся космических причин и имеет дело с ними...»⁹³.

Тот же Дамаский замечает, что разные философы отдавали предпочтение то философии, то священному искусству, но в идеале оба пути к спасению сходятся воедино:

«Одни предпочитают философию, подобно Порфирию, Плотину и многим другим философам. Другие предпочитают жреческое искусство (ἱερατικὴν), подобно Ямвлиху, Сириану, Проклу и всем священнодействующим (ἱερατικοί). Но Платон, поняв, что существует много доводов с обеих сторон, собрал их в единую истину, назвав философа “вакхантом”. Ибо тот, кто отделил себя от становления, должен стать посередине, и свести то и другое в тождество»⁹⁴.

Приведенные тексты неоплатоников, придававших равное значение гносису и теургии, помогают понять, почему ДА, который отдает предпочтение умному созерцанию, полагая именно его истинным причастием, считает действенным и телесное причастие, реализуемое в обрядах, которые оперируют чувственными предметами. Последнее, впрочем, яв-

⁹⁰ IAMBLL., *De myster.* 10, 5 (290), 7 – 6 (292), 5.

⁹¹ Ср.: PLATO, *Tim.* 85e 5-7: «...желчь проникает до самого мозга и палит его, как бы сжигая корабельные канаты отчаливающей на волю души».

⁹² Ср.: IAMBLL., *De myster.* 10, 5 (290), 7 – 6 (292), 5.

⁹³ DAMASCIUS, *Hist. philos.* 4A, in: DAMASCIUS, *The Philosophical History*, text with trans. and notes by P. ATHANASSIADI (Athens, 1999), p. 78 [= *Suidae Lexicon* (ADLER) II, 613, 14 (ἱερατικῆ) + PHOTIUS, *Bibl. Cod.* 242, 232].

⁹⁴ DAMASCIUS, *In Phaed.* (versio 1) I, 172, 1-7. Ср.: PLATO, *Phaedo* 69c: «...вакханты (βάκχοι)... суть не кто иные, как истинно философствующие (οἱ πεφιλοσοφηκότες ὀρθῶς)».

ляется для него вторичным: оно не заменяет первого, но открывает к нему путь⁹⁵.

Выше уже цитировались слова ДА о том, что символическое (телесное) священнодействие необходимо (и является начальным этапом на пути к умопостигаемому) потому, что сами люди по своей душевно-телесной организации «символичны», как «символично» и их священноначалие⁹⁶. Это находит концептуальные и лексические параллели у Юлиана, который замечает, что те, кто пребывают в телах, и служить должны телесно:

«Наши отцы устроили статуи (ἀγάλματα), алтари, стражу неугасимого огня и все такого рода вещи как символы присутствия богов (παρουσίας τῶν θεῶν) — не для того, чтобы мы полагали эти символы богами, но чтобы посредством них (δι' αὐτῶν) мы служили богам. Ибо, **будучи в телах** (ὄντας ἐν σώματι), **мы должны творить богам телесную службу** (σωματικὰς λατρείας), хотя сами боги бестелесны⁹⁷».

В АК лицами, соединяющими созерцание со священнодействием, являются «священный Карп»⁹⁸ и «божественный Иерофей». ДА пишет о своем знаменитом руководителе (τῷ κλεινῷ καθηγεμόνι), что тот усваивал знание божественного не только из Предания или Речений, но

«...получив посвящение (ἐμνήθη) от некоего божественнейшего вдохновения, [Иерофей] не только узнавал, но и переживал (οὐ μόνον μαθὼν ἀλλὰ καὶ παθὼν) божественное, и вследствие, если так можно выразиться, симпатии к божественному усовершеншился (ἀποτελεσθεῖς) в ненаучимом и таинственном единстве божественного и вере⁹⁹.

⁹⁵ AREOP., EH. 3, 3, 1 (428A): «...перейдем к истине первообразов... чтобы пестрый и священный состав символов не оказался бесполезен для [совершенствуемых], когда видится только их внешнее (μέχρι τῶν ἔκτος φαινομένη μόνον)». Ср. EH 2, 2, 3 (397C), где обряд крещения в его телесной явленности есть вводное душеводительство (εἰσαγωγικῆ ψυχαγωγία), распределяющее (ἀποδιαστέλλουσα) иерархическое и единовидное (τά τε ἱεραρχικά καὶ ἐνοειδῆ) среди множества (τῆς πληθῆος) и соизмеряющее (συμμετροῦσα) — созразмерно мере чинов (ταῖς κατὰ μέρος τάξεσι) — их гармоническое восхождение (τὴν ἑναρμόνιον ἀναγωγὴν).

⁹⁶ AREOP., EH 1, 5 (377A).

⁹⁷ JULIANUS, Ep. [Фрагмент письма к жрецу] 89b, 137-149 (BIDEZ).

⁹⁸ AREOP., Ep. 8, 6, 1-5 (1097B): «Карп — муж, хоть и чуть странный (τις ἄλλος), [но] из-за большой чистоты ума для боговидения пригоднейший (πρὸς θεοπῆτιαν ἐλιτηδειότατος). Так, он не приступал к священным совершениям таинств (μυστηρίων τελεταῖς), пока не явится ему в предсовершительных молитвах благоприятное священное видение (δράσεως)».

⁹⁹ AREOP., DN. 2, 9 (648B).

Слова «οὐ μόνον μαθῶν ἀλλὰ καὶ παθῶν» в очередной раз отсылают к сочинениям платоников, на этот раз к работе епископа-философа Синезия, который применительно к священнодействиям говорил, что посвящаемым в таинства, чтобы стать «пригодными», не требуется рациональных построений ума и знаний, они должны переживать божественное и «приходить в определенное состояние»:

«То, что у них происходит, похоже на вакхическое исступление, или на прыжки безумного и одержимого богом (μανικῶ καὶ θεοφορήτῳ), или на достижение цели без участия в забеге, или на выхождение за пределы разума без предварительного задействования разума. Ибо священнодействие (τὸ χρῆμα ἱερόν) — это не приложение знания (ἐπιστάσια τῆς γνώσεως), не разворачивание ума (διέξοδος νοῦ) и не [переход] от одного к другому. Напротив, если сравнивать большое с малым, это схоже с мнением Аристотеля, который полагает, что посвящаемым в таинство (τοὺς τελουμένων), становящимся пригодными (ἐπιτηδείους) [к принятию божественного] требуется не изучать что-либо, но — переживать на опыте и приходить в определенное состояние (οὐ μαθεῖν τί δεῖν, ἀλλὰ παθεῖν καὶ διατεθῆναι). Ибо пригодность не связана с разумом (ἢ ἐπιτηδειότης δὲ ἄλογος)»¹⁰⁰.

Приведенные отрывки из ДА и Синезия содержат отчетливые мистериальные и теургические аллюзии. Схожее рассуждение имеется и у Ямвлиха:

«Из самих обрядов (τῶν ἔργων) ясно, что [осияние при призываниях богов]... спасительно для души. Ведь в созерцании блаженных зрелищ (θεάματα) душа меняется к иной жизни, действует иным действием (ἐτέραν ἐνέργειαν ἐνεργεῖ) и полагает, что уже не является человеком, причем полагает правильно. Помимо этого, она зачастую, отбросив собственную жизнь, по-

¹⁰⁰ SYNESIUS, *Dion.* 8, 36-44 TERZAGHI. Ср.: «Вот какое сравнение здесь уместно: если бы кто-то, чтобы посвятить в таинство (μυστή) эллина ли, или варвара, ввел его в некое таинственное святилище (οἶκον) сверхъестественной красоты и величия, где тот увидел бы множество таинственных зрелищ (μυστικά θεάματα), услышал бы множество таинственных голосов, где ему поочередно являлись бы свет и тьма, и происходили тысячи прочих вещей, а потом, как при обряде, именуемым «посажением на трон», когда совершители таинств (οἱ τελουόντες) имеют обыкновение усаживать посвящаемых (μυσουμένων) и вести вокруг них хоровод [ср.: ПЛАТО, *Euthyd.* 277d], то возможно ли, чтобы такой человек не пережил в душе (παθεῖν τῇ ψυχῇ) нечто и не заподозрил относительно происходящего, что оно совершается вследствие замысла и устройства кого-то более мудрого, [чем человек]?» (DIO CHRYSOST., *Or.* 12, 33, 1-10 VON ARNIM, пер. Н. БРАГИНСКОЙ).

лучает взамен наиболее блаженнейшее действие богов... **Восхождение посредством призываний** предоставляет жрецам очищение от страстей, отстранение от становления и единение с божественным началом...

[Призывания] не связывают жрецов с богами посредством страсти. Они предоставляют им общность (κοινωνία) нерасторжимо соития при помощи божественной дружбы (φιλίας), связующей все... Они делают **человеческий ум (γνώμην) пригодным (ἐπιτηδείαν)** для **причащения богам, возводя** его к богам и приводят его в согласие [с ними] посредством слаженного убеждения. Вот почему священные **имена богов** и прочие божественные **синфемы, будучи возводящими**, могут сочетать (συνάπτειν) [ум] с богами»¹⁰¹.

Данный текст Ямвлиха помогает лучше понять, каким образом мог представлять себе механизм священнодействия ДА. «Созерцание блаженных зрелищ» не отменяет священнодействия, использующего «символы», но является его неотъемлемой частью. В священнодействии теург «отбрасывает собственную жизнь» и получает «действие богов». Так, ἱερουργία превращается в θεουργία, и обрядом руководит уже не человек, но сами «умопостигаемые зрелища».

Показательно употребление Синезием и Ямвлихом термина «пригодность». Начиная с Ямвлиха он означает у платоников способность и готовность теурга принять в себя бога¹⁰². «Пригодность» (ἐπιτηδείότης) теурга становится у ДА «достойным состоянием» священноначальника¹⁰³. ДА говорит о том, что для того, чтобы быть достойным причастия и его преподавания, священноначальник должен иметь надлежащее состояние (ἔξις)¹⁰⁴.

¹⁰¹ IAMBVL., *De myster.* 1, 12, 30-41 (42).

¹⁰² Ср.: «Все эти [состояния] божественны и пригодны для восприятия божественного (πρὸς ὑποδοχὴν τῶν θεῶν ἐπιτηδεῖα)» (IAMBVL., *De myster.* 3, 2 [105], 38-39). Краткий анализ этого термина и литературы см.: GERSH S., *From Iamblichus to Eriugena. An Investigation of the Prehistory and Evolution of the Pseudo-Dyonysian Tradition* (Leiden, 1978), p. 37 ff., p. 51-53. Вот как определяет «пригодность» Доддс: «...ἐπιτηδείότης это не вообще способность к принятию той или иной формы, каковой обладает пустая материя, и вовсе не способность к восприятию формы (в обычном смысле), но способность к восприятию σύνθημα или σύμβολον — магического соответствия, соединяющего всякую материальную вещь ἐνταῦθα (здесь) с тем или иным началом или совокупностью начал ἐκεῖ (там)» (PROCLUS, *The Elements of Theology*, a revised text with trans., introd. and comm. by E. R. DODDS [Oxf., 21963], p. 222-223).

¹⁰³ Ср.: AREOP., ЕН. 3, 3, 12 (441D – 444A), где священноначальник просит сделать его «достойным» (ἔξις) богоподражательного священнодействия.

¹⁰⁴ Ср.: *Ib.* 3, 3, 14 (445AB), где сказано, что не должен дерзнуть руководствовать (ἡγήσασθαι) другими тот, кто не стал боговиднейшим по всему своему состоянию.

Иногда это требование «достойности» применительно к священноначальнику интерпретируется исследователями как некий присущий «восточной Церкви» идеализм в изображении духовенства, но речь идет о том, что, не обладая надлежащей «пригодностью», священноначальник просто не сподобится «богоделаний»¹⁰⁵.

Таинство Евхаристии. Федр 243е – 257в Платона как источник Церковной иерархии 3, 3. Реконструкции особенностей евхаристического обряда в АК посвящен целый ряд работ¹⁰⁶, в существо которых мы здесь не можем вдаваться. Ограничимся замечаниями, относящимися к связи рассуждений ДА с его источниками в платонизме.

Третья часть третьей главы *Церковной иерархии*, посвященной рассмотрению таинства Евхаристии, или «синаксиса», — так называемое «умозрение» или «истолкование» (θεωρία) таинства, — начинается со слов:

«А теперь, о прекрасное дитя (ὦ παῖ καλέ), от образов (εἰκόνας) чинно и священно перейдем сюда, к боговидной истине первообразов, сказав тем, кто еще только совершенствуется в стройном душевождении, что пестрый и священный состав (σύνθεσις) символов не бесполезен для них, хотя он и являет еще только внешнее [таинств]»¹⁰⁷.

Обращение «ὦ παῖ καλέ», несмотря на его кажущуюся ординарность, является редким словосочетанием и, как не раз бывает у ДА, однозначно указывает на свой единственно возможный источник — с него начинается

¹⁰⁵ Это противоположно православному учению, согласно которому действительность Таинств не зависит от достоинства совершающего их.

¹⁰⁶ См.: DIONYSIUS THE PSEUDO-AREOPAGITE, *The Ecclesiastical Hierarchy*, trans. and annotated by Th. L. CAMPBELL (University Press of America, 1981); SHELDON-WILLIAMS I. P., "The Ecclesiastical Hierarchy of Pseudo-Dionysius", *Downside Review* 82 (1964), p. 293-302; *Ibid.* 83 (1965), p. 20-31; BOULARAND E., "L'Eucharistie d'après le pseudo Denys l'Aréopagite", *Bulletin de Littérature Ecclésiastique* 4 (1957), p. 193-217; *Ibid.* 3 (1958), p. 129-169; BEBIS G. S., "The 'Ecclesiastical Hierarchy' of Dionysios the Areopagite: A Liturgical Interpretation", *Greek Orthodox Theological Review* (Brookline, Mass.) 19 [2] (1974), p. 159-175; WESCHE K. P., "Christological Doctrine and Liturgical Interpretation in Pseudo-Dionysius", *St. Vladimir's Theological Quarterly* (N. Y.) 33 [1] (1989), p. 53-73; DE ANDIA Y., " 'La très divine Cène... archisymbole de tout sacrement' (EH 428B). Symbole et eucharistie chez Denys l'Aréopagite et dans la tradition antiochienne", *The Eucharist in Theology and Philosophy. Issues of Doctrinal History in East and West from the Patristic Age to the Reformation*, ed. I. PERCZEL, R. FORRAI and G. GERÉBY (Leuven, 2005), p. 37-65; ПЕТРОВ В. В., «Таинство "синаксиса" у Псевдо-Дионисия Ареопагита и у прп. Максима Исповедника», *Вестник ПСТГУ. I: Богословие. Философия* 4 [24] (2008), с. 48-59.

¹⁰⁷ AREOP., EH. 3, 3, 1 (428B).

вторая речь Сократа в платоновском *Федре* (243e – 257b)¹⁰⁸. В мифопоэтической форме он рассуждает о бессмертии души; об её окрыленности эросом; о восхождении души от здешней красоты к богам и надмирным зрелищам; о том, что, будучи не в силах сопутствовать богам, душа исполняется забвения (λήθης πλησθεισα) и зла, тяжелеет и в итоге падает на землю (ἐπι τὴν γῆν πέσῃ) — таким путем она прошла в здешнее «живое существо» (ἦλθεν εἰς τόδε τὸ ζῶον).

В сжатом виде речь Сократа содержит многие мотивы, лежащие в основе представлений ДА о соотношении земного и небесного существования. Например, Сократ говорит, что душа на земле обладает «припоминанием» (ἀνάμνησις) того, что она видела, когда пребывала с богами, т. е. восходила к истинному (умопостигаемому) бытию. «Тогда и там» души видели сияющую красоту, блаженные зрелища и посвящались в таинства (ἐτελοῦντο τῶν τελετῶν): «посвященные (μιοῦμενοι) в видения (φάσματα) непорочные, простые, неколебимые и блаженные, мы тайнозрели (ἐπολτεῦοντες) их в чистом сиянии». Всякая душа некогда созерцала сущее и священное, и теперь она припоминает «то, что там» на основании «того, что здесь», а это нелегко. Упав сюда, души обратились под чужим воздействием к неправде и «забыли все священное, виденное ими раньше». В сонме какого бога душа была тогда (Зевса, Арея, Геры, Аполлона), того в меру сил она почитает и тому подражает (τισῶν καὶ μιοῦμενος) в этой жизни; присущие данному богу качества она ищет в других людях и, найдя, влюбляется в них. Стремление к тамошней красоте, красоте как таковой (αὐτὸ τὸ κάλλος), начинается здесь, например при виде боговидного лица (θεοειδὲς πρόσωπον), хорошо воспроизводящего (μεμιμημένον) ту красоту или некую идею тела (τινα σώματος ιδέα). Подходя к здешним подобиям и изображениям, немногие души способны разглядеть в них отблески тамошнего: справедливость, воздержность, красоту и пр. Философ, правильно пользующийся такими воспоминаниями (ύπομνήμασιν), тем самым становится посвящаемым в совершенные таинства (τελέους τελετὰς τελοῦμενος) и подлинно со-

¹⁰⁸ Поиск по электронной текстовой базе данных Thesaurus Linguae Graecae показывает, что прежде ДА оно встречается лишь в PLATO, *Phaedr.* 243e 9 – 240a: «Так вот, прекрасное дитя (ὃ καὶ καλέ), замечь себе...»; 252b 2: «Состояние (πάθος), о котором у меня речь, о прекрасное дитя (ὃ καὶ καλέ), люди зовут эротом» (пер. А. Н. ЕГУНОВА). Позднее Фемистий (*Erotikos* 171a 8, HARDUIN) уже опосредованно отправляется от *Федра*, поскольку рассуждает об Эросе (и 11 строками выше упоминает Сократа). Эта формула встречается однажды у Иоанна Стобея (*Anthologium* 1, 9, 11, 2) и трижды у Гермия (*In Platonis Phaedrum scholia* 80, 11; 81, 3; 187, 20), но каждый раз — это цитаты из *Федра*. Ср. (с иным порядком слов): PLATO, *Euthyd.* 289b 5: «Следовательно, о дитя прекрасное (ὃ καλέ καί), мы нуждаемся в таком знании, в котором сочеталось бы меньше что-то делать и меньше пользоваться сделанным»; THEOGN., *Elegiae* 1280.

вершенным (τέλεος). Благодаря памяти (μνήμη) возникает влечение (πόθος) к тому, что было тогда. Обратившийся к божественному человек испускает из себя (ἐξιστάμενος) и воспринимается толпой как неистовый и одержимый. Те, кто стремятся выследить и найти в самих себе бога, прикасаются к нему при помощи памяти (ἐφαπτόμενοι αὐτοῦ τῆ μνήμη), они одержимы богом (ἐνθουσιῶντες) и причастны (μετασχεῖν) ему¹⁰⁹.

Указанный отрывок из *Федра* имеет многочисленные отголоски в АК. Например, использованная Платоном в *Федре* игра слов τελέους τελετάς τελούμενος («посвящаемый в совершенные таинства») — это лейтмотив словесной игры в *Церковной иерархии*, переполненной лексикой от основы теле- (почти три сотни слов)¹¹⁰. Мистерияльная лексика платонизма, в свое время усвоенная Филоном¹¹¹ и повлиявшая на христианских авторов¹¹², у ДА становится избыточной и является отличительной чертой его стиля.

Строки *Федра*, в которых говорится о четвертом виде божественного безумия, ДА почти дословно цитирует в трактате *О божественных именах*:

PLATO,
Phaedrus 249c

...ἐξιστάμενος δὲ τῶν ἀνθρωπίνων
σπουδασμάτων καὶ πρὸς τῇ θεῖῳ
γιγνόμενος, νοουθετεῖται μὲν ὑπὸ τῶν
πολλῶν ὡς παρακινῶν, ἐνθουσιάζων δὲ
λέληθεν τοὺς πολλοὺς. Ἔστι δὴ οὖν δεῦρο

AREOP.,
DN VII, 4 (872D – 873A)

Ἐὺ γὰρ οἶδεν ὁ πρὸς τὴν ἀλήθειαν
ἐνωθεῖς, ὅτι εὖ ἔχει, κἂν οἱ πολλοὶ
νοουθετοῖεν αὐτὸν ὡς ἐξεστηκότα.
Λανθάνει μὲν ὡς εἰκὸς αὐτοὺς ἐκ πλάνης
τῇ ἀληθείᾳ διὰ τῆς ὄντως πίστεως

¹⁰⁹ *Phaedr.* 252e – 253a цитируется и Климентом Александрийским в *Strom.* V 14, 138, 3, 1–9.

¹¹⁰ ДА, по всей видимости, избрал не только существительное «священноначалие», но также и «совершенноначалие» (телеатархία). В *Церковной иерархии* совершенные (τέλειοι) постоянно противопоставляются несовершенным (ἀτελέσει) и еще только совершенствуемым (τοῖς ἔτι τελειούμενοις) или усовершеншаемым (τελούμενοις), которые стремятся к совершенству (τελείωσις) и к совершенному (τὰ τέλεια); почившие именуется «усовершенными» (τετελεσμένοις); священноначалие «усовершеншается» (τελεῖται); таинства (τελεταί) являются усовершеншающими (τελεστικάι), а священнодействие именуется «совершеншаемым» (τὰ τελοῦμενα), и пр. и пр.

¹¹¹ См.: МАТУСОВА Е. Д., «Что такое “иудейские мистерии”?», *Индоевропейское языкознание и классическая филология* [Материалы седьмых чтений памяти И. М. Тронского], с. 63–68: <http://iling.spb.ru/tronsky7/index.html> [апрель, 2011]. Ср.: PHILO, *De specialibus legibus* 1, 56, 3–4: τελούμενους δὲ τὰς μυθικὰς τελετάς; *De gigantibus* 54, 5: τελοῦμενος τὰς ἱερωτάτας τελετάς.

¹¹² См., напр.: IOAN. CHRYSOST., *Ep.* 132 (PG 52, 691, 12–15): «...видеть, как столь великая и любящая мудрость душа незамедлительно посвящается в совершенное [таинство] и удостоивается этих священных и страшных таинств» (τὴν μεγάλην οὕτω καὶ φιλόσοφον ψυχὴν ἰδεῖν τελούμενην ταχέως τὴν ἱερὰν τελετὴν, καὶ τῶν ἱερῶν ἐκείνων καὶ φρικτῶν καταξιουμένην μυστηρίων).

ὁ πᾶς ἦκων λόγος περὶ τῆς τετάρτης
μανίας... αὐτῆ πασῶν τῶν ἐνθουσιάζσεων
 ἀρίστη...

Иступивший из человеческой суеги и
 обратившийся к божественному, он
увещеваем многими, как помешанный,
 ведь от многих **скрыто** то, что он **одер-**
жим богом. Вот к чему пришло наше
 рассуждение о четвертом виде **безумия...**
 Из всех видов **одержимости богом**
 эта — наилучшая...

ἐξεστηκώς, αὐτὸς δὲ ἀληθῶς οἶδεν
 εἰαυτὸν οὐχ, ὁ φασιν ἐκεῖνοι, **μαινόμενον**.

Ведь объединившийся с Истиной хо-
 рошо знает, что у него все хорошо (εἶ
 ἔχει), даже если **многие увещевают**
его как иступленного. Разумеется, от
 них **скрыто**, что он благодаря истин-
 ной вере **иступил** из заблуждения в
 истину, а он сам поистине знает, что —
 вопреки тому, что они говорят, — он
 не **безумен**.

Из платоновского описания четырех видов божественной иступленности (*Федр* 265bc), которое ДА не просто знает, но парафразирует в DN VII, 4 (872D – 873A), важно учесть следующее:

а) Иступление «усовершенительное» (τελεστικὴν), т. е. относящееся к посвящению в таинства, Платон связывает с Дионисом. Следовательно, Христовы таинства, которые ДА в *Церковной иерархии* настойчиво именует «усовершенительными», описывая их детали при помощи дериватов от основы τελε-, по его мысли аналогичны Дионисовым (о том, что Христос наименовал язычникам Диониса, выше уже говорилось).

б) У Платона усовершенительное иступление, описание которого ДА воспроизводит в БИ, — это зротическая иступленность, о которой Сократ поведал в «мифическом гимне», т. е. в своей второй речи, посвященной изложению основополагающих для платонизма мифов. Но тогда, если быть последовательным, рассуждения ДА о евхаристическом таинстве в *Церковной иерархии* III, 3, в основе которых, как мы покажем ниже, лежит образность второй речи Сократа, должны быть отнесены к мифологемам.

Укажем несколько параллелей между *Федром* и *ЦИ* III, 3:

1) В *Федре* душа «пришла» в здешнее живое существо (ἦλθεν), тогда как у ДА «единое, простое и сокровенное Иисуса, богоначальнейшего Слова, благодаря ради нас вочеловечению непреложно прошло (προεἰλήλυθε) в сложность и видимость»¹¹³.

2) Применительно к *ЦИ* 3, 3, 11-13, где речь идет о спасительном богоедании Иисусова вочеловечения, рассматриваемый отрывок из *Федра* предоставляет еще одну параллель. Если в *Федре* речь идет об индивидуальной душе, то ДА говорит о человеческой природе. Однако идея остается схожей — душа / природа падает и забывает:

¹¹³ АРЕОР., ЕН. 3, 3, 12 (444А).

«Добровольно **отпав** (ἀποτεσοῦσα) от божественной и возводящей вверх жизни, [человеческая природа] была приведена к противоположной крайности – к многострастнейшему изменению. А **впав в блуждание** (πλανωμένη), отклонившись от прямого пути, ведущего к истинно сущему Богу, и покрывшись губительным и злодеющим множествам, она не заметила (ἐλάνθανεν)¹¹⁴, что служит не богам и не друзьям, а неприятелям»¹¹⁵.

3) Какой христианский автор будет сожалеть, что душа перестала почитать богов (во множественном числе)? «Боги» у ДА – это отголосок того места в *Федре*, где Сократ описывает свойства разных богов и говорит о душе, в земной жизни продолжающей почитать и подражать тому из богов, спутником которого она была до падения¹¹⁶.

4) Чуть ниже ДА пишет, что воплощение Иисуса сделало людей причастниками Его красот (καλῶν),

«...наполнило человеческую природу великим и божественнейшим светом (φωτός), украсило ее боговидными красотами (θεοειδέσιν κάλλεσι), показало сверхмирное возведение (ἀναγωγήν ὑπερκόσμιον) и божественное жительство (πολιτεῖαν ἐνθεον)»¹¹⁷.

Это язык платонизма, практически все упомянутые элементы — свет, красоты, возведение, сверхмирная область — присутствуют в *Федре*.

5) В *Федре* душа подражает своему богу, воспоминание о небесном пробуждается в ней, когда она зрит здешнюю красоту, воспроизводящую (дословно «подражающую», μιμημένον) красоту тамошнюю. Тот, кто правильно пользуется воспоминаниями, становится посвящаемым в со-

¹¹⁴ Ср.: PLATO, *Phaedr.* 248c (λήθης πλησθεῖσα).

¹¹⁵ AREOP., ЕН. 3, 3, 11 (441A).

¹¹⁶ Ср.: PLATO, *Phaedr.* 252c 3 – d 5: «Если Эротом охвачен кто-нибудь из спутников (ὑπαδῶν) Зевса, он не в силах нести и более тяжелое бремя этого тезки крыла [Эрота. — В. П.]. Служители (θεραπευταί) же Арея, странствовавшие (περιετόλουον) вместе с ним, бывают склонны к убийству, если их одолеет Эрот и они вдруг решат, что их в чем-то обижает их возлюбленный (ἐρωμένον); они готовы принести в жертву и самих себя, и своего любимца (λαδικά). Соответственно обстоит дело и с каждым богом (καθ' ἕκαστον θεόν): в сонме кого кто был (χορευτής), тот того и почитает (τιμῶν) и по мере сил подражает ему и в своей жизни (μιμούμενος εἰς τὸ δυνατόν ζῆ), пока еще не испорчен (ἀδιάφθορος) и пока живет здесь в первом своем рождении, и в том, как он ведет себя и общается со своими возлюбленными (ἐρωμένους) и с остальными людьми», пер. А. Н. ЕГУНОВА. Тем не менее, нужно учитывать и то обстоятельство, что ДА мог сознательно говорить о «богах». Подобные «проговорки» могли рассматриваться автором как метки, работающие на упрочение его легенды, согласно которой он являлся языческим философом, которого обратил ап. Павел.

¹¹⁷ AREOP., ЕН. 3, 3, 11 (441BC).

вершенные таинства (τελέους τελετὰς τελοῦμενος), делается подлинно совершенным (τέλεος).

У ДА подражание Богу (τὸ θεομίμητον) осуществляется через поновление памяти (μνήμης ἀνανευομένης) о богослужениях Иисуса и реализуется посредством священнословий и священнодействий. Прежде всего священноначальник воспевае богослужения Иисуса. В этот момент он «тайнозрит мыслительными очами (ἐν νοεροῖς ὀφθαλμοῖς ἐλοπτεύσας) их умопостижаемое зрелище». Затем он «переходит к их символическому священнодействию» (συμβολικὴν ἱερουργίαν), т. е. воспроизводит богослужения в священнодействии. Он осуществляет это «как преподал Бог» (θεοπαράδοτως), ибо «мы делаем сие в ее¹¹⁸ воспоминание» (ср.: Лк 22:19; 1 Кор 11:24, 25). Священнодействие является «богоподражательным»¹¹⁹, ибо священноначальник «совершает божественное посредством уподобления Самому Христу» (τῇ πρὸς αὐτὸν Χριστὸν ἀφομοίωσει τὰ θεῖα τελέσαι).

«Уподобление» не тождественно «богоподражанию». Уподобление Иисусу есть реализуемое в нравственных поступках следование примеру Его земной жизни. Это необходимое условие спасения. Все три небольших параграфа, которые мы рассматриваем (ЦИ 3, 3, 11–13), заканчиваются одинаковой мыслью: воплощение Иисуса является спасительным для нас только при условии нашего уподобления Ему¹²⁰. «Богоподражание» священноначальника, отправляющего обряд, имеет иной характер: оно дается свыше. «Богоподражание» возникает, когда священноначальник становится отражением Бога, как в *Федре* красивое лицо хорошо воспроизводит (μεμιμημένον) красоту-как-такую. Условием богоподражания является «припоминание» богослужений («через постоянное поновление памяти о богослужениях»), а припоминание достигается «посредством иерархических священнословий и священнодействий»¹²¹.

б) Если в *Федре* говорится о том, что душа припоминает «тамошнюю» красоту, взирая на ее земные отблески, собирая которые, рассудок может постичь идею красоты, то у ДА мы должны взирать на «Его божест-

¹¹⁸ Здесь ДА цитирует Писание неточно: εἰς τὴν αὐτῆς ἀνάμνησιν (441C), где αὐτῆς относится либо к субъекту богослужения — Иисусу, Который именуется здесь «человеколюбием богослужения Благости» (ἡ τῆς θεαρχικῆς ἀγαπῆς φιλοφροσύνη), либо к «трапезованию», Тайной Вечере. Ср.: АРЕОР., *Ер.* 9, 1 (1108А): καὶ αὐτὸν Ἰησοῦν... τὰ θεουργὰ μυστήρια παραδίδοντα διὰ τυπικῆς τραπέζωσης.

¹¹⁹ АРЕОР., ЕН. 3, 3, 12 (444А): τῆς θεομιμήτου ταύτης ἱερουργίας.

¹²⁰ Ср.: АРЕОР., ЕН. 3, 3, 11 (441C): «...при нашем священном, сколь возможно, уподоблении (ἀφομοίωσесιν) Ему»; *Ibid.* 3, 3, 12 (444В): «...если только мы... гармонически соединяемся с Ним (συναρμολογηθῶμεν αὐτῷ) в тождестве непостоянной и божественной жизни»; *Ibid.* 3, 3, 11 (444СD): «...[если] мы соединимся с Ним в божественнейшей жизни, нашим по мере сил уподоблением Ему».

¹²¹ *Ibid.* 3, 3, 12 (441C).

веннейшую жизнь во плоти», ибо Иисус Христос и есть «наша умопостигаемая жизнь»¹²². Идея та же: взирая на земные дела Иисуса, узреть Его умопостигаемую сущность.

7) Завершается глава, посвященная таинству Евхаристии, очередным обращением к миру *Федра*:

«*Вкусите* же, говорят Речения, и *увидите* (Пс 33:9). Ибо благодаря священному посвящению (μυήσει) в Божественное посвящаемые (μυοῦμενοι) познают Его дающие великие дары милости и, всесвященно тайнозря (ἐπλοττεύοντες) в причастии Его божественнейшую высоту и величие, благодарственно (εὐχαρίστως) воспоют сверхнебесные благодеяния Богоначалия»¹²³.

Этот отрывок одновременно отсылает и к Евангелию, и к Платону. Его евхаристические элементы вызывают в памяти заповедь Христа: «творите сие в Мое воспоминание» (ἀνάμνησιν). Напротив, его мистериальная лексика вместе со словом «воспоминание» является аллюзией на хрестоматийный отрывок из *Федра*:

«А это есть припоминание (ἀνάμνησις) того, что некогда видела наша душа, когда она сопутствовала богу, свысока глядела на то, что мы теперь называем бытием, и поднималась до подлинного бытия. Поэтому по справедливости окрыляется только разум философа: у него всегда в меру его сил память обращена на то, чем божественен бог. Только человек, правильно пользующийся такими воспоминаниями (ὑπομνήμασιν), всегда посвящаемый в совершенные таинства (τελετάς), становится подлинно совершенным»¹²⁴.

Таким образом, для ДА вкушение евхаристических Хлеба и Чаши убирает завесу священных символов, открывая созерцание «теургических светов» и даруя тайнозрение блаженных умопостигаемых зрелищ.

Характерный пример схожего вычитывания в *Федре* христианской доктрины предоставляет русский переводчик Платона и профессор Санкт-Петербургской Духовной академии Василий Николаевич Карпов (1798–1867), который комментирует следующий отрывок:

«Они стремятся выследить и найти в самих себе природу **своего** (σφετέρου) бога и добиваются успеха, так как принуждены пристально в этого бога всматриваться. **Становясь прикосновенными к нему при помощи памяти** (ἐφαπτόμενοι αὐτοῦ τῆ

¹²² *Ibid.* 3, 3, 12 (444C).

¹²³ *Ibid.* 3, 3, 15 (445C).

¹²⁴ PLATO, *Phaedr.* 249c.

μνήμη), они в исступлении (ἐνθουσιῶντες) воспринимают от него обычаи и **привычки** (τὰ ἐπιτηδεύματα), насколько может человек быть причастен (μετασχεῖν) богу. Считая, что все эти они обязаны тому, в кого влюблены, они еще его больше ценят; черпая у Зевса, словно **вакханки**, и изливая почерпнутое в душу любимого, они делают его как можно более похожим на своего (σφετέρφ) бога»¹²⁵.

Карпов так поясняет это место:

«То есть питая душу созерцанием своего божества... они ту же самую пищу сообщают и своим любимцам, как вакханки, которые, по мифологическим сказаниям греков, находясь в состоянии восторженном, черпают из рек мед, молоко и вино, а в состоянии обыкновенном — простую воду. Ср. *Ион* 594а»¹²⁶.

Ссылка на диалог *Ион* (напечатанный у Карпова в том же томе, что и *Федр*), содержит опечатку¹²⁷, что не меняет сути:

«Твоя способность хорошо говорить о Гомере — это... не **искусство** (τέχνη), а **божественная сила**, которая тобою движет, как сила того камня (λίθφ), что Еврипид назвал магнесийским, а большинство называет гераклейским. Камень этот не только притягивает (ἄγει) железные кольца, но и сообщает им силу делать в свою очередь то же самое, то есть притягивать другие кольца, так что иногда получается очень **длинная цепь** (ὄραβός μακρὸς πάνι) из железа и колец, **подвешенных** (ἦρτηται) одно к другому, и вся их сила восходит (ἀνήρτηται) к тому камню... Все хорошие эпические поэты слагают свои прекрасные поэмы не благодаря искусству (ἐκ τέχνης), а лишь в состоянии вдохновения и одержимости (ἐνθεοὶ καὶ κατεχόμενοι); точно так и хорошие мелические поэты: подобно тому как корибанты (οἱ κορυβαντιῶντες) пляшут не в здравом уме (οὐκ ἔμφρονες), так и они не в здравом уме творят эти свои прекрасные песнопения; ими овладевают гармония и ритм, и они становятся вакхантами и одержимыми (βακχεύουσι καὶ κατεχόμενοι). Так и вакханки, когда одержимы (κατεχόμεναι), черпают (ἀρβύονται) из рек мед и молоко, а в здравом уме (ἔμφρονες) не черпают... Поэт — это существо легкое, крыла-

¹²⁵ ПЛАТО, *Phaedr.* 252e 7 – 253b 1.

¹²⁶ *Сочинения Платона в переводе проф. Карпова*, т. 4 (СПб., 1863), с. 68, примеч. 1.

¹²⁷ Правильно было бы «534а». Скорее всего, рукописное 3 превратилось при наборе в 9.

тое и священное (κοῦφον χρῆμα καὶ πτηνὸν καὶ ἱερόν)... Ради того бог и отнимает у них ум (νοῦν) и делает их своими слугами (ὑπηρέταις), божественными прорицателями (χρησμοφοῖς) и пророками (μάντεσι), чтобы мы, слушая их, знали, что не они, лишённые ума (οἷς νοῦς μὴ πάρεστιν), говорят столь драгоценные вещи (πολλοῦ ἄξια), а говорит сам бог (θεὸς αὐτός) и через них подает нам свой голос»¹²⁸.

Сознательно или нет, но в небольшом примечании к *Федру* Карпов дважды задействует евхаристические образы. Во-первых, он отождествляет созерцание божества с «вкусением». Во-вторых, в *Ионе* Платон пишет только о молоке и меде, но Карпов говорит о «вине», которое у Платона не упоминается. На уровне нарратива превращение воды в вино — это отсылка к Ин 2:1-12. Но в рассматриваемом контексте неизбежны и ассоциации с таинством пресуществления даров (евхаристией).

Остается только гадать о том, какие параллели выстраивались в уме В. Н. Карпова. Мы же, в контексте настоящего исследования, можем заметить, что указанные отрывки из *Федры* и *Иона* насыщены лексикой и образами, которые у позднейших платоников превратятся в технические термины и стройную доктрину. Например, *Федр* представляет основу для развития концепции вертикальных «цепей» сущего, подчиненных «своему» (σφέτερος) богу. Умное всматривание в своего бога осуществляется через прикосновенность к нему при помощи памяти (ἐφαπτόμενοι αὐτοῦ τῇ μνήμῃ), что применительно к таинству евхаристии позволяет сопоставить платоновскую концепцию анамнеза с евангельским заветом «сие творите в Мое воспоминание» (1 Кор 11:23-25). Одержимые Богом, воспринимают от него привычки (τὰ ἐπιτηδεύματα), т. е. позднейшую неоплатоническую «пригодность» (ἐπιτηδεϊότης), а та, в свою очередь, обеспечивает им причастность (μετοχή) к богу. Диалог *Ион* предоставляет для позднейших учений об иерархии сущего и механизме передачи божественных даров от чина к чину замечательный образ длинной цепи, звенья которой находятся в состоянии «подвешенности» друг к другу, а в конечном счете — к богу. При этом скрепляющая их сила — это магнитное взаимодействие. Одержимый богом «вакхант» (напомним, что, по мнению Дамаския, философ в идеале должен быть вакхантом) становится невесом¹²⁹, крылат, священен (κοῦφον

¹²⁸ ПЛАТО, *Ion* 533d 1 – 534d.

¹²⁹ Пример левитации у языческих философов приводит Евнапий, передающий молву, согласно которой Ямвлих, погружаясь в молитву богам, парил над землей на высоте десяти локтей. Пример из христианской традиции предоставляет Максим Исповедник: «человек сделался бы легким в духе и никакой телесной тяжестью не притягивался бы к земле и не удерживался бы от восхождения на небеса» (*О трудностях к Иоанну XXXVI*, PG 91, 1305D – 1308A).

ἡρῆμα καὶ πτηνὸν καὶ ἱερόν). При этом действует уже не он — через него вещает бог (ср. «уже не я живу, но живет во мне Христос», Гал 2:20). Зачерпывание воды, в этом священном и боговдохновенном состоянии приводит к тому, что зачерпывается мед и молоко (ср. пресуществление даров). Таким образом, Платон предоставлял ДА много возможностей для синтеза христианской и языческой доктрин.

Символизм триад. Одним из сквозных мотивов, определяющих ход рассуждения и интерпретации таинства синаксиса у ДА, является символизм неоплатонической триады «пробывание — выходжение — возвращение». Служба синаксиса начинается с процессии каждения. Священноначальник начинает движение от алтаря, обходит все пределы храма и возвращается обратно¹³⁰, таким образом воспроизводя упомянутую триаду. Весь евхаристический ритуал становится подобным символом¹³¹. Ломление Хлеба и раздаяние Чаши рассматриваются как символ божественного исхождения во множественность, а единотворящее причащение — как символ возвращения к Богу.

Триаду составляют Богоначалие (Троица), само таинство и священноначальник. Каждый из них пребывает в своем единстве, выходит ко вторичному и возвращается обратно в свое единое:

«Ибо богоначальное Блаженство... хотя и исходит к общению со священными, которые ему причаствуют... но от своей тождественности всецело не отступает.

Точно так же божественное таинство Синаксиса (συνάξεως τελετή)... человеколюбиво умножается в священной пестроте символов... но единовидно собирается обратно... в собственную монаду и единотворит священно к ней возводимых...

И священноначальник, хотя он и... низводит к низшим свое единенное священноначальное знание... но опять, как не связанный и не удерживаемый низшими, восстанавливается в своем начале... Он совершает мыслительный вход в свое единое, он ясно видит единовидность логосов совершаемых [таинств]. Он кладет предел выходжению (πρόβου) во вторичное, совершенному из человеколюбия, и совершает божественнейшее возвращение к первичному»¹³².

¹³⁰ АРЕОР., ЕН. 3, 1 (425В, 428D – 429А). Тот же символизм применительно к освящению мира см.: *Ibid.* 4, 3, 3 (476D).

¹³¹ *Ibid.* 3, 3, 1 (428В); 3, 3, 3 (429А).

¹³² *Ibid.* 3, 3, 3 (429АВ).

Как можно заметить, таинство синаксиса персонифицируется. ДА начинается с обращения:

«О божественнейшее и священное таинство (τελετή)! Открыв символически окутывающие (περικείμενα συμβολικῶς) тебя покровы иносказаний (τὰ ἀμφιέσματα τῶν αἰνυμάτων), ясно яви себя нам и наполни наши умственные очи единовидным и незаслоненным светом»¹³³.

В момент совершения таинства священноначальник возводится горé:

«[Священноначальник] в блаженных и умопостигаемых созерцаниях непрерывно священноначально возводится (ἀναγομένου) богоначальным Духом... к святым началам совершаемых [священнодействий]»¹³⁴.

Восходящее движение священноначальника уравнивается нисхождением таинства. «Умопостигаемые зрелища» начинают присутствовать и священнодействовать (ιερούργεῖν). В кульминационный момент синаксиса священнодействует не священноначальник, но сами умопостигаемые таинства:

¹³³ *Ibid.* 3, 3, 2 (428C).

¹³⁴ АРЕОП., ЕН. 3, 2 (428А). То же движение вверх отмечается и в таинстве Крещения, осуществляемом священноначальником, см.: *Ibid.* 2, 2, 8 (396D – 397A): «Совершив это [крещение, миропомазание и причастие], он вновь устремляется (ἀνατείνεται) от выступления ко вторичному к созерцанию первичного, так как никогда ником образом не обращается к чему-либо чуждому, минув свое, но, примыкая (προσεχῶς) к божественному за божественным, нескончаемо переводится от порядка к порядку (μετατάττομενος) богоначальным Духом». Схожее представление ДА демонстрирует применительно к молитве см.: DN. 3, 1 (680BD): «...первым делом к Троице, как к Благоначалию, подобает нам **возводиться** (ἀναγεσθαι) посредством молитв и по мере приближения к Ней посвящаться во всесвятыя дары, окрест Нее утвержденные... И когда мы призываем Ее всечистыми молитвами, незамутненным умом и пригодностью к единению с божественным (τῆ πρὸς θεῖαν ἔνωσιν ἐπιτηδείότητι), тогда и мы в Ней присутствуем... **Устремим же себя** (ἀνατείνωμεν) молитвам к высочайшему восхождению (ὑψηλότεραν ἀνάνευσιν) божественных и благих лучей, как бы постоянно перехватывая обеими руками **многосветлую цепь**, свешенную с верха неба и достигающую досюда... возводя себя к более высоким блистаниям многосветлых лучей...» Ср.: IAMBLL., *De mysteriis* I, 12 (42), 30-41 («[Призывания] делают человеческий ум (γνώμην) пригодным (ἐπιτηδείαν) для причастия (μετέχεῖν) богам, возводят его к богам и приводят его в согласие [с ними] посредством слаженного убеждения. Вот почему священные имена богов и прочие божественные синфемы, будучи возводящими, могут сочетать (συνάπτειν) [ум] с богами»). О символизме света в АК см. нашу статью «*Многосветлая цепь*: Солнце в позднеантичном платонизме и в “Ареопагитском корпусе”» в этом сборнике.

«Умопостигаемые зрелища (τὰ νοητὰ θεάματα) священноначально священнодействуют (ἱεροουργοῦντα)... наше приобщение и собиание к Единому»¹³⁵.

Здесь богодействие и священнодействие сходятся, взаимопроникают друг в друга и отражаются друг в друге.

Онтологический статус «священных символов». В АК «символы» — это не условные знаки, внешним образом отсылающие к некоей высшей реальности. Священные символы *сущностно* причастны к этой реальности, так что в момент священнодействия это высшее бытие реально присутствует в символе¹³⁶. Если уяснить, что ДА понимает «символ» указанным выше способом, становится очевидной несостоятельность интерпретаций, согласно которым «символическая» лексика АК делает Воплощение и церковные таинства лишь пустыми знаками¹³⁷. В богословии ДА Бог реально присутствует в таинствах, что легко доказать обращением к тексту¹³⁸.

Позиция ДА является важным этапом в истории разработки теоретических основ священнодействия. Как уже говорилось выше, начало переоценки статуса чувственного впервые обнаруживается у неоплатоника

¹³⁵ АРЕОП. ЕН. 4, 1 (472D).

¹³⁶ Об этом см. *ниже* нашу статью «Трансформация античной онтологии в *Ареопагитском корпусе* и у Максима Исповедника».

¹³⁷ Ср.: MEYENDORFF J., *Christ in Eastern Christian Thought* (Crestwood – N. Y., 2 1975), p. 109: «...the sacraments themselves are reduced to the role of initiating symbols». По мнению ученика Мейендорфа, Кеннета Уэше (WESCHE, *op. cit.*), литургические таинства не сообщают божественного бытия (p. 61-62); целью Воплощения у псевдо-Дионисия является передача знания (p. 64); и само Воплощение божественного Логоса есть «просто» символ, который спасает лишь посредством предоставления уму высшего ощущаемого символа для созерцания Бога (p. 67). Соответственно, по мнению Уэше, само Воплощение в АК становится излишним (p. 62 и 64); Спасение *есть* гносис, что исключает актуальное участие тварного, видимого мира в божественной жизни (p. 67). Все приведенные здесь выводы Мейендорфа и Уэше ошибочны, поскольку базируются на неверном понимании природы символа у ДА.

¹³⁸ Относительно реальности Воплощения ср.: «Открыв и разделив во многое покровенный и нераздельный Хлеб, разделив на всех единство Чаши, священноначальник [таким образом] умножает и раздает единство **посредством символов**, совершая посредством этого... священнодействие. Ибо единство, простота и сокровенность Иисуса, богоначальнейшего Слова... посредством [Его] ради нас вочеловечения, непреложно **прошло** в сложное и видимое. Оно... произвело... общность нас с Ним, предельно соединяя нашу скудость с Его божественнейшим» (АРЕОП., ЕН 3, 3, 12, 444А). Из цитаты видно, что иерарх священнодействует посредством «символов», но при этом он воспроизводит богодействия Слова Божия, которое истинно вочеловечилось и соединило наше человечество со своим божественным.

Ямвлиха, который обогатил теургию платоническими представлениями о том, что в процессе священнодействия происходит актуализация мировой «симпатии» — взаимосвязи высшего и низшего бытия. После Ямвлиха о теургических таинствах и священнодействиях рассуждал Прокл. Его сочинение *О жертвоприношении и магии* представляет собой своего рода языческий эквивалент *Церковной иерархии* ДА. В сохранившемся фрагменте Прокл так говорит о всеобщей симпатии, приводящей к взаимоотражению небесного и земного:

«Как влюбленные (ἐρωτικοί), продвигаясь по пути от чувственных красот, доходят до самого единственного начала всех умопостигаемых красот¹³⁹, так и священнодействующие (ἱερατικοί) — от имеющейся во всем явленном (φαινόμενοις) симпатии друг к другу и к невидимым силам — постигая все во всем, составили священную науку (ἐπιστήμην ἱερατικὴν), удивившись узреванию последнего в первом и первейшего в последнем, земного — на небе причинным и небесным образом (κατ' αἰτίαν καὶ οὐρανίως), а небесного — на земле земным образом. . .

На земле земным образом узреваются солнца и луны, а на небе небесным образом — и все растения, и все камни, и живые существа, живущие там мыслительно.

Это хорошо знали древние мудрецы, подводившие нечто к одному из небесных, а нечто — к другому, привлекавшие божественные силы в область смертного и притягивавшие через подобие. Ибо достаточное подобие связывает сущее друг с другом»¹⁴⁰.

В теоретическом обосновании принципов священнодействия Прокл исходит из принципа всеобщей симпатии, согласно которому земное отражается в небесном, а небесное — в земном, и искомую связь требуется актуализировать в священнодействии. В АК указанный принцип приложен к описанию христианского богослужения:

«Священное, доступное чувственным образом, есть отображение умопостигаемого, руководство и путь к нему, а умопостигаемое — это начало и знание того, что в иерархии воспринимается чувством»¹⁴¹.

¹³⁹ Здесь Прокл отсылает читателя к *Пирю* Платона, где тот описывает этапы восхождения человеческой души от единичной и чувственной любви к наивысшему началу. Этот путь представляет собой любовь-разыскание. См.: PLATO, *Symp.* 209e 5 – 210a 2; 211b – 212a 7 sqq.

¹⁴⁰ PROCLUS, *De sacrificio et magia* 148, 3-21 BIDEZ.

¹⁴¹ AREOP., EH. 2, 3, 2 (397C).

Здесь у ДА мы имеем тот же самый взгляд на взаимоотражение умопостигаемого и чувственного, что у Прокла. Позднее учение о чувственном бытии, отражающем в себе умопостигаемое и сущностно несущем его в себе, получит развитие в литургическом богословии прп. Максима Исповедника, который даже усиливает степень взаимопроникновения умопостигаемого прототипа и чувственного образа, толкуя его в духе учения о совершенной перихорезе, достигаемой в ипостасном соединении. Максим почти дословно воспроизводит мысль ДА, иллюстрируя ярким образом из пророка Иезекииля:

«Для способных видеть — целый умный мир явлен в целом чувственном мире как таинственно отпечатанный в символических формах, а целый чувственный мир существует в целом умном мире в виде знания, упрощаясь умом в логосах. Ибо сей мир существует в том по [своим] логосам, а тот в сем — по [своим] отпечаткам. Дело же их едино и... они словно *колесо в колесе* (Иез 1:16)...»¹⁴².

Еще позже этот же принцип будет принят в алхимии в форме «что внизу, то и наверху»¹⁴³.

Подведем итог. Как демонстрирует сравнительный текстуальный и доктринальный анализ, мысль ДА глубоко укоренена в платонизме. Дело не сводится к лексическим заимствованиям или усвоению отдельных понятий и учений. Несущие конструкции Ареопагитской вселенной принадлежат античной философской традиции. В то же время ДА предпринимает немалые усилия для того, чтобы подвести эти конструкции под христианские учение и опыт. Результатом явилась уникальная система, в которой христианское богословие излагается устами неоплатоника кон. V – нач. VI в. Мы не ставили задачей вынесение оценочных суждений¹⁴⁴. Задачей

¹⁴² MAX. CONF., *Mystag.* II 37-44 (PG 91, 669BC).

¹⁴³ *Tabula Smaragdina* 2: “Quod est inferius, ad sicut [id] quod est superius, et quod est superius, est sicut [id] quod est inferius, ad perpetranda miracula rei unius”. Древнейший вариант *Изумрудной скрижали* сохранился на арабском в составе сборника наставлений для правителей *Китаб Сирр аль-Ашраф*, который считался письмом от Аристотеля к Александру Великому. Это текст дважды переводился на латинский под титулом *Тайна тайн (Secretum Secretorum)* Иоанном Севильским (ок. 1140 г.) и Филиппом из Триполи (ок. 1243 г.). Кроме того, текст *Изумрудной скрижали* содержится в арабской *Книге Причин*, приписываемой Аполлонию Тианскому.

¹⁴⁴ Заметим только, что на наш взгляд с богословием символа в теургическом неоплатонизме, признающем реальность божественного присутствия в священных таинствах и необходимость священнодействий для достижения единства с божеством, сохраняют дальнейшее родство и православное учение о церковных таинствах (что

статьи было, сняв позднейшие интерпретационные наслоения, вскрыть неоплатонические основу и подтекст построений АК. Многие установки «аутентичного Ареопагита» неортодоксальны и догматически неприемлемы. В то же время «герменевтический греческий»¹⁴⁵ АК, который утаивает истинный смысл доктрины и требует «разворачивания» текста в толкованиях, открыт для разнообразных герменевтических процедур. Это позволило «христианизировать» АК вскоре после его создания через добавление схолий и глосс (Иоанн Скифопольский и позднейшие комментаторы) и через написание новых сочинений в традиции АК (*Мистагогия* Максима Исповедника), а впоследствии — через включение цитат из АК в иной контекст (например, *Триады в защиту священнобезмолствующих* Григория Паламы)¹⁴⁶.

доказывается долгой жизнью АК, пусть и трансформированного, в православной богословской традиции, ср. *Мистагогию* Максима Исповедника), и то направление в современном католическом богословии символа, которое представлено именами Карла Ранера и Герберта Форгримлера. Все три традиции демонстрируют меньшую удаленность друг от друга, чем от протестанского богословия символа (ср. богословие К. Барта).

¹⁴⁵ Термин «герменевтическая латынь» был предложен Майклом Лэпиджем для группы средневековых латинских текстов, понимание которых возможно только при знании тех же глоссариев, из которых автор черпал свою лексику. В нашем случае место этих глоссариев занимают сочинения неоплатоников.

¹⁴⁶ Ср.: *Триады* 1, 35; 2, 3, 20 и др.

В. В. ПЕТРОВ

ТЕОЛОГИЯ СИМВОЛА У КАРЛА РАНЕРА И ГЕРБЕРТА ФОРГРИМЛЕРА

Учение о символе, разработанное в неоплатонизме применительно к теургии и христианизированное в «Ареопагитском корпусе»¹, обнаруживает параллели в немецком богословии XX в., в частности, у Карла Ранера и его последователя Герберта Форгримлера. Ранер сформулировал свое богословие символа в работе «Zur Theologie des Symbols»². При этом он отталкивался от современных ему богословия и философии³ и не ассоцииро-

¹ О нем см.: ПЕТРОВ В. В., «Символ и священнодействие в позднем неоплатонизме и в *Ареопагитском корпусе*» (в этом сборнике).

² RÄHNER, Karl, «Zur Theologie des Symbols», *Cor Jesu: Commentationes in Litteras Encyclicas Pii Pp. XII 'Haurietis Aquas'.* Band I: *Pars Theologica.* Hrsgs. v. A. BEA, H. RÄHNER, H. RONDET, F. SCHWENDIMANN (Roma: Herder, 1959), S. 461-505 [переизд.: RÄHNER K., *Schriften zur Theologie. Band IV: Neuere Schriften.* 5. Auflage (Einsiedeln: Benziger Verlag, 1967), S. 275-313]. Англ. пер.: RÄHNER K., «The Theology of the Symbol», *Theological Investigations. Vol. IV: More Recent Writings* (L., 1974), p. 221-252. Существенным изъяном английского перевода является то обстоятельство, что «Realsymbol» — важнейший термин этой работы Ранера — не переведен как термин и, таким образом, «исчез» для английского читателя: в английском тексте отсутствует словосочетание «real symbol». Последнее обстоятельство повлияло на наши рассуждения в работе «Реальный символ в неоплатонизме и в христианской традиции (в «Ареопагитском корпусе» и у Карла Ранера)», *Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия* 3 [31] (2010), с. 36-52, поскольку в то время нам не был доступен немецкий текст работы Ранера. Соответственно, в ней ошибочно утверждалось, что «Проявляющий символ, о котором учил Ранер, Форгримлер именуется *реальным*» (с. 49).

³ Среди работ, на которые ссылается Ранер: ОТТО, Rudolf, *Das Heilige* (Breslau, ⁶1921); CASSIRER, Ernst, *Philosophie der symbolischen Formen*, 3 Bde. (B., 1923-1931; Freiburg, ²1954); CASEL, Odo, *Das christliche Kultmysterium* (Regensburg, ²1935); JUNG, Carl, *Über die Archetypen des kollektiven Unbewussten* (Zürich, 1935); MARITAIN, Jacques, «Sign and Symbol», *Journal of the Warburg Institute* 1 / 1 (1937), p. 1-11; JASPERS, Karl, *Von der Wahrheit* (München, 1947); HEIDEGGER, Martin, *Holzwege* (Frankfurt a. M., 1950); DANÉLOU, Jean, «The Problem of Symbolism», *Thought* 25 (1950), p. 423-440; ELIADE, Mircea, *Images and symboles* (P., 1952); LOOFF, Hans, «Symbol und Transzendenz», *Studium generale* 6 (1953), p. 324-332; GRILLMEIER, Alois, *Der*

вал свое учение о символе с таковым у неоплатоников⁴. Исторически богословие символа Ранера представляет собой своего рода католическую реакцию на протестантское богословие символа П. Тиллиха, снижавшего онтологический статус культовых символов⁵.

Карл Ранер. «Реальный символ». Ранер выстраивает онтологию и эпистемологию «реального символа» (Realsymbol), который понимался им не как условный знак, внешним образом отсылающий к *иной* реальности, но как самореализация высшей реальности в иной для себя реальности⁶.

Logos am Kreuz (München, 1956); *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Hrsg. von Gerhard KITTEL, t. II (1935), S. 371-373: “eidos”; t. II (1935), S. 378-396: “eikon”; t. IV (1942), S. 750-60: “morphe”.

⁴ Хотя Ранер и ссылается на работу: GOMBRICH E. H., “Icones symbolicae. The Visual Image in Neo-Platonic Thought”, *Journal of the Warburg and Courtauld Institute* 11 (1948), p. 163-192. Высказывалось также предположение, что на Ранера повлияли соответствующие воззрения Гёте, см. FIELDS, Stephen M., *Being As Symbol: On the Origins and Development of Karl Rahner's Metaphysics* (Washington: Georgetown University Press, 2000), p. 122, n. 29: “For a consideration of Goethe's seminal influence on modern thought, see Ernst CASSIRER, *Rousseau, Kant, Goethe: Two Essays* (Hamden: Aarchon Books, 1961); LOOF, Hans, *Der Symbolbegriff in der neueren Religionsphilosophie und Theologie* (Cologne: Kölner Universität, 1955), S. 30-39 ff... Scholarship said little, if anything, about Rahner's relation to Goethe, with whom Rahner displays familiarity. Rahner quotes Goethe's poetry in ‘Behold This Heart! Preliminaries to a Theology of Devotion to the Sacred Heart’, in *Theological Investigations...* (L.: Darton, 1974), vol. 3, p. 329... See also “Priest and Poet”, *Op. cit.*, 3:309... and “Unity-Love-Mystery”, *Op. cit.*, vol. 8, p. 234... Rahner also cites two important studies of Goethe's symbol-theory: LOOFF, *Der Symbolbegriff*, and Ferfinand WEINHANDL, *Über das aufschliessende Symbol* (B., 1931) — in the bibliography of “The Theology of the Symbol”, *Op. cit.*, vol. 4, p. 222-224”.

⁵ Ранер ссылается на соч. TILLICH, Paul, *Religiöse Verwirklichung. Aufsätze* (B., ²1930), S. 88 f.: “Das religiöse Symbol”. См. также: Уколов К. И., «Представление о религиозном символе в философии Пауля Тиллиха», *Вестник ПСТГУ. I: Богословие. Философия* 1 [21] (2008), с. 43-60. Согласно П. Тиллиху, культовые предметы и действия представляют собой так называемые «указывающие символы», почти тождественные знакам. Эти религиозные символы во многом утратили собственную «магически-сакраментальную силу», хотя сохраняют ее рудименты (Уколов, с. 58). Подлинными символами у Тиллиха являются только религиозные символы «первого уровня», т. е. Бог, представления о Его сущности и действиях, а также некоторые природные и исторические объекты.

⁶ RAHNER, “Zur Theologie des Symbols”, S. 290: “Das eigentliche Symbol (Realsymbol) ist der zur Wesenskonstitution gehörende Selbstvollzug eines Seienden im anderen”. В работе даны примеры реальных символов: человечество Христа является реальным символом божественного Логоса; Церковь есть реальный символ присутствия Христа; церковные таинства суть реальные символы Божией благодати; тело является реальным символом человека; «да», произносимое вступающими в

По мнению Ранера, есть несколько аспектов такого проявления. Например, множественное (материальное) бытие манифестирует более высокое Начало, от которого произошло. Имея в своей основе единство и являясь способом реализации этого изначального единства, бытие, пусть и исшедшее из единого начала и по-видимости отличное от него, на глубинном уровне согласуется со этим началом и имеет характер «выражения» или «символа» по отношению к своему началу. Таким образом, пишет Ранер, *символ* — это высший и начальнейший способ, которым одна сущность может представить другую, когда одна сущность делает другую здесь-бытием (*da-sein*): в первую очередь — для себя, и лишь во вторую — для других⁷. Символизируемое создает символ как свою собственную само-реализацию. В так понимаемом символе присутствует само символизируемое⁸.

Кроме того, бытие с необходимостью «выражает» не только иное, но и самое себя⁹. Согласно Ранеру, это фундаментальный принцип онтологии символизма: все сущее по своей природе символично, поскольку с необходимостью «выражает» себя, чтобы достичь своей собственной природы¹⁰. Сущность приводит себя к совершенству, проецируя вовне свою видимую форму, как свой символ, свою явленность, которая позволяет ей быть в ином, которая приводит её к существованию в мире. Делая это, сущность сохраняет себя в бытии — «обладая собой в другом»¹¹. Таким образом, символ (символическая реальность) — это самореализация некоего бытия в чем-то другом, самореализация, конститутивная для его собственной сущности. Там где имеется подобная самореализация в другом — как необходимый модус реализации собственной сущности — там имеется искомый символ сущего¹². Символ имманентно присущ тому, что в нем выражено¹³. А в эпистемологическом плане символ — это реальность, в которой *иное* достигает знания символизируемого бытия¹⁴.

брак, есть реальный символ их добровольного согласия связать себя узами брака. При этом Ранер, принципиально разграничивший реальные символы (в которых присутствует символизируемое) и знак (всего лишь указывающий на символизируемое как на внешнее себе), не боится говорить о том, что реальные символы «указывают», как, например, в изречении *sacramenta gratiam efficiunt, quatenus eam significant* (таинства соделывают благодать, поскольку на нее указывают).

⁷ *Ibid.*, S. 279.

⁸ *Ibid.*, S. 288.

⁹ *Ibid.*, S. 285.

¹⁰ *Ibid.*, S. 278.

¹¹ *Ibid.*, S. 287.

¹² *Ibid.*, S. 290.

¹³ *Ibid.*

¹⁴ *Ibid.*, S. 285.

В антропологическом аспекте, считает Ранер, естественным символом человека является его тело¹⁵. Тело может и способно быть понято, как *реальный* символ человека, что «непосредственно следует из томистского учения о том, что душа есть сущностная форма для *materia prima*»¹⁶. Таким образом, тело есть выражение фундаментальной духовной сущности человека¹⁷. То, что мы называем телом, есть не что иное, как актуализация самой души в «ином» первой материи, «инаковость», произведенная самой душой, а потому тело есть выражение и символ души, который определен как *реальный* символ¹⁸.

По мнению Ранера в полной мере подобное понимание символа проявляется в теологии. Он утверждает, что всякая теология несовершенна пока не является теологией символа, теологией проявления (*Erscheinung*) и выражения (*Ausdrucks*), самоданности (*Selbstgegebenheit*)¹⁹ в том, что было учреждено как иное²⁰. При этом в богословии символ предстает в контексте оппозиции сокрытое/видимое. Здесь также символ не просто являет символизируемое, но делает его присутствующим (*gegenwärtig*)²¹.

Ранер указывает, что философская традиция знает две концепции «образа». Согласно той, что ближе к аристотелевской традиции, образ есть внешний знак, указывающий на реальность, отличную от образа; при этом знак — это всего лишь указатель, данный человеку в воспитательных целях, как существу, познающему посредством чувств. Другая концепция находится скорее в русле платонизма. Согласно ей, образ причастен реальности изображаемого, он вызывает реальное присутствие (*reale Anwesenheit*) изображаемого, пребывающего в образе²². Символ — это реальность, которая конституируется символизируемым, которая обнаруживает и *возвещает* символизируемое; это реальность, которая исполнена

¹⁵ *Ibid.*, S. 301.

¹⁶ *Ibid.*, S. 305.

¹⁷ *Ibid.*, S. 290.

¹⁸ *Ibid.*, S. 305.

¹⁹ Ср. ГУССЕРЛЬ, Эдмунд, *Картезианские медитации* § 24: «Очевидность как самоданность и ее вариации»: «[Очевидность есть] совершенно исключительный модус сознания, а именно сознание самоявленности, самообнаружения, самоданности какой-либо вещи, положения вещей, всеобщности, ценности и т.д. в предельном модусе *своего собственного присутствия* (*Selbst-da*), в *непосредственно созерцательной и первичной* (*originaliter*) *данности*»; § 24 «...самоданность (*selbstgebende Synthesis*) подлинной (*rechte*) или истинной действительности» (пер. В. И. Молчанова).

²⁰ *Ibid.*, S. 291.

²¹ *Ibid.*, S. 296.

²² *Ibid.*, S. 301.

символизируемого, будучи его конкретным здесь-бытием (*Da-sein*)²³. Символ есть одновременно и отличающийся, и, тем не менее, внутренне присущий момент той реальности, которая манифестирует себя в нем²⁴.

Применительно к Троице Логос есть «слово» Отца, Его совершенный «образ», Его «отпечаток», его сияние, его само-выражение. Слово — как реальность внутренней божественной жизни — «рождается» Отцом как образ и выражение Отца²⁵. Таким образом, Логос есть единсущный образ (*wesensgleiche Abbild*) Отца²⁶. Это символ внутренний (*innere*) и, однако, отличный (*verschiedene*) от символизируемого, и в то же время конституируемый символизируемым. Это символ, в котором символизируемое (т. е. Бог Отец) выражает себя и обладает собой²⁷. Как замечает Ранер, если теологии символической реальности суждено быть написанной, то христология, как учение о воплощении Слова, очевидным образом составит в нем центральную главу. И главе этой нужно быть не более, чем толкованием слов «видевший Меня видел Отца» (Ин 14:9)²⁸.

Из томистского учения о том, что человечество Христа существует посредством существования Логоса, продолжает Ранер, следует, что человечество Христа есть проявление (*Erscheinung*) самого Логоса, Его в высшем смысле *реальный* символ (*Realsymbol*), а не нечто чуждое Логосу и его бытию²⁹.

²³ *Ibid.*, S. 310-311.

²⁴ *Ibid.*, S. 311.

²⁵ Подобное представление основывается и на Писании и на Предании. Укажем на Ин 14:9: «Видевший Меня видел Отца»; 2 Кор 4:4: «...о славе Христа, который есть образ (εἰκών) бога невидимого». А также IRENAEUS, *Adversus haereses* IV, 6, 5: «Отец всем открыл Себя, делая видимым всем Свое слово; и наоборот, Слово всем показано Отца и Сына, сделавшись видимым всем»; *Ibid.*, IV, 6, 6: «...через Самое Слово, сделавшееся видимым и осязаемым Отец являлся, хотя не все одинаково всрвали, но все видели в Сыне Отца, ибо Отец есть невидимое Сына, а Сын есть видимое Отца»; *Ibid.*, IV, 7, 2: «...все, от начала знавшие Бога и предсказывавшие пришествие Христа, получили откровение от Самого Сына, который в последние времена сделался видимым и могущим страдать и говорить с человеческим родом»; CLEMENS ALEXANDRINUS, *Stromata* V, 6, 34, 1, 1-2. 1: «Сын именуется ликом Отца, ведь воплотившись и став доступным пяти органам чувств, Логос стал указателем того, что присуще Отцу (ὁ τοῦ πατρὸς ἰδιώματος)».

²⁶ Cf. SEIBEL, Wolfgang, *Fleisch und Geist beim heiligen Ambrosius* (München, 1958), S. 173: “Ambrosius unterscheidet streng ‘imago’ und ‘ad imaginem’: ‘imago’, wesensgleiches Bild Gottes, ist nur Christus selbst, der wesensgleiche Sohn des Vaters... Das Bild ist Gott gleich, das Abbild ihm nur ähnlich”.

²⁷ *Ibid.*, S. 292.

²⁸ *Ibid.*, S. 293.

²⁹ *Ibid.*, S. 295-296.

Человечество Христа не следует считать просто драпировкой или маскировкой Бога, неким знаком (*Signal*), который использует Бог, напротив, это есть самовыражение (*Selbstverlautbarung*) самого Логоса. Как Сын Отца, Логос в своем человечестве поистине является «открывающим» (*offenbarende*), делая Открытое присутствующим, Он — символ, в котором Отец высказывает себя миру в Сыне³⁰.

В целом, заключает Ранер, любая отдельная реальность возвещает не только самое себя, но говорит также и о Боге, отсылая к Нему как к своей парадигматической, действующей и целевой причине, «даже если это трансцендирование достигается лишь верой». Однако во Христе Его человечество отсылает к Богу уже не только как к своей причине, но указывает на Него как на Того, кому это человечество принадлежит как Его сущностное определение (*Bestimmung*) и свойственная Ему среда обитания (*Umwelt*)³¹.

Герберт Форгримлер. «Реальный символ». Учение Карла Ранера о символе развивает Герберт Форгримлер в книге *Теология таинств*. Он исходит из посылки, что Бог открывается людям только через посредство доступных чувствам реалий. Соответственно, и люди могут дать материальное выражение своей вере лишь в видимых знаках или символических действиях³². «Реальный символ» — это такой символ, в котором реальность того, что символизируется, истинно присутствует в символе. Реальный символ имеет внутреннюю, онтологическую связь с тем, что символизируется (здесь Форгримлер приводит соответствующие цитаты из Ранера).

Форгримлер подчеркивает, что Бог как таковой может быть явлен людям только в символах. При этом «изображение» Бога в символах указывает на истинное, а не только воображаемое или мыслимое, *приведение в*

³⁰ *Ibid.*, S. 296.

³¹ *Ibid.*, S. 296–297. Возможно, термин *Umwelt* у Ранера представляет собой своего рода инверсию концепта «божественной среды» (*le Milieu Divin; der Göttliche Bereich*) Тейяра де Шардена, которую тот сформулировал в одноименной книге (написана в 1926–1927 гг., впервые опубликована в 1957 г.). Так Шарден именует божественное всеприсутствие, мир исполненный Богом. Божественная среда устанавливается и развивается в душе, она образуется включением всякого избранного духа в Иисуса Христа. Цель человека — водворится в божественной среде, которая есть вселенский Христос и великое Причастие (*le Christ universel et la grande communion*). Ср. «Иисус на Кресте является одновременно и символом, и реальностью (*le symbole et la réalité, tout ensemble; zugleich Sinnbild und Wirklichkeit*) гигантского вековечного труда, мало-помалу возвышающего тварный дух, чтобы привести его в глубины Божественной среды». См. Teilhard DE CHARDIN, *Le milieu divin* (P.: Éditions du Seuil, 1957); *Der Göttliche Bereich. Übersetz von J. V. KOPP* (Olten: Walter, 1962).

³² VORGRIMLER H., *Sacramental Theology*, trans. L. M. MALONEY (Liturgical Press, 1992), p. 29.

присутствие Того, кто как таковой не может быть видимым в нашем человеческом измерении³³.

Форгримлер сравнивает представление о реальном символе Ранера, согласно которому «символ не отсылает к чему-либо еще, но реальность появляется в нем – в «ином для себя» – будучи разом и не здесь, и присутствующей, но не полностью исчерпываемой этим видимым», с представлением Гегеля об экстернизации понятия, которое по своей природе стремится «манифестировать себя». По Форгримлеру первичным случаем такой экстернизации является «человеческое тело и телесные действия, исполняемые с таким личным отношением, как любовь, вера или ненависть»³⁴.

Опровергая тезис о том, что человечество Иисуса ничего не говорит нам о Логосе, Форгримлер утверждает, что человеческая природа Христа является «конститутивным, реальным символом самого [божественного Логоса]». Человечество Иисуса есть реальный символ в котором реальность Бога становится присутствующей в тварном и находит в нем свое выражение³⁵.

Далее Форгримлер замечает, что Ранер считает «реальными символами» церковные таинства, поскольку «реальный символ» это одновременно и выражение, и актуализация Бога³⁶. Форгримлер подчеркивает, что убеж-

³³ VORGRIMLER H., *Op. cit.*, p. 13.

³⁴ Здесь Форгримлер ссылается лишь на статью “Symbol” в *Encyclopedia of Theology. A Concise Sacramentum Mundi*, ed. K. RAHNER (N. Y., 1975), p. 1655. В дополнение к этому укажем и на соответствующее представление у Гегеля, см.: *Феноменология духа* (V, A, с), пер. Г. ШПЕТА (СПб.: Наука, 1992), с. 165: «Тело [индивида] есть им же созданное выражение его самого и вместе с тем некоторый знак, который не остался непосредственной сутью дела, но в котором индивид дает только знать, что он есть в том смысле, что он осуществляет свою первоначальную природу в произведении». См. также комментарий к этому месту: КОЖЕВ А., *Введение в чтение Гегеля. Лекции по ‘Феноменологии духа’, читавшиеся с 1933 по 1939 г. в Высшей практической школе*, сост. и публ. Р. КЕНО, пер. А. Г. ПОГОНЯЙЛО (СПб., 2003), с. 608.

³⁵ Здесь Форгримлер делает ссылку: DYCH W. V., *Karl Rahner* (L., 1992), p. 79.

³⁶ В самом деле, см.: RAHNER K., *Op. cit.*, p. 241: “Die Sakramente werden darum in der Theologie ausdrücklich als ‘heilige Zeichen’ der Gnade Gottes angesprochen, also als ‘Symbole’ ”; а также RAHNER, “The Word and the Eucharist”, *Theological Investigations. Vol. IV: More Recent Writings* (L., 1974), p. 284: “We can therefore say that the Eucharist too as a sacrament is in the nature of a sign”. Критику учения о Евхаристии у Ранера и Схиллебекса (и в другой связи — Бальтазара) см.: SCANLON R., “Is Christ ‘Really’ Among Us Today?”, *The Homiletic & Pastoral Review* (Ignatius Press, October 1995). Сканлон делает вывод, что «новое богословие Ранера и Схиллебекса относительно Евхаристии есть замена трансубстанциации на трансигнификацию и трансфинализацию, и представляет собой всего лишь воскрешение тысячелетней давности ереси Беренгара Турского, который учил, что Евхаристия есть просто знак или символ Христа».

дение в том, что Иисус есть таинство Бога глубоко укоренено в Новом Завете. Описания событий Его жизни, Его отношений с людьми, показывают, что Он был, как индивид, «знаком», т. е. тем, что делает видимым присутствие Бога. Вся Его жизнь, и особенно её поворотные и высшие моменты, а также Его смерть суть реальные символы конкретного присутствия Бога. Кроме того, Иисус сам указал на свою способность делать Бога видимым. В этой связи Его можно было бы назвать иконой, образом и эпифанией невидимой сущности Бога.

Наиболее глубокая близость Бога (божественной сущности, нетварной благодати) и восприимлющей человеческой природы, как Его реального символа (действующего знака), присутствует в Иисусе — нераздельно и неслиянно.

Отметим еще два момента, в которых понимание таинств у Форгримлера близко к таковому в неоплатонизме и в «Ареопагитском корпусе». Неоплатоническая триада «пребывание — выхождение — возвращение», которая ярко представлена в литургическом богословии псевдо-Дионисия³⁷, подчеркивается и Форгримлером, который, используя сугубо неоплатоническую терминологию, говорит, что, «согласно специфически католическому пониманию, история отношений Бога с человеком... есть движение, исходящее от Бога и — через весь ход человеческой истории — снова возвращающееся к Богу... Исторические спасительные деяния Бога, *домостроительство*... берут начало в изливающейся от преизбытка любви Отца... и возвращают к Нему, чтобы Он мог быть «всем во всем» (1 Кор 15:28)³⁸.

В разделе «*Принцип таинств* в иудео-христианской традиции», где Форгримлер пишет о человеке как образе Божием, он вдруг приводит в качестве примера «религию Древнего Египта»:

«Человек есть живое изображение или статуя Бога. На древнем Востоке и в Египте, изображение бога представляет бога, и является проводником силы божией. Это точка, из которой божество распространяет свое воздействие. Изображение бога возвещает «где» и «как» божественной жизни и активности. К изображениям богов относились так, словно они были живыми. Они словно тела, в которые вселяется бог, чтобы присутствовать и действовать через это тело в мире. В свете этого толкования, люди, как живые образы и статуи Бога-Творца, должны быть проводниками его божественной силы на земле»³⁹.

³⁷ См. раздел «Символизм триад» в статье: ПЕТРОВ, «Символ и священнодействие...».

³⁸ VORGRIMLER H., *Sacramental Theology*, p. 29.

³⁹ *Ibid.*, p. 12.

Несмотря на то, что речь должна идти о «единой иудео-христианской традиции», излагаются представления неких «египтян», чьи взгляды странным образом совпадают с представлениями неоплатоника Ямвлиха, изложившего свое учение об изображениях и символах божественного в сочинении *О египетских таинствах*. Обоснование для того, чтобы усматривать в нехристианских традициях отблески истины, Форгримлер опять находит у Ранера, говоря, что, согласно Ранеру, «священные тексты других религий могут быть прочитаны и истолкованы в свете Иисуса Христа, поскольку тоже до некоторой степени могут быть боговдохновенными... Не отрицая нормативного статуса христианских таинств, Ранер... отстаивал существование таинств... в нехристианских религиях, поскольку всеобщая самокоммуникация Бога во Христе получает социально-исторические проявления и в этих религиях, их обрядах и ритуалах»⁴⁰.

Подводя итог, можно сказать, что философско-богословские учение о религиозных символах в немецком богословии XX в., каким оно предстает у Карла Ранера и Герберта Форгримлера, обнаруживает типологическое сходство с таковым в позднем неоплатонизме и в «Ареопагитском корпусе». Как мы показали⁴¹, богословие таинств в теургическом неоплатонизме Ямвлиха, Юлиана и Прокла, которые признавали действительность божественного присутствия в таинствах, задействующих «священные символы» (т. е. чувственно данные предметы и действия), было усвоено, развито и «христианизировано» автором «Ареопагитского корпуса». И хотя цепочка влияний, ведущая от указанных учений к Ранеру может быть длинной, а ее звенья не всегда очевидны, можно утверждать, что неоплатоническое и Ареопагитское учения о символе вполне *могли бы* предоставить теоретическое обоснование для (отмеченной влиянием Гегелевской философии духа) теологии символа К. Ранера и следующего за ним Г. Форгримлера.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 27.

⁴¹ См. ПЕТРОВ В. В., «Символ и священнодействие...».

С. В. МЕСЯЦ

ЕСТЬ ЛИ ИПОСТАСЬ У ПЕРВОНАЧАЛА?

К ИСТОРИИ ПОНЯТИЯ «ИПОСТАСЬ» В ПЛАТОНОВСКОЙ ТРАДИЦИИ И ХРИСТИАНСКОМ БОГОСЛОВИИ

В античную философскую традицию термин «ипостась» входит достаточно поздно. По свидетельству церковного историка V в. Сократа Схоластика, древние философы практически не употребляли это слово, зато «нынешние любители мудрости, почти все без исключения, используют его вместо слова сущность»¹. Действительно, у мыслителей классического периода термин «ипостась» еще не имеет онтологического значения. У Платона он вообще не встречается, а у Аристотеля и Теофраста используется исключительно в естественнонаучном и медицинском контекстах. Впервые в онтологическом значении его начинает употреблять Посидоний (II–I вв. до н. э.), хотя начало формированию философского понятия «ипостась» было, по-видимому, положено еще в Древней Стое.

1. ФОРМИРОВАНИЕ ПОНЯТИЯ «ИПОСТАСЬ» В ДРЕВНЕЙ И СРЕДНЕЙ СТОЕ

Зенон и Хрисипп используют глагол *ὑφίσταται* для описания возникновения земли в процессе взаимопревращения элементов. Когда первичный огонь входит в воду и нагревает ее, то в результате образуется влажное испарение, которое потом частично превращается в воздух, а частично

¹ СОКРАТ СХОЛАСТИК, *История Церкви* III, 7, 51-62: «Те среди греков, кто были представителями эллинской мудрости, хоть и определяли сущность по разному, но никогда не употребляли слово ипостась. Ириней грамматик в *Аттическом алфавите* даже называет его варварским, поскольку древние авторы его не используют. Если оно где и встречается, то имеет не то значение, в котором употребляется сейчас. У Софокла в *Финикиянках* ипостась означает засаду. У Менандра — пряность, как если бы кто назвал ипостасью образовавшийся в бочке винный камень. Следует, впрочем, иметь в виду, что древние философы не использовали это слово и только нынешние любители мудрости, почти все без исключения, употребляют его вместо слова сущность».

оседает (ὑφίστασθαι) внизу в виде земли². Таким образом, земля сгущается во влажном испарении в виде его «ипостаси», аналогично тому, как на дне сосуда с вином откладывается винный камень или как в отстоявшемся молоке образуется творог. Если попытаться описать этот процесс в общем виде, то можно сказать, что в ходе него обнаруживает и проявляет себя некий ранее невидимый компонент жидкости. Принимая это во внимание, легко понять, почему глагол ὑφίστασθαι, первоначально имевший чисто физическое значение, постепенно приобретает смысл проявления и реализации. В частности, в некоторых фрагментах Хрисиппа он означает проявление и реализацию в чувственно воспринимаемых вещах их скрытого бытийного основания.

Как и все стоики, Хрисипп понимает под бытием бесформенную и неопределенную материю (ῥλη), которая сама по себе не только лишена каких-либо качеств (ἄλοος), но и мыслится независимой от них как особый вид сущего, отождествляемый в рамках стоической категориальной системы с субстратом (ὑλοκεῖμενον). Когда же материя оформляется в чувственно воспринимаемые вещи, она приобретает качества и превращается таким образом из их потенциальной носительницы в реальное подлежащее. В этой своей роли она характеризуется уже не просто как материя или субстрат, но как «лежащая в основе» (ὑφίσταμένη) и составляющая сущность (οὐσία) конкретных вещей. По определению Хрисиппа: «сущность есть первая материя, лежащая в основе (ὑφίσταμένη) всего оформленного качествами»³; и в другом фрагменте: «сущность должна лежать в основе (ὑφεστάναι) возникающих вещей, поскольку она по природе способна принимать любые превращения и творить из себя вещи»⁴. Таким образом, глагол ὑφίστασθαι вместе со своими производными описывает у стоиков процесс превращения материи из недоступного чувствам бескачественного субстрата в подлежащее качество и сущность чувственно воспринимаемых вещей. «Гипостазируясь» из бытия как такового в бытие конкретного сущего, материя как бы переходит из латентного состояния в проявленное. Не исключено, что этот переход напоминал стоикам процесс выделения осадка из жидкости, чем и объясняется выбор ими соответствующего глагола.

Представители Средней Стои начинают использовать отглагольное существительное «ипостась», которое на первых порах удерживает значение исходного глагола. Так Посидоний, следуя Хрисиппу, называет ипостасью бесформенную первоматерию, поскольку та реализуется в вещах в виде их сущности. По его словам, и «материя», и «сущность» обозначают

² SVF I, 28; II, 179.

³ SVF II, 317.

⁴ SVF II, 599.

один и тот же бесформенный субстрат всех вещей, так что различие между ними может быть проведено только в уме (*ἐννοία δόνον*). Тем не менее, поскольку этот субстрат может рассматриваться по-разному, он получает разные именованья: взятый сам по себе, он называется материей, а как «существующий в виде ипостаси» (*οὐσαν κατὰ τὴν ὑπόστασιν*), то есть в виде субстанциальной основы единичных вещей, — сущностью⁵.

Впрочем, первая материя может реализоваться не только в виде сущности, но и в виде самих качеств (*ποιότητες*) вещей, так как последние тоже материальны и тоже служат подлежащим, но уже для индивидуальных особенностей. Поэтому Посидоний приписывает ипостась не только сущности, но и качеству⁶. В результате такого распространения термина на более широкий класс предметов, его значение постепенно меняется. Вместо значения «лежать в основе» и «служить носителем качеств» в нем все больше начинает проглядывать смысл устойчивого и постоянного наличествования, существования. Теперь не только о первоматерии можно сказать, что она гипостазировалась в виде подлежащего той или иной вещи, но и саму вещь можно назвать «гипостазированной», то есть установившейся, осевшей, отложившейся, ставшей в бытии благодаря материи. «Ипостась» теперь означает просто: бытие, существование конкретной вещи; правда бытие при этом все еще понимается в стоическом смысле — как лежащий в основе вещественных качеств сам по себе бескачественный и неопределенный субстрат. Только имеющее под собой такое основание может быть признано сущим в действительности. Все, что лишено подобного основания, существует или «по видимости» (*κατ'ἔμφρασιν*), или в уме (*κατ'ἐννοίαν*). Так, из атмосферных явлений, согласно Посидонию, «по видимости» существует радуга, поскольку она представляет собой отражение сегмента Солнца или Луны во влажном облаке, а «по ипостаси» — молнии и кометы⁷. «В уме» существует различие между сущностью и материей (см. *выше*), а также границы тел⁸.

2. «ИПОСТАСЬ» В АРИСТОТЕЛЕВСКОЙ ТРАДИЦИИ I–II ВВ. Н. Э.

Вместе с распространением аристотелизма в I–II вв. н. э. термин «ипостась» переносится из стоической философии в учение Аристотеля. Подобно стоикам, перипатетики называют «ипостасью» бытие единичного

⁵ POSIDONIOS, *Die Fragmente*, ed. W. THEILER (B., 1982), *fr.* 267.

⁶ POSIDONIOS, *fr.* 268, 15–17.

⁷ POSIDONIOS, *fr.* 339.

⁸ POSIDONIOS, *fr.* 311.

чувственно воспринимаемого сущего; как и стоики, признают, что вещи обязаны своей ипостасью материи, поскольку без нее не могли бы существовать отдельно и самостоятельно; как и стоики, полагают, что в ипостаси конкретных вещей изначально неопределенное и находящееся как бы в возможности бытие приходит к своему осуществлению и проявлению. Однако, несмотря на внешнее сходство, термин ипостась приобретает в перипатетической школе новое содержание, поскольку ее представители понимают бытие и сущность совершенно иначе.

Согласно Александру Афродисийскому, который в этом вопросе целиком следует за Аристотелем, «быть» или «иметь ипостась» означает: быть сущностью (οὐσία), которая мыслится как определенное нечто (τόδε τι), является отдельной и независимой от чего бы то ни было (χωριστόν) и составляет первое подлежащее всего сказываемого⁹. Материя не может быть признана сущностью в этом смысле, поскольку не удовлетворяет первому условию — не является чем-то определенным. Выходит, чтобы иметь ипостась, вещи не достаточно быть просто материальной, как считали стоики. «Быть» для нее теперь означает не только опираться на некий субстрат или иметь основание, но еще и обладать особой формой (εἶδος), отвечающей на вопрос «что это?». Александр понимает форму вещи как родовидовое определение ее природы, например, для человека такой формой будет: «живое существо, разумное смертное» или «живое существо, пещее, двуногое»¹⁰. Впрочем, взятая сама по себе, форма тоже не удовлетворяет определению сущности: будучи чем-то общим, она не может выступать в роли первого подлежащего. Сущность и действительное бытие возникают там, где происходит соединение формы с материей. Поэтому только единичные чувственные вещи, с точки зрения перипатетиков, имеют ипостась и могут быть названы сущностями в подлинном смысле слова. Что же касается материи и формы, то они составляют *начала* сущности и, как таковые, не могут существовать независимо от нее. По словам Александра, «ни материя не может быть в ипостаси (εἶναι ἐν ἰποστάσει) без формы, ни форма без материи»¹¹. Неоформленная материя, как и нематериальная форма, обладают бытием лишь в возможности, а к существованию в действительности (ἐνεργεία), то есть «в ипостаси», приходят, конкретизовавшись в виде чувственно воспринимаемых вещей. В споре с платониками, утверждавшими независимое бытие идей, в том числе, родов и видов, Александр пишет, что роды и виды «не являются ни самостоятельными сущностями, ни

⁹ *Alexandri Aphrodisiensis In Aristotelis metaphysica commentaria*, ed. M. HAYDUCK, CAG 1 (B., 1891) 375, 19-24.

¹⁰ *Alexandri Aphrodisiensis Quaestiones*, ed. I. BRUNS, CAG 2, 2 (B., 1892) 7, 26-27.

¹¹ *Alexandri Aphrodisiensis Quaestiones* 30, 4-5.

чисто мыслительными конструкциями вроде гипокентавра, но обладают ипостасью в том, о чем сказываются»¹².

3. ПОНЯТИЕ «ИПОСТАСЬ» В СРЕДНЕМ ПЛАТОНИЗМЕ

Как мы уже говорили, в платоновскую традицию термин «ипостась» входит довольно поздно. Представители среднего платонизма практически его не используют, и лишь к III–IV вв. у Плотина и Порфирия он постепенно приобретает философское содержание. На рубеже старой и новой эр «ипостась» все еще прочно ассоциируется с чувственно воспринимаемыми вещами, бытие которых мало интересуют платоников, поскольку, в отличие от стоиков и перипатетиков, они не признают их сущностями (οὐσίαι) в подлинном смысле слова. Так, анонимный автор *Комментария к 'Тезетту'* (II в. н. э.) отрицает возможность отождествлять единичные материальные вещи с первой аристотелевской категорией. По его словам, любая чувственная вещь представляет собой совокупность возникающих в органах чувств ощущений, поэтому сама по себе не есть нечто определенное (τι) и не обладает ипостасью, но существует лишь по отношению к субъекту восприятия¹³. Но раз все, что кажется объективным в чувственном мире, на самом деле подпадает под категорию отношения, то естественно предположить, что сущность относится к области сверхчувственного. И действительно, в сочинениях платоников I в. до н. э. – II в. н. э. ипостасное, то есть самостоятельное, бытие все чаще начинает ассоциироваться с бестелесным и умопостигаемым сущим. Алкиной в *Учебнике платоновской философии* говорит, что «душа по ипостаси неизменна, умопостигаема, незрима и единовидна»¹⁴, и что выше души и ума находится ипостась «первого Бога», который является причиной их обоих¹⁵. Об ипостаси души говорит и платоник Аттик: возражая перипатетикам, считавшим душу всего лишь функцией тела, он пишет, что этим они «уничтожают всю ее ипостась»¹⁶. Филон Александрийский считает, что ипостасью обладает один лишь Бог, поскольку лишь Он единственный «утвержден в бытии» (ἐν τῷ

¹² *Alexandri Aphrodisiensis In Aristotelis topicorum*, ed. M. WALLIES, CAG 2, 2 (B., 1891) 355, 12-15.

¹³ *Anonymi Commentarius in Platonis Teagetum*, ed. by H. DIELS and W. SCHUBART (B., 1905) 68, 1-12. Очерк истории термина «ипостась» и примеры из сочинений философов см. в статье: DÖRRIE H., "Hypostasis. Wort- und Bedeutungsgeschichte", *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen* (Göttingen, 1955); repr. *Platonica Minora* (München, 1976), S. 12-69.

¹⁴ ALCINOUS, *Didaskalikos*, ed. by P. LOUIS (P., 1945) 25, 1, 6.

¹⁵ ALCINOUS, *Didaskalikos* 10, 2, 3.

¹⁶ ATTICUS, *Fragmenta*, ed. by J. BAURDY (P., 1931) 9, 10, 3.

εἶναι ὑφέστηκεν), а все, что после Него, «по бытию есть ничто и только кажется существующим»¹⁷. Из смертных вещей ни одна не имеет собственной ипостаси и не существует по истине, но пребывает в шатком и неустойчивом состоянии, как бы «ходя над пустотой»¹⁸. Плутарх в одном из своих трактатов приписывает ипостась двум входящим в состав мировой души вечным сущностям, говоря, что они «не возникли, но существовали всегда» (ἀεὶ ὑφεστῶσαν)¹⁹, а в другом месте признает существующими, то есть имеющими ипостась, благо и зло²⁰.

Такое перенесение термина «ипостась» на нематериальное сущее, сопровождаемое отрицанием ипостаси чувственно воспринимаемых вещей, противопоставление ипостасного бытия всему становящемуся и изменчивому, а также допущение ипостасей разного уровня, связанных между собой причинно-следственной связью, объясняется тем, что бытие и сущность понимаются платониками как чистая форма и идея. «Быть» для них означает: «быть идеей», поэтому со временем не только умопостигаемое, но и все, так или иначе определенное и оформленное, то есть имеющее своим основанием идею, начинает считаться ипостасью и сущностью, и не важно, выступает ли оно в роли качества, количества, отношения или их подлежащего. В позднем платонизме ипостась приписывается уже душевным свойствам и состояниям (мудрости, счастью, любви)²¹, действиям и способностям (ощущению, рассуждению, жизни, мысли)²², величинам и отношениям (двойному, тройному)²³, пространству и времени²⁴. Даже материя, понимаемая как не сущее (μη ὄν) из-за ее бесформенности и непричастности идее, не вполне лишается ипостасного бытия, но признается «околоипостасной» (παρῴσταςις) или «стремящейся к ипостаси»

¹⁷ PHILO, *Quod deterius potiori insidari soleat*, ed. by L. COHN (B., 1896) 160, 7: ὁ θεὸς μόνος ἐν τῷ εἶναι ὑφέστηκεν... ὡς τῶν μετ' αὐτὸν οὐκ ὄντων κατὰ τὸ εἶναι, δόξη δὲ μόνον ὑφεστάναι νομιζομένων.

¹⁸ PHILO, *Quod deus sit immutabilis*, ed. by P. WENDLAND (B., 1897) 172, 1 – 173, 1.

¹⁹ PLUTARCHUS, *De animae procreatione in Timaeo*, ed. C. HUBERT (Leipzig, 1954), 1024a 7.

²⁰ PLUTARCHUS, *De communibus notitiis adversus Stoicos*, ed. R. WESTMAN (Leipzig, 1959), 1066f: τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ κακὸν ὄντα καὶ ὑφεστῶτα.

²¹ ПЛОТИН, *Эннеады* III 5, 2-4; I 4, 9,19: ἡ τῆς σοφίας ὑπόστασις. — Цит. по: PLOTINUS, *Enneades*, ed. by P. HENRY and H.-R. SCHWYZER (Leiden, 1951–1973).

²² ПЛОТИН, *Эннеады* III 4, 1.

²³ ПЛОТИН, *Эннеады* VI 1, 7, 28.

²⁴ *Simplicii In Aristotelis Physicorum commentaria*, ed. by H. DIELS (B., 1882–1895) IX, 766: οὐδὲ ἀναφρεὶ τὴν οἰκείαν τοῦ χρόνου ὑπόστασιν Ἀριστοτέλης («Аристотель не лишает время его собственной ипостаси»).

(ὕλοστάσεως ἕφεσις)²⁵. Не имеющее ипостаси («безыпостасное») означает просто нечто невозможное, противоречащее природе, искусству или логике (παράλογον), как например, квадратный круг или плоский шар²⁶.

Итак, хотя все так или иначе существующее имеет ипостась, оно тем не менее может быть по-разному оформленным, а следовательно имеет смысл говорить о степени его причастности идее. Это означает, что в одних вещах всеобщее идеальное основание может обнаруживать себя яснее и лучше чем в других. Например, душа существует в более истинном смысле нежели тело, ум — в более истинном смысле чем душа и т. д. Так выстраивается иерархия сущностей, понимаемая одновременно как иерархия ипостасей, то есть степеней проявления, самораскрытия идеи. Таким образом, термин «ипостась» сохраняет в платонизме свой изначальный, идущий еще от стоиков и перипатетиков, смысл перехода бытия из скрытого состояния в проявленное. Однако понимание того, что при этом происходит, становится кардинально другим. Если у стоиков и перипатетиков «гипостазировать», «получать ипостась» означало: приходить от возможного к реальному существованию, впервые становиться сущностью; то у платоников — создавать отражение, отблеск сущности, являть себя в более слабом бытии, переходя от большей актуализации к меньшей. Ипостась теперь всегда несет на себе оттенок причинности, произведенности, зависимости от более высокого начала. По выражению Стивена Герша, это всегда нечто, причиненное другим²⁷. А что можно сказать о самой идее? Есть ли ипостась у нее? Ответ на этот вопрос зависит от того, понимаем ли мы идею как некое сущее, пусть даже высшее и существующее в истинном смысле слова, или же берем ее в ее идеальной природе, как идею идей, то есть как само идеальное, еще непроявленное бытие, отождествляемое со сверхсущим Благом или Единым. В первом случае идея сама будет обладать ипостасью, во втором — служить основанием ипостасей и тем самым превосходить ипостась. Действительно, в истории платонизма существуют два типа метафизических систем: одни, относящиеся к т. н. среднему платонизму, полагают в качестве первоначала область истинно сущего (божественный Ум или умопостигаемую парадигму); другие же,

²⁵ ПЛОТИН, *Эннеады* III 6, 7, 13.

²⁶ PROCLUS, *In Parmenidem*, ed. by V. COUSIN (P., 1864), 885, 13-5: ...καὶ ὧν οὐκ εἰσίν, οἷον τῶν παρὰ φύσιν, τῶν παρὰ τέχνην, τῶν παρὰ λόγον, τῶν ἀνουσίων, αὐτῶν τῶν ἀνυλοστάτων, τραγέλφων λέγω καὶ ἵπλοκενταύρων («... но и [идеи] того, что не есть: как например, противоречащего естеству, искусству, логике, не имеющего сущности и ипостаси, я имею в виду козлооленя или кентавра»).

²⁷ GERSH S., *KINHISIS AKINHOTOS. A Study of the Spiritual Motion in the Philosophy of Proclus* (Leiden, 1973), p. 31: "...it is something which has been caused by something else".

относящиеся к неоплатонизму, выносят первоначало за пределы сущего, говоря, например, о сверхсущем Едином или Благе. При этом авторы первых систем, как и следовало ожидать, наделяют «первого и высшего» Бога ипостасью²⁸, тогда как неоплатоники, по большей части, считают его безыпостасным.

4. СИСТЕМА ИПОСТАСЕЙ У ПЛОТИНА

Плотин является создателем неоплатонического учения об ипостасях, представляющего собой систему иерархически организованных реальностей, находящихся друг к другу в отношении онтологического предшествования и следования. Сам Плотин чаще всего называет эти реальности «сущностями» или «природами», однако встречается у него и имя «ипостаси». Вершину этой системы занимает трансцендентное первоначало — Единое, которое само превышает всякое сущее и находится «по ту сторону бытия»²⁹; следом за ним идет Ум — область истинного бытия, понимаемого как единство умного созерцания и предмета мысли; затем — Душа, низшая граница Ума, разворачивающая его неделимую мысль в рассуждение (λόγος) и творящая таким образом чувственно воспринимаемый космос; и, наконец, сам Космос, представляющий собой упорядоченно движущуюся и связанную единой жизнью систему материальных тел.

Почему Плотин называет эти реальности «ипостасями»? Потому что каждая нижестоящая из них представляет собой гипостазированную энергию (ὑφισταμένη ἐνέργεια)³⁰ вышестоящей. Каждое завершенное и до конца реализовавшее свою природу существо обладает, по убеждению философа, двумя энергиями: одной, принадлежащей сущности, и второй, исходящей из сущности³¹. Первая представляет собой определенный вид деятельности, в которой вещь реализует себя, обретая тем самым свое существо: так, ум обретает себя в созерцании идей, огонь — в горении, солнце — в сиянии. Вторая же, внешняя энергия, есть действие вещи вовне, но действие не произвольное, а как бы продолжающее ее собственную природу. Дейст-

²⁸ Ср. приведенные выше отрывки из Алкиноя и Филона Александрийского. Также и некоторые гностические тексты II–III вв. наделяют ипостасью «первого Бога».

²⁹ ПЛОТИН, *Государство* 509b 9.

³⁰ ПЛОТИН, *Энеады* V 1, 3, 12: ...δεῖ δὲ λαβεῖν ἐκεῖ οὐκ ἐκρέουσας, ἀλλὰ μένουσας μὲν τὴν ἐν αὐτῷ, τὴν δὲ ἄλλην ὑφισταμένην («Следует считать, что энергия Ума не уходит из него, но что одна пребывает в нем, а другая — гипостазировается»). Или, как переводит Армстронг, «...начинает существовать в виде отдельной вещи».

³¹ ПЛОТИН, *Энеады* V 4, 2, 27-9: Ἐνέργεια ἡ μὲν ἐστὶ τῆς οὐσίας, ἡ δὲ ἐκ τῆς οὐσίας ἐκάστου.

вудя в соответствии со своей природой, вещь порождает в окружающем пространстве нечто подобное себе, словно бы воспроизводя себя в ином: огонь нагревает, солнце освещает, ум изрекает выражающее мысль слово. То же самое происходит и в метафизической области. Единое, распространяя свое действие на иное, создает в качестве своего отражения Ум: «из его [Единого] совершенства и соприсущей энергии рожденная энергия, получив ипостась (*ύπόστασιν λαβοῦσα*)... становится бытием и сущностью»³². Ум, как бы изъясняя свое содержание во времени, порождает Душу: «как слово произносимое есть подобие слова в душе, так и она [Душа] есть слово Ума и вся та энергия и жизнь, которую он изливает ради гипостазирования другого»³³. Наконец, сама Душа, воспроизводя себя в материи, создает единый, слаженно движущийся космос: «одни ипостаси рождаются из пребывающих в покое первых принципов, Душа же в движении порождает гипостазированное ощущение (*sc.* животную душу) и природу вплоть до растений»³⁴. Таким образом, когда некая совершенная бестелесная природа распространяет свое действие вовне, ее действие начинает существовать самостоятельно, становясь новой природой и новой ипостасью. Это происходит потому, что в сфере бестелесного всякая энергия составляет сущность и всякая сущность реализует себя в определенной энергии. Внешняя энергия Единого одновременно составляет внутреннюю энергию и сущность Ума, как если бы мысль была выступившим из себя и ставшим иным себе Единым. Точно так же и остальные ипостаси представляют собой реализовавшиеся в виде самостоятельных сущностей и природ внешние энергии первоначала.

Но имеет ли ипостась само Единое? В традиционных изложениях философии Плотина на этот вопрос обычно отвечают утвердительно. Взять, к примеру, общепринятое толкование названия трактата V 1 *О трех начальных ипостасях*, согласно которому под «начальными ипостасями» подразумеваются Единое, Ум и Душа, а также зафиксированный у Евсевия Кесарийского и Августина обычай соотносить с неоплатоническими уровнями реальности лица Божественной Троицы: Отца — с Единым, Сына — с Умом, Духа Святого — с Душой³⁵. Однако у самого Плотина термин «ипостась» применяется к Единому крайне редко и всегда с оговорка-

³² Плотин, *Эннеады* V 4, 2, 32-38.

³³ Плотин, *Эннеады* V 1, 3, 7-10.

³⁴ Плотин, *Эннеады* III 4, 1, 1-3.

³⁵ Евсевий, *Приготовление к Евангелию* XI, 17; 20. Августин, *О граде Божием* X, 23: «Если бы, рассуждая о трех главных субстанциях (*tribus principalibus substantiis*), он [Порфирий] разумел, подобно Плотину, под третьей природу Души, то, конечно, не назвал бы ее средним между тем и другим, то есть между Отцом и Сыном».

ми. Например, в трактате *О числах* философ спорит с теми, кто отрицает ипостась Единого³⁶. Однако, используя слово «ипостась» применительно к первоначалу, он всего лишь хочет показать, что Единое, как и любая единица и число, представляет собой не количественную характеристику сущего и не мыслительную абстракцию, но реально и самостоятельно существующую «вещь»³⁷. В другом произведении, обсуждая вопрос о свободе воли Единого, он замечает, что когда мы приписываем первоначалу свободный выбор и желание быть самим собой, то произвольно делаем его причиной самого себя, как если бы оно само себя гипостазировало и в этом смысле имело бы ипостась. Однако, если рассуждать строго, Единое не допускает подобного раздвоения, так что термин «ипостась» может быть применен к нему только в переносном смысле. Плотин называет Единое «как бы ипостасью» (ὡς ἰπόστασις), потому что, в строгом смысле слова, оно является причиной всякой ипостаси и, как таковое, превышает ее (πρὸ ἰποστάσεως)³⁸. Ипостасями поэтому могут быть названы только проявления, реализации Единого в ином, которые самим своим существованием указывают на лежащую в их основе более высокую природу, а таковы Ум, Душа и Космос.

5. ПОРФИРИЙ И ХРИСТИАНСКИЕ БОГОСЛОВЫ IV ВЕКА

Как и Плотин, Порфирий называет ипостасью всякое сущее, поскольку оно является произведением и реализацией более высокой природы. В трактате *Подступы к умопостижаемому* он описывает порождение бес-телесными причинами своих следствий как «гипостазирование»³⁹. Поскольку же следствиями Единого являются все без исключения сущие, то Порфирий делит ипостаси на «целостные и совершенные», которые определенным образом воспроизводят в себе всю реальность, а таковы Ум, Душа и Космос, и «несовершенные», представляющие собой отдельные идеи, умы и души.

Как и у более ранних платоников, у Порфирия «ипостась» еще повсеместно выступает синонимом понятий «сущность» (οὐσία) и «природа» (φύσις). Поясняя во «Введении к *Категориям*», что такое видовой отличительный признак, философ приводит в качестве примера «разумность» и

³⁶ Плотин, *Эннеады* VI 6, 12, 1: «Но если кто-то скажет, что ни Единое, ни единица не имеют ипостаси (потому как нет единого, которое не было бы чем-то единым), но представляют собой некое состояние души, возникающее в отношении каждого отдельного сущего...».

³⁷ Плотин, *Эннеады* VI 6, 12, 1.

³⁸ Плотин, *Эннеады* VI 8, 10, 37.

³⁹ Порфирий, *Подступы к умопостижаемому* 24, 3 (см. в этом сборнике).

«смертность», говоря, что они «составляют ипостась человека»⁴⁰. При этом под «ипостасью», очевидно, подразумевается особый вид, или природа, живых существ. В другом сочинении он говорит о сфере истинного бытия (Уме) одновременно и как о сущности, и как об ипостаси: «если возьмешь никогда не иссякающую в себе *сущность*... и начнешь мыслить *ипостась* неослабевающую, беспрестанную и т. д.»⁴¹. Тем не менее, можно предположить, что отделяя ипостаси целостные и совершенные от частных и несовершенных, Порфирий кладет начало последующему различению понятий «ипостась» и «сущность», которое мы обнаруживаем как в неоплатонизме, так и у христианских авторов. В самом деле, поскольку множество единичных душ или умов, представляющих собой отдельные ипостаси, являются, соответственно, душами или умами, они объединены общей сущностью или природой. И хотя сама их общая сущность тоже обладает независимым существованием и выступает как самостоятельная ипостась (мировой Души или Ума), все же появляется возможность интерпретировать ее как сказуемое единичного, то есть как род и вид по аналогии со «второй сущностью» Аристотеля. Возможно, именно этим наметившимся различием между ипостасью, как более частной, и сущностью, как более общей природой, объясняется одно странное высказывание Порфирия, дошедшее до нас благодаря Кириллу Александрийскому: «до трех ипостасей доходит сущность божества»⁴². Это фрагмент из несохранившийся *Истории философии* Порфирия, в котором некоторые отечественные историки богословия⁴³ усматривали предвосхищение христианской тринитарной терминологии.

Но действительно ли эти слова принадлежат Порфирию или мы имеем дело, скорее, с неверной интерпретацией его мысли? Серьезные сомнения относительно аутентичности данного высказывания вызывает тот факт, что под тремя ипостасями в нем подразумеваются Единое, Ум и Душа. Текст выглядит следующим образом:

«Излагая учение Платона, Порфирий говорит, что сущность божества доходит до трех ипостасей; что наивысшим Богом является Благо, вторым после него — Демиург, а третьим — мировая Душа. Потому что божественность распространяется вплоть до Души»⁴⁴.

⁴⁰ PORPHYRIUS, *Isagoge sive quinque vocis*, ed. by A. BUSSE, CAG (B., 1887) 19, 1.

⁴¹ ПОРФИРИЙ, *Подступы к умопостижаемому* 40, 1-2.

⁴² PORPHYRIUS, *Historia philosophiae*, ed. A. NAUCK (Leipzig, 1886), fr. 16.

⁴³ СПАССКИЙ А., *История догматических движений в эпоху вселенских соборов* (Сергиев-Посад, 1886), с. 489.

⁴⁴ CYRIL OF ALEXANDRIA, *Contra Julianum*, ed. P. BURGUIÈRE and P. ÉVIEUX, SC (P., 1985) I, 47, 5-9.

Однако, как мы показали выше, Порфирий, подобно своему учителю Плотину, считал ипостась произведением и реализацией более высокого принципа и не относил само Единое к числу «целостных и совершенных ипостасей», что с достаточной ясностью видно из следующих слов философа:

«Из целостных и совершенных ипостасей ни одна не обращена к своему порождению, но все, вплоть до тела космоса, возведены к породившему. Будучи совершенным, тело космоса возводится к разумной Душе, отчего и движется по кругу, его Душа — к Уму, а Ум — к Первому»⁴⁵.

Комментируя это высказывание, Ю. А. Шичалин пишет, что под «целостными и совершенными ипостасями» Порфирий, очевидно, понимает Космос, Душу и Ум, которые возводятся к своему порождающему началу: Космос к Душе, Душа к Уму, Ум — к Единому. «Вышебытийное же Единое, разумеется, ни к чему возвести нельзя: оно не входит и не может входить в число целостных и совершенных сущностей»⁴⁶. Некоторые сомнения, правда, вызывает название платиновского трактата V 1, данное, как известно, Порфрием: *О трех начальных ипостасях* (Περὶ τῶν τριῶν ἀρχικῶν ὑποστάσεων). Согласно общепринятому толкованию, речь в нем идет о трех бестелесных реальностях: Едином, Уме и Душе, поскольку термин ἀρχικός, «начальный», подразумевает то, что имеет отношение к началу, а статус онтологического начала и причины в системе Плотина имеет только бестелесное⁴⁷. Однако, как показывает Ю. А. Шичалин⁴⁸, это название можно толковать и совершенно иначе, если понимать ἀρχικός не как «то, что имеет смысл начала», а просто как нечто «первичное», «ни на что другое не сводимое», «главное». Тогда под тремя начальными ипостасями будут подразумеваться три основные произведения Единого, но никак не оно само.

Если этот вывод верен, то фраза, приводимая Кириллом Александрийским, является не прямой цитатой из Порфирия, а, скорее, ее интерпретацией, спровоцированной популярной среди христианских богословов IV

⁴⁵ ПОРФИРИЙ, *Подступы к умопостижаемому* 30.

⁴⁶ ШИЧАЛИН Ю. А., Примечания к трактату 10. 5. 1, ПЛОТИН, *Трактаты* 1 – 11 (М., 2007), с. 415.

⁴⁷ Такое понимание термина ἀρχικός как ἀρχη-artigen предложил в своей статье Г. Дёрри. См.: DÖRRIE H., “Hypostasis”, *Wort- und Bedeutungsgeschichte. Nachrichten von der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen* 1 (1955), S. 51.

⁴⁸ ШИЧАЛИН Ю. А., Примечания к трактату 10. 5. 1, ПЛОТИН, *Трактаты* 1 – 11 (М., 2007), с. 416. Также см.: Он же, «По поводу названия трактата Плотина Περὶ τῶν τριῶν ἀρχικῶν ὑποστάσεων», *ВДИ* 4 (1986), с. 118-125.

в. аналогией между ипостасями божественной Троицы и тремя бестелесными реальностями неоплатонизма. И действительно, внимательное чтение приводимого Кириллом Александрийским отрывка позволяет сделать несколько наблюдений, которые, по-видимому, подтверждают это заключение. Прежде всего, Кирилл проводит четкое различие между понятиями «сущность» и «ипостась», что является вполне естественным для христианина конца IV – начала V вв., но едва ли может быть обнаружено в столь явной форме в текстах Порфирия. Во-вторых, Порфирий никогда не считал Ум демиургом космоса. В своем комментарии к *Тимею* он, согласно Проклу, приписывал демиургические функции неприобщимой Душе, в то время как Ум играл у него роль умопостигаемой парадигмы мира⁴⁹. Наконец, в-третьих, когда Кирилл говорит, что божественная сущность «доходит», или «распространяется» на три ипостаси, он использует технический для неоплатонизма термин *προέρχεται*, означающий не что иное как происхождение (эманацию) следствия из причины. Будь этот текст действительно написан неоплатоником, его смысл сводился бы к тому, что некая «сущность» эманурует в виде трех ипостасей: Блага, Ума и Души. Однако трудно себе представить, чтобы высшее Благо мыслилось автором как результат эманации некоей более высокой причины. Поэтому, подводя итог, можно сказать, что приписываемый Порфирию Кириллом Александрийским фрагмент представляет собой не прямую цитату, а, в лучшем случае, не вполне адекватный пересказ слов философа, выдающий вполне определенную интерпретацию его мысли.

Чем же была вызвана подобная интерпретация? И почему христианские богословы IV в. были так склонны понимать неоплатоническую систему бестелесных реальностей в терминах трех ипостасей? На мой взгляд, причина этого состоит в том, что христианские мыслители наделяли термин «ипостась» совершенно иным нежели неоплатоники значением. Введение этого термина в христианскую традицию в конце II – начале III вв. было обусловлено стремлением подчеркнуть самостоятельное и независимое друг от друга существование Лиц Пресвятой Троицы в противовес тем многочисленным тенденциями, которые стремились представить Сына и Духа как некие неотделимые части Отца. О существовании подобных тенденций мы узнаем, в частности, от Оригена. В *Комментарии на 'Евангелие от Иоанна'* он пишет о некоторых христианах, которые из всех имен Сына Божия полагали самым важным именование Его божественным Словом, делая отсюда вывод, что Сын есть некое неотделимое от Отца действие

⁴⁹ PROCLUS, *In Platonis Timaeum commentaria*, ed. by E. DIEHL (Leipzig, 1903) I, 306, 32 – 307, 4: τὴν μὲν ψυχὴν τὴν ὑπερκόσμιον ἀποκαλεῖ δημιουργόν. 322, 1-3: ὁ δὲ γὰρ φιλόσοφος Πορφύριος τὴν μὲν ψυχὴν... δημιουργὸν ὑπέθετο τὴν ἀμέθεκτον, τὸ δὲ παράδειγμα τὸν νοῦν.

(«как бы речевой акт Отца, выраженный в словосочетаниях»), и отказываясь на этом основании признавать за Ним «ипостась», то есть независимое и отдельное от Отца существование⁵⁰. Другие считали, что Сын, будучи Премудростью, имеет «ипостась» только в уме Бога-Отца, подобно тому как мысли и представления существуют только в уме человека⁵¹. Наконец, третьи верили, что Отец и Сын тождественны и по числу, и по сущности, и по подлежащему, иными словами, что они суть одно и то же существо или один и тот же Бог, чьи Лица различаются только в уме (κατὰ τινὰς ἐπινοίας), но не «по ипостаси» (οὐ κατὰ ὑπόστασιν)⁵². Споря со всеми перечисленными мнениями, Ориген настаивает на независимом бытии не только Сына, но и Святого Духа, прямо заявляя, что «убежден в существовании трех ипостасей: Отца, Сына и Святого Духа»⁵³. Еще более недвусмысленно о причинах вхождения термина «ипостась» в язык христианского богословия высказывается Дионисий Римский. В послании к Дионисию Александрийскому он выражает уверенность, что учение о трех ипостасях возникло как реакция на савеллианство, так что если Савелий настаивал на тождестве Отца и Сына, то сторонники этого учения «проповедовали трех богов, разделяя святую монаду на три ипостаси, чуждые друг другу и совершенно обособленные»⁵⁴. Сам Дионисий Римский осуждает это учение, поскольку, по его мнению, называть Отца, Сына и Святого Духа «ипостасями» значит признавать существование трех разных богов, нарушая тем самым божественное единоначалие. Тем не менее, теория трех ипостасей продолжает оставаться популярной на Востоке на протяжении всего IV в. Ее сторонниками являются Евсевий Никомидийский, Евсевий Кесарийский, Георгий Лаодикийский, а также многие другие богословы, традиционно относимые к полуарианам и омиусианам. Так, участники антиохийского собора 341 г. принимают символ веры, в котором утверждается, что Отец, Сын и Святой Дух суть не пустые имена, не имеющие отношения к действительности, но «точные обозначения ипостаси, чина и славы каждого из именуемых, которые образуют троицу по ипостаси (τῆ μὲν ὑποστάσει τρία) и единство в согласии»⁵⁵. Еще один омиусианский писатель Георгий Лаодикийский, поя-

⁵⁰ ORIGENES, *Commentarii in euangelium Joannis*, ed. C. BLANC, SC 120 (P., 1966) I, 24, 151-2: προφωρὰν πατρικὴν οἰοεὶ ἐν συλλαβαῖς κεκμημένην εἶναι τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, καὶ κατὰ τοῦτο ὑπόστασιν αὐτῷ... οὐ διδῶασιν.

⁵¹ ORIGENES, *In Joannis* I, 34, 243, 4 – 244, 8.

⁵² ORIGENES, *In Joannis* X, 37, 246, 7-14.

⁵³ ORIGENES, *In Joannis* II, 10, 75, 1-2: ἡμεῖς μέντοι γε τρεῖς ὑποστάσεις παιθόμενοι τυγχάνειν, τὸν πατέρα καὶ τὸν υἱὸν καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα.

⁵⁴ ATHANASIUS, *De decretis Nicaenae synodi*, ed. by H. G. OPITZ (B., 1940) 26, 2, 3-7.

⁵⁵ *Второй антиохийский Символ веры*. — Цит. по: ATHANASIUS, *De synodis*, ed. by H. G. OPITZ (B., 1940) 23, 6. См. также: ZACHUBER J., “Basil and the Three

няя в одном из своих посланий, почему т. н. «восточные» предпочитают именовать Лица божественной Троицы ипостасями, пишет, что их целью является подчеркнуть реальное существование каждого из Лиц: «и пусть никто не смущается именем «ипостасей», потому то восточные говорят об ипостасях, чтобы указать на реальное существование и наличное бытие личных признаков»⁵⁶. Наконец, некоторые участники собора 362 г. в Александрии, созванного Афанасием Великим, где велись жаркие дебаты по поводу тринитарной терминологии, пояснили, что они проповедают три ипостаси, ибо веруют во Святую Троицу, «которая является Троицей не по имени только, но как воистину сущая и имеющая ипостась (ἀληθῶς οὐσαν καὶ ὑφεστῶσαν)»⁵⁷.

Как мы видим, во всех приведенных примерах термин «ипостась» используется для обозначения реального, самостоятельного существования единичной вещи в противоположность ее всего лишь мнимому существованию в уме или слове. Это значение заимствуется богословами не из какого-либо философского источника, а, скорее, из обыденного словоупотребления, сложившегося в эпоху римской империи и хорошо засвидетельствованного у многих авторов I–II вв.: Артемидора, автора псевдо-аристотелевского трактата *О мире*, доксографа Аэтия, стоика Посидония и других. У всех перечисленных авторов «ипостась», точнее, «бытие по ипостаси» (καθ' ὑπόστασιν) подразумевает реальное, действительное бытие вещи в противоположность ее бытию «в уме» (καθ' ἐπίνοιαν) или «по видимости» (καθ' ἔμφασιν). Будучи заимствован из такого «обыденного» словоупотребления, термин «ипостась» в христианской традиции с самого начала не обнаруживает никаких следов платонической концепции ипостаси, ничего, что имело бы смысл «перехода бытия из скрытого состояния в проявленное» или «отражения более высокого принципа на более низком уровне реальности». Тем не менее описание Святой Троицы в терминах трех ипостасей привело к тому, что среди богословов III–IV вв. сложилось, и даже оформилось в своеобразную традицию, такое понимание отношения между божественными Лицами, которое сильно напоминало структуру неоплатонической бестелесной реальности. Эта традиция, рассматриваемая многими современными учеными как предшественница каппадокийского тринитарного богословия, была подробно проанализирована в работе Иоанна Заххубера *Василий и традиция трех ипостасей*. Ученый показывает,

Hypostasis Tradition. Reconsidering the origins of Cappadocian theology”, *ZAC* 5 (2001) 65–85, 67.

⁵⁶ ZACHUBER J., “Basil and the Three Hypostasis Tradition”... p. 67: διὰ τοῦτο γὰρ ὑποστάσεις οἱ ἀνατολικοὶ λέγουσιν, ἵνα τὰς ἰδιότητας τῶν προσώπων ὑφετώσας καὶ ὑπαρχούσας γνωρίσωσιν.

⁵⁷ *Ibid.* = PG 26, 801B.

что описание Святой Троицы в терминах трех ипостасей теми богословами III–IV вв., «которые считали наиболее существенным для себя утверждать самостоятельное существование трех божественных Лиц», неизменно совпадало с определенного рода субординационизмом⁵⁸. Следы такого субординационизма могут быть найдены, например, в сочинениях Евсевия Кесарийского, в той мере, в какой он, именуя Сына «Богом», употребляет слово «Бог» без определенного артикля; или описывая Отца как «истинного Бога», называет Сына просто Богом; или приписывая Отцу предикаты трансцендентности, говорит о Сыне как о посреднике между трансцендентным Отцом и тварным миром⁵⁹. Бог-Сын у Евсевия получает свою сущность «из воли и силы Отца»; Он есть «образ сущности» Отца и потому, как образ, не тождественен, но лишь подобен ей.

Чем же был вызван подобный субординационизм? Как мы могли убедиться из письма Дионисия Римского Дионисию Александрийскому, сторонникам теории трех ипостасей, утверждавшим самостоятельное бытие всех Лиц Святой Троицы и в то же самое время (в отличие от ариан) подчеркивавшим божественный статус Сына и Святого Духа, грозило обвинение в политеизме. В самом деле, спрашивает Заххубер, разве утверждение, что помимо Бога-Отца существуют два другие, равные Ему по божественности, существа не нарушает веру в единого Бога? Один фрагмент из Евсевия показывает, насколько хорошо он сам осознавал эту проблему. В трактате *О церковном богословии* автор спрашивает своего воображаемого собеседника: «Но ты боишься, человек, что, приняв две ипостаси, допустишь два начала и отпадешь от единоначального божества?»⁶⁰. Существовало несколько способов избежать опасности многобожия. Один из них состоял в том, чтобы, признавая самостоятельное и независимое бытие Сына и Св. Духа, отрицать их божественность. Другой — утверждать, что существует один-единственный Бог, проявляющий Себя в виде множества. Однако, и то, и другое решение представлялось приверженцам теории трех ипостасей еретическим. Стараясь не впасть ни в ту, ни в другую крайность, они стремились разработать некий средний путь, признав божественность Сына уступающей божественности Отца и зависящей от нее, а божественность Святого Духа, в свою очередь, зависящей от божественности Сына. И поскольку похожие учения в то время можно было встретить у некоторых языческих авторов, в частности, у Нумения Апамейского и Плотина,

⁵⁸ ZACHNER J., "Basil and the Three Hypostasis Tradition"... p. 66-68.

⁵⁹ О субординационизме Евсевия Кесарийского см.: ROBERTSON J. M., *Christ as Mediator* (Oxford, 2007).

⁶⁰ EUSEBIUS OF CAESAREA, *De ecclesiastica theologia*, ed. E. KLOSTERMANN and G. C. HANSEN (В., 1972) II, 7, 1-4: ἀλλὰ φοβῆ, ὃ ἄνθρωπε, μὴ δύο ὑποστάσεις ὁμολογήσας δύο ἀρχὰς εἰσαγάγοις καὶ τῆς μοναρχικῆς θεότητος ἐκπέσοις.

то сторонники теории трех ипостасей находили соответствующие учения очень привлекательными для себя и с готовностью проводили параллели между ними и собственным пониманием Бога. Но проводя подобные параллели, они естественным образом, интерпретировали взгляды Нумения и Плотина в привычных им терминах, называя ипостасями не только следствия и проявления Первоначала, но и его само⁶¹. Можно предположить, что именно так и появились те не вполне адекватные интерпретации неоплатонической системы реальностей, которые мы встречаем у Евсевия Кесарийского и Кирилла Александрийского.

6. ТЕРМИН «ИПОСТАСЬ» У ПРОКЛА

У Прокла глагол ὑπόστημι (гипостазировать) означает практически то же самое, что παράγω (производить). Так, в *Началах теологии* он пишет: «Все производящее (τὸ παράγων) дает ипостась подобному себе прежде чем неподобному»⁶². И в другом месте: «Все что дает (παρέχόμενον) бытие другому из-за собственного недостатка и слабости, дает ему ипостась (τὴν ὑπόστασιν παρέχεται) за счет собственного изменения и превращения»⁶³. Здесь выражение «давать ипостась» является зеркальным отражением выражения «давать бытие», то есть означает опять же: производить некое следствие. Таким образом, для Прокла, как и для предшествующих неоплатоников, ипостась есть нечто появляющееся в результате гипостазирования; она — проявление, реализация вышестоящего начала. Иметь ипостась значит зависеть в своем существовании от некоей более высокой причины, быть ее следствием. Можно сказать, что если идти в прокловской системе реальностей снизу вверх, то каждый встречающийся на этом пути новый уровень будет служить началом предыдущего, и таким образом перед нами выстроится система начал. Если же мы будем спускаться сверху вниз, то поскольку каждый уровень будет ипостасью предыдущего, перед нами окажется система ипостасей. Первоначалом всей этой системы является Единое, поэтому ипостасью будет обладать все так или иначе причастное единству (а не идее, не самому по себе бытию, как это было у средних платоников и Плотина). Но Единое превышает бытие, которое само является одним из его следствий. Поэтому возможна ситуация, при которой некоторая вещь будет причастной Единому, не будучи при этом причастной бытию. Такая вещь будет иметь ипостась, однако не будет чем-то сущим.

⁶¹ См., напр.: EUSEBIUS OF CAESAREA, *Praeparatio euangelica* XI, 16, 3-4; 17, 1-11; 20, 3-5 etc.

⁶² PROCLUS, *The Elements of Theology*, ed. by E. R. DODDS (Oxford, 1963) 28.

⁶³ *Ibid.* 27.

В философии Прокла такие вещи действительно есть: это генады и материя. Философ называет генады «самосовершенными ипостасями» (αὐτοτελεῖς ὑποστάσεις)⁶⁴, а о материи говорит, что она, минуя бытие, получила ипостась непосредственно от Единого: «...материя, получившая ипостась от Единого, сама по себе лишена формы»⁶⁵. Можно сказать, что Прокл различает два вида бытия: с одной стороны, ипостасное бытие, а с другой — бытие как таковое, τὸ ὄν, представляющее собой умопостигаемую парадигму, то есть мир идей. У обладающего ипостасным бытием есть единство, позволяющее выделить его как некую самостоятельную отдельную вещь, но нет умопостигаемой оформленности, сущности, природы, которая делала бы его *определенной* вещью, отличающейся ото всех других своими особыми свойствами. Иными словами, ипостась есть нечто наличное, о чем еще нельзя сказать, *что* оно такое.

Имеет ли ипостась само Единое? На первый взгляд, кажется, что нет. Как мы уже говорили, Прокл, подобно другим неоплатоникам, видит в ипостаси нечто причиненное вышестоящей причиной. Но выше Единого нет ничего; оно — всеобщая причина и первоначало и, следовательно, должно быть выше ипостаси. Подобный вывод делает, в частности, Стивен Герш, который в своем исследовании о Прокле, пишет: «понятие причинной зависимости [предполагаемое термином «ипостась»] исключает применение этого термина к чему бы то ни было выше уровня бытия. И, в первую очередь, Единое стоит выше ипостаси, поскольку является первоначалом умопостигаемого мира»⁶⁶. Этот вывод, однако, не верен, поскольку Прокл, как мы показали выше, применяет термин «ипостась» к генадам, находящимся выше бытия⁶⁷. Кроме того, существует целый ряд мест, где он применяет его к самому Единому. В *Платоновской теологии*, например, споря с Оригеном платоником, считавшим Единое лишенным ипостаси (ἀνυπόστατον), Прокл пишет:

«Особенно же изумляюсь я Оригену, получившему одинаковое с Плотинином образование. Он также завершал [ряд причин] Умом, то есть первым и высшим сущим, и отрицал Единое, выходящее за пределы всякого ума и всякого бытия. ... Мы не согласимся с ним в том, что Единое совершенно лишено реальности и ипостаси (ὅτι παντελῶς ἀνυπόκτατον τὸ ἐν καὶ ἀνυπόστατον),

⁶⁴ *Ibid.* 64.

⁶⁵ *Ibid.* 72, 8: ἡ μὲν ὕλη, ἐκ τοῦ ἐνὸς ὑποστάσα.

⁶⁶ GERSH S., *KINHISIS AKINHOTOS. A Study of the Spiritual Motion in the Philosophy of Proclus* (Leiden, 1973), p. 32.

⁶⁷ См., напр., его *Начала теологии* 153, где говорится о «сверхсущих ипостасях» — ὑποστάσεις τῶν ὑπερουσίῳν.

и что наивысшим из всего является Ум, тождественный первично сущему и первично Единому»⁶⁸.

В *Комментарии* к 'Пармениду' Прокл уточняет, какое именно бытие присуще Единому:

«Итак ясно, что это Единое, относительно которого все отрицается [в 1-й гипотезе] по необходимости должно быть... Но хотя предмет, о котором ведется рассуждение, и обладает ипостасью (ὑφ' ἑστώς τί ἐστί), ясно, с другой стороны, что он не обладает сущностью (οὐχὶ οὐσίωδες). Потому что эта гипотеза будет отрицать относительно Единого и саму сущность. Поэтому ему остается либо принадлежать к числу того, что после сущности, как становление и материя, либо быть выше сущности»⁶⁹.

Об ипостаси Единого Прокл говорит и в других местах. Но наиболее ярким примером является отрывок из *Платоновской теологии*, где говорится, что Платон в *Софисте* «диалектически рассуждает о бытии и о первом Едином, ипостась которого обособлена от всего сущего (τῆς τοῦ ἐνός ἀπὸ τῶν ὄντων χωριστῆς ὑποστάσεως)»⁷⁰.

Как можно объяснить подобную непоследовательность Прокла в употреблении термина «ипостась» применительно к Единому? Этот вопрос остается до сих пор открытым и требует дальнейшего исследования. Однако можно высказать предположение, что термин «ипостась» употребляется Проклом в двух значениях. Одно из них — это традиционно присущее неоплатонизму значение «ипостаси» как проявления более высокого принципа на более низком уровне реальности. Второе заимствовано из обиходного, распространенного, по большей части, в христианской среде, словоупотребления и подразумевает под «ипостасью» просто реальное существование чего бы то ни было. Мне кажется, что приведенные примеры достаточно ясно свидетельствуют о присутствии в текстах Прокла такого, «христианского», понимания термина «ипостась». Усваивая это словоупотребление, которое к V в. должно было быть довольно распространенным и даже привычным, философ, подобно своим современникам-христианам, начинает именовать «ипостасями» не только следствия Первоначала, но и само Единое. Косвенным подтверждением этому служит тот факт, что Прокл усваивает христианскую интерпретацию трех

⁶⁸ PROCLUS, *Theologia Platonica*, ed. by D. SAFFREY and L. G. WESTERINK (P., 1974) II, 31, 8-19.

⁶⁹ PROCLUS, *In Platonis Parmenidem commentaria*, ed. by V. COUSIN (P., 1864) 1065, 31 – 1066, 7.

⁷⁰ PROCLUS, *Theologia Platonica* I, 18, 13-21.

бестелесных реальностей Плотина. В *Комментарии к 'Пармениду'* он неоднократно использует формулу «три начальные ипостаси» применительно к Единому, Уму и Душе⁷¹, подобно тому как столетием раньше это делали Евсевий Кесарийский, Кирилл Александрийский и Августин.

Впрочем, история термина «ипостась» способна показать нам не только возможное влияние христианской терминологии на терминологию позднеантичной философии, но и нечто большее. Под влиянием ли христианства или по какой-то другой причине, но начиная с III в. н. э., «ипостась» все чаще начинает использоваться мыслителями для обозначения бытия. Будучи сначала простым синонимом слова «сущность» (οὐσία), «ипостась» со временем обособляется от нее, причем, этот процесс происходит практически одновременно у языческих философов (Порфирий) и христианских богословов (св. отцы каппадокийцы с их формулой «одна сущность — три ипостаси»). Позднее, у Прокла, «ипостась» становится более широким онтологическим понятием чем традиционные для греческой философии οὐσία и ὄν, и начинает включать в себя целый ряд объектов, которые хотя и не обладают умопостигаемым бытием, то есть не имеют оформленной, идеальной сущности, однако каким-то образом все же существуют. Такая смена онтологических понятий указывает на изменение в понимании самого бытия. Теперь существование вещи задается не ее умопостигаемым смыслом или идеей, а чем-то другим... Чем же? Тем, что вещь мыслится теперь как проявление и произведение некоей вышестоящей причины, иными словами, как ипостась⁷². Произведенность, причиненность, зависимость от творящего начала становится новым определением бытия, которое разделяют как философы-платоники, так и их христианские современники и которое сближает их друг с другом больше нежели любая заимствованная терминология.

⁷¹ PROCLUS, *In Parmenidem* 1058, 22 – 1059, 8.

⁷² Ипостасное бытие может быть приписано также и Первоначалу, если оно мыслится как причина самого себя (causa sui).

В. В. ПЕТРОВ

ΥΠΑΡΧΩ И ΥΦΙΣΤΗΜΙ В «О ТРУДНОСТЯХ» МАКСИМА ИСПОВЕДНИКА

Максим Исповедник написал две работы, посвященные истолкованию трудных мест в сочинениях Дионисия Ареопагита и Григория Богослова¹: раннее собрание трудностей (628–630 гг.) имеет титул *О различных трудностях к Иоанну* (περὶ διαφόρων ἁπόρων πρὸς Ἰωάννην, PG 91, 1061 – 1418), а завершенное в 634 г. (или несколько позже) собрание «апорий» — *О различных трудностях к Фоме* (περὶ διαφόρων ἁπόρων πρὸς Θωμῆν, PG 91, 1031 – 1060)². Трудности выбраны для анализа, поскольку это важнейшее сочинение Максима Исповедника, с одной стороны, максимально нагружено богословски и метафизически, а во-вторых, не имеет четкой жанровой привязки, характерной для других его сочинений (экзегетических, полемических, аскетических и пр.) и тематически сужающей словоупотребление.

У Максима Исповедника ὑλάρχω, и ὑφίστημι используются применительно ко всем уровням бытия, прилагаясь как к Богу, так и тварному миру. Если εἶμι (εἶναι) — это глагол, который никак семантически не окрашен, то между ὑλάρχω и ὑφίστημι имеется смысловая особенность, которая, однако, варьируется в зависимости от контекста.

¹ Для трудов Максима Исповедника приняты след. сокращения: ТИ — *О трудностях к Иоанну*, ТФ — *О трудностях к Фоме*, ВО — *Вопросоответы к Фалассию*.

² О проблемах именования, членения и рубрикации *Трудностей к Иоанну* и *Трудностей к Фоме* см. JANSSENS B., “Does the Combination of Maximus’ *Ambigua ad Thomam* and *Ambigua ad Iohannem* go back to the Confessor himself?”, *Sacris Erudiri* 42 (2003), p. 281-286; ПЕТРОВ В. В., «Соединения и деления ипостаси тварного в *О трудностях XLI* (PG 91, 1304D – 1316A) Максима Исповедника», *Богословские труды* 40 (М., 2005), с. 47-49; Он же, *Максим Исповедник: онтология и метод в византийской философии VII века* (М.: ИФ РАН, 2007), с. 126-129; БЕНЕВИЧ Г. И., «О соединении *Трудностей к Фоме* и *К Иоанну* у прп. Максима Исповедника», *Вестник РХГА* 8 / 2 (2007), с. 111-117. Полный русский перевод всех *Трудностей*, а также *Послания к Фоме*, см. в кн.: *Прп. Максим Исповедник. О различных недоумениях у свв. Григория и Дионисия (Амбигвы)*. Пер. с греч. и примеч. архимандр. Нектария (Р. В. ЯШУНСКОГО) (М.: Ин-т философии, теологии и истории св. Фомы, 2006). Перевод *Трудностей* дается по этому изданию, с изменениями.

Если говорить в общем, то у ὑλάρχω во многих случаях имеется смысл «исходности» или «первичности» бытия, на что указывает и его этимология (ὑλό + ἄρχω). Начинательность, присутствующая в глаголе ὑλάρχω, очевидна, когда Максим пишет: «**начиная** с этой мысли, и подтверждая это последующим», ταύτης ὑλάρχων τῆς ἐννοίας, τοῖς ἐξῆς αὐτῆν βεβαίων³. Кроме того, ὑλάρχω задействуется, когда речь идет о существовании как о длительности бытия в отвлечении от его качественных характеристик. В целом, Максим использует весь спектр значений ὑλάρχω от общелексического «начинать» до терминологически специального значения, относящего ὑλαρχίς к высшему (божественному) бытию⁴.

ὑφίστημι (ὑλό + ἵστημι) у Максима имеет размытый смысл. Иногда это просто данность, наличие. Такой смысл имеют дериваты от ὑφίστημι, приложенные к бытию божественных логосов (узус совпадает с таковым у Прокла в применении к генадам).

На словоупотребление Максима безусловное влияние оказывают догматические установления христианского богословия. Например, в троическом богословии единичность бытия Троицы передается глаголом ὑλάρχω, а триничность — через ὑφίστημι. Догматически обословлен выбор лексики при обсуждении двух природ Богочеловека, ни одна из которых не существовала как ипостась, т. е. отдельное бытие, до соединения в неслиянное единство. Поэтому ὑφίστημι здесь не используется. Схожим образом Максим поступает при рассуждении о невозможности предсуществования души телу и наоборот: поскольку, ни тело, ни душа человека не существовали как отдельное бытие до возникновения человека, то и здесь используется исключительно ὑλάρχω, но не ὑφίστημι.

Применительно к тварному бытию глаголом ὑφίστημι в ряде случаев предпочтительно описывается возникновение *как-бытия*, особенного, а значит более частного бытия. Поэтому из ὑλαρχίς, как более общего бытия, выделяется ὑλόστασις, как одна из его актуализаций, которой, в свою очередь, имеет существование (ὑλαρχίς).

³ ТФ IV, 104-105 JANSSENS, PG 91, 1045B. Хотя, встречаются фразы, в которых инхотативность у ὑλαρχίς по-видимости отсутствует, ср. ТИ XXXVII (42), PG 91, 1337AB: «начало существования», τὴν ἀρχὴν τῆς ὑλάρξεω.

⁴ Ср. SHAW G., *Theurgy and the Soul. The Neoplatonism of Iamblichus* (The Pennsylvania State University Press, 1995), p. 119, где применительно к Ямвлиху Шоу пишет: «[Huparxis], как указывает само слово (*hypo + archein*), означает первое начало всякой ипостаси. Это, так сказать, род основания или подструктуры, заранее установленного для структуры как целого и каждой её части... Huparxis есть простота, предвещающая все вещи... Это само Единое, предсуществующее по ту сторону всех вещей и причина всякой сущности, но еще не сама сущность».

1. УΠΑΡΧΩ. Начнем с рассмотрения глагола *ὕπαρχω* в его отнесении к различным уровням онтологической иерархии. В *Трудностях* почти две сотни раз используются дериваты от *ὕπαρχω*. Глагол прилагается ко всем сферам бытия и часто может вовсе не иметь никакого онтологического значения, а быть просто синтаксической связкой в предложении. Тем не менее, в значительном числе случаев он богословски и философски нагружен.

1.1. Бог вообще. Бог пребывает выше самого бытия (*ὕπὲρ αὐτὸ τὸ εἶναι*), за любыми пределами (*ἐπέκεινα*)⁵. С другой стороны, Он не может не быть⁶ и существует (*ὕπαρχων*) прежде сущих (*τὰ ὄντα*)⁷. Характерный лексический нюанс: применительно к Богу Максим не говорит о *προῦπαρξιν*, это слово зарезервировано для рассуждений о предсуществовании логосов — сущим или души — телу⁸. Оппозиции Бог / тварный мир отвечает лексическая пара *ὕπαρχω* / *ὕφίστημι*: «[Бог]... распределил по отдельным видам ипостась сущих, будучи (*ὕπαρχων*) [Сам] превыше естества...»⁹.

Применительно к Богу *ὕπαρξις* используется также в эпистемологическом контексте, традиция употребления которого восходит к Филону Александрийскому. Последний прибегнул к различению, проводившемуся у Аристотеля между знанием о существовании чего-то (*ὅτι ἔστι*) и знанием того, что это такое (*τί ἔστι*)¹⁰. Филон утверждал, что человеку известно

⁵ ТИ V (10), PG 91, 1180B: «Божественного и Единого, по сути пребывающего превыше самого бытия», *τοῦ θείου καὶ μόνου, τοῦ καὶ ὑπὲρ αὐτὸ τὸ εἶναι κυρίως ὑπαρχόντος*; ТИ V (10), PG 91, 1188D: «Единый Бог, пребывающий запредельным всякой беспредельности», *Εἷς... Θεὸς... πάσης ἀπειρίας ὑπαρχὼν ἐπέκεινα*.

⁶ ТИ XXIV (29), PG 91, 1273A: «невозможно Богу... быть несуществующим», *τοῦ ἀνυπαρκτοῦ εἶναι*.

⁷ ТИ XIII (18), PG 91, 1233BC: «Бог... существует прежде бытия сущих», *Θεὸν... πρὶν εἶναι τὰ ὄντα ὑπαρχὼν*.

⁸ Ср. ТИ X (15), PG 91, 1220C: «предсуществование душ», *τὴν προῦπαρξιν τῶν ψυχῶν*; ТИ XXXVII (42), PG 91, 1329A: «логосы всех по сущности сущностно сущих... предсуществуют в Боге», *πάντων οὖν τῶν κατ' οὐσίαν ὑπαρκτικῶς ὄντων... ἐν τῷ Θεῷ προῦπαρχοῦσι παγίως ὄντες οἱ λόγοι*.

⁹ ТИ XXVI (31), PG 91, 1277B: *διορίσας καθ' ἕκαστον εἶδος τὴν τῶν ὄντων ὑπόστασιν, ὑπὲρ φύσιν... ὑπαρχὼν*.

¹⁰ АРИСТОТЕЛЬ, *Вторая аналитика* II, 1, 89 b 24-35: «Виды искомого по числу равны видам знания. Искомого — четыре вида: “что” (*τὸ ὅτι*), “почему” (*τὸ διότι*), “есть ли” (*εἰ ἔστι*) и “что именно есть” (*τί ἔστιν*)... Есть ли или нет (*εἰ ἔστιν ἢ μὴ ἔστι*) кентавр или бог? Здесь я имею в виду, есть ли нечто или нет вообще (*ἀπλῶς*), а не то, бело оно или нет. А когда мы уже знаем, что нечто есть (*ὅτι ἔστι*), тогда мы спрашиваем о том, что именно оно есть (*τί ἔστι*), например: что же есть бог (*τί οὖν ἔστι θεός*) или что такое человек (*τί ἔστιν ἄνθρωπος*)?». См. PÉPIN Jean, “Υπαρξις et ὑπόστασις en Cappadoce”, *HYPARXIS e HYPOSTASIS nel Neoplatonismo. Atti del I Colloquio Internazionale del Centro di Ricerca sul Neoplatonismo. Università degli Studi*

лишь о существовании Бога, но для него непостижима божественная природа, относительно которой он не может знать что она такое есть. Согласно Филону, можно познать не что такое Бог, но только факт Его существования (ὑπαρξίν), Его наличия¹¹. Можно узнать (καταμαθεῖν) только, что Он есть Причина всего, Которая **есть и существует** (ἔστι τε καὶ ὑπάρχει). Но тварное не может постигнуть Творца по Его бытию (κατὰ τὸ εἶναι): исследовать то, что относится к Его сущности или качеству (ὡς περὶ οὐσίας ἢ ποιότητος ζητεῖν) нельзя. Человеком усердным может быть достигнуто (καταληπτά) всё, что находится после Бога (μετὰ τὸν θεόν). Лишь Бог непостижим (ἀκατάληπτος), причем недоступен для понимания именно через прямое и непосредственное приближение (ἐκ τῆς ἀντικρὺς καὶ κατ' εὐθυωρίαν προσβολῆς), ибо таким образом можно было бы узнать о том, каков Он (οἶος ἦν). Бог доступен для понимания опосредованно — через наблюдение сил, следующих за Ним и сопутствующих Ему (ἐκ δὲ τῶν ἐπομένων καὶ ἀκολουθῶν δυνάμεων), ибо они не открывают Его сущность (οὐσίαν), но позволяют заключить о Его существовании (ὑπαρξίν) из совершаемых Им творений (ἐκ τῶν ἀποτελουμένων)¹². Позже Филону будет следовать Максим Исповедник:

«Он [Григорий Богослов] не говорил, что... [божественная] природа... непостижима в отношении факта своего **существования** (ὅτιπερ ὑπάρχει), но [утверждал ее непостижимость применительно к тому], что именно существует (τί ὑπάρχει)... Велика разница между уверенностью относительно того, что нечто существует, и обладанием точным знанием его сущности...»¹³.

di Catania, 1-3 ottobre 1992. A cura di F. ROMANO e D. P. TAORMINA (Firenze: Leo S. Olschki Editore, 1994), p. 71.

¹¹ PHILO, *Quod Deus sit immutabilis* 62, 4: «Бога нельзя охватить умом, за исключением того, что Он просто есть (κατὰ τὸ εἶναι μόνον). Ведь мы постигаем только Его существование (ὑπαρξίς), но ничего помимо существования (ὑπάρξεως)». Cf. PHILO, *De opif. mundi* 170: «Моисей научает нас... что есть и существует (ἔστι καὶ ὑπάρχει) Божество».

¹² PHILO, *De posteritate Caini* 167 – 169.

¹³ ΤΙ XII (17), PG 91, 1229C: Οὐκ ἔφην ἄληπτον εἶναι ταύτην τὴν φύσιν, περὶ ἧς ὁ λόγος, **ὅτιπερ ὑπάρχει, ἀλλὰ τί ὑπάρχει**... πολλὴ πρόσεστιν ἡ διαφορά τοῦ πελεῖσθαι περὶ τίνος **ὅτιπερ ὑπάρχει** πρὸς τὸ εἶδέναι τὴν ἀκριβῆ τῆς οὐσίας τούτου κατάληψιν. Cf. ΤΙ XIII (18), PG 91, 1233A: «[знать], что Божество **есть и существует**, и не знать, что именно есть и что именно существует», **εἶναι μὲν καὶ ὑπάρχειν** τὸ Θεῖον, τί δὲ **εἶναι** καὶ **ὑπάρχειν** μὴ εἶδέναι; ΤΙ XXIX (34), PG 91, 1288B: «Из того, что относится к сущности, то есть из самой сущности, совершенно не познается, что есть Бог», Ἐκ τῶν κατὰ τὴν οὐσίαν, τούτέστι ἐκ τῆς οὐσίας αὐτῆς, ὁ Θεὸς οὐδέποτε **τι ὑπάρχων** γινώσκεται; ΤΙ XVIII (23), PG 91, 1260B: «Божество... является совершенно недви-

Максим пошел еще дальше, и распространил представление о непознаваемости сущности на тварный мир, утверждая, что тварное не знает по сущности не только Бога, но не ведает по сущности ни себя, ни другое творение¹⁴.

1. 2. Божественная Троица. Когда Максим рассуждает не о Боге вообще, но более специально — о божественной Троице, он пишет о различных способах (тропосах), которыми существует Божество¹⁵. Применительно к паре «божественная сущность / божественные ипостаси» ὑπαρξις означает бытие вообще, а ипостасная дифференциация, отвечающая переходу к «осуществлениям» этого бытия («ипостасям»), находит лексическое выражение в причастиях, образованных от ὑφίστημι и его поздних форм ὑφιστάω и ὑφιστάω. Единое Божество «есть» (οὐσα) единично, а «существует» (ὑφισταμένη) или «осуществовалось» (ὑφέστηκεν) троично:

«Троица... есть сущностное бытие (ἐνούσιος¹⁶ ὑπαρξις) триипостасной Единицы... Единица — воистину Троица, потому что так Она **осуществовалась** (ὑφέστηκεν). Ибо единое Божество есть единично, а осуществляется троично (οὐσα τε μοναδικῶς, καὶ ὑφισταμένην τριαδικῶς)¹⁷».

Из приведенной цитаты следует, что в отношении Троицы ὑπαρξις является более или менее синонимом εἶναι. Наречие «единично» (μοναδικῶς), описывающее здесь пребывание Божества, является термином: в других сочинениях Максим прилагает его к сложной ипостаси воплотившегося Слова, противопоставляя эту единичность ипостаси двум природам, действиям и волям Богочеловека.

жимым по сущности и природе», τὸ Θεῖον ἀκίνητον πάντη καθ' οὐσίαν καὶ φύσιν ὑπάρχον; ТИ XII (17), PG 91, 1229C: «[природа] непознаваемая в её существовании», ἀληπτον... εἰς αὐτὴν τὴν ὑπαρξιν.

¹⁴ BO 60, 120-130: «Поскольку ни одно из сущих не знает полностью себя или иного в том, что оно такое по сущности, то, разумеется, ни одно из сущих не обладает по природе и предведением относительно тех, что придут в бытие, за исключением Бога, Который превыше сущих. Бог знает и Себя в том, что он такое по сущности, и предведает существование (ὑπαρξιν) всего Им созданного еще до того, как они возникнут. А в будущем Бог по благодати почит сущих ведением их самих и иных в том, чем они являются по сущности (τι ποτὲ καθ' οὐσίαν ὑπάρχουσι), явив им логосы их возникновения, которые в Нем единовидно предсуществуют», οὐδὲν τῶν ὄντων ἑαυτὸ τὸ παράπαν ἢ ἄλλο γινώσκει ὃ, τι ποτὲ καθ' οὐσίαν ἐστίν.

¹⁵ Ср. ТИ XVIII (23), PG 91, 1261A: «тропос, которым существует Божество», καθ' ὃν ὑπάρχει τρόπος [ἢ Θεότης].

¹⁶ О значении прилагательного ἐνούσιος см. примеч. 24.

¹⁷ ТФ I, 26-29 JANSSENS, PG 91, 1036BC. Cf. ТИ LXII (67), PG 91, 1400D: «триипостасное существование», τὴν τρισυπόστατον ὑπαρξιν.

В *Трудностях к Фоме* переход от божественной сущности к ипостасям представлен у Максима как переход от простого, недифференцированного бытия (εἶναι) к бытию-некоторым-образом, к как-бытию, точнее к «как-осуществлению» (πῶς ὑφестάναι)¹⁸. Таким образом, *бытие Троицы эпистемологически (т.е. в нашем познании), но не онтологически (что догматически недопустимо), мыслится прежде «как-бытия», ипостасно-го существования:*

«Троица — воистину единична, потому что Она так есть (οὕτως ἐστὶ), и Единица — воистину троична, потому что так Она существовалась (οὕτως ὑφέστηκεν). Ибо Божество есть (οὕσα) единично, а осуществляется (ὑφισταμένη) троично... **Сначала** (πρῶτον) мы просвещаемся относительно логоса Его бытия (εἶναι), а **затем** (οὕτω) проясняем в отношении способа Его существования (πῶς ὑφестάναι), поскольку Его бытие (εἶναι) рассматривается прежде (προελπινοεῖται) способа Его осуществления (πῶς ὑφестάναι). Поэтому движение Божества, возникающее через прояснение относительно Его бытия и Его как-существования, установлено... как знание»¹⁹.

При этом, если «просто бытие» связано с логосом, то «как-бытие» — с тропосом, с ипостасью. В более ранних *Трудностях к Иоанну* Максим формулирует ту же мысль при помощи ὑπάρχω, а не ὑφίστημι, говоря, что по логосу сущности (бытия) Божество единично, а по тропосу существования (ὑπάρξεως) — троично:

«Единица есть Троица, будучи совершенной в трех совершенных **ипостасях**, то есть — **по тропосу существования** (ὑπάρξεως), и Троица есть воистину Единица **по логосу своей сущности** (οὐσίας), то есть бытия (εἶναι)»²⁰.

¹⁸ К *Фоме, послание иное I*, 22-23 JANSSENS: «... видение логоса бытия Божества, и тропоса его **как-бытия**», ἰδεῖν τὸν τε τοῦ εἶναι λόγον, καὶ τὸν τοῦ πῶς ὑφестάναι τῆς θεότητος τρόπον.

¹⁹ ТФ I (1), 1036C: Μονὰς γὰρ ἀληθῶς ἡ Τριάς, ὅτι οὕτως ἐστὶ, καὶ Τριάς ἀληθῶς ἡ μονὰς, ὅτι οὕτως ὑφέστηκεν· ἐπειδὴ καὶ μία θεότης οὐσά τε μοναδικῶς, καὶ ὑφισταμένη τριαδικῶς... πρῶτον τὸν τοῦ εἶναι λόγον αὐτῆς ἐλλαμπομένων, καὶ οὕτω τὸν τοῦ πῶς αὐτὴν ὑφестάναι τρόπον φωτιζομένων, εἴπερ τὸ εἶναι τοῦ πῶς εἶναι πάντως προελπινοεῖται. Κίνησις οὖν θεότητος ἡ δι' ἐκφάνσεως γινομένη περὶ τε τοῦ εἶναι αὐτὴν καὶ τοῦ πῶς αὐτὴν ὑφестάναι... καθέστηκε γινώσις.

²⁰ ТИ LXII (67), PG 91, 1400D – 1401A: τριάς γάρ ἐστιν ἡ μονὰς ὡς ἐν τελείαις οὐσα τελεία ταῖς ὑποστάσεσιν, ἤγουν **τῷ τῆς ὑπάρξεως τρόπῳ**, καὶ μονὰς ἐστὶν ἡ τριάς ἀληθῶς τῷ τῆς οὐσίας, ἤγουν **τῷ τοῦ εἶναι λόγῳ**.

Таким образом, применительно к Троице οὐσία есть синоним εἶναι, тогда как ипостаси понимаются как способ Εἶε бытия — как-осуществление (πῶς ὑφестάναι) и существование (ὑπαρξίς).

Бытие самих божественных Ипостасей относительно друг друга также описывается у Максима глаголом ὑπάρχω²¹. Поскольку этимологически ὑπάρχω имеет смысл начинательности, то формула τὸν τῆς ὑπάρξεως τρόπον применительно к Троице со времени Василия Великого означала не только «способ бытия» каждой из Ипостасей, но и «способ возникновения» Ипостасей, которым соответствовали имена Нерожденный, Рожденный, Изведенный²².

1.3. Логос как божественная Ипостась. Важную роль глагол ὑπάρχω играет при описании бытия Логоса, божественной Ипостаси. Помимо прочего использование ὑπάρχω подчеркивает, что речь идет о сущностном бытии:

«Божественный Логос, **существует** целиком как полная сущность (ибо Он — Бог), и целиком — свободная от недостатков ипостась (ибо Он есть Сын)»²³;

«...единый, **существующий** в Себе неслиянно, имеющий сущность и ипостась Бог Слово Бога Отца...»²⁴;

²¹ ТИ XX (25), PG 91, 1264C: «Не от Сына существует Отец», οὐκ ἐκ τοῦ Υἱοῦ τοῦ Πατρὸς ὑπάρχοντος; ТИ XXI (26), PG 91, 1268B: «...во Отце... бытие Единородного [Сына]», ἐν τῷ Πατρὶ... ὑπαρξίην τοῦ Μονογενοῦς.

²² ТИ V (10), PG 91, 1136BC: «Научились они... учению об Отце и Сыне, и Святом Духе, так что не просто одним лишь **логосом бытия** Причины [всего] таинственно просветились, но и в тайну **тропоса существования** [Ее] были благочестиво посвящены»; «καὶ τὸν περὶ Πατρὸς καὶ Υἱοῦ καὶ ἁγίου Πνεύματος... ἐδιδάχθησαν **λόγον**, καθ' ὃν οὐ τὸν τοῦ εἶναι μόνον ἀπλῶς τοῦ αἰτίου λόγον μυστικῶς ἐφωτίσθησαν, ἀλλὰ καὶ τὸν τῆς ὑπάρξεως τρόπον εὐσεβῶς ἐμνήθησαν». Способы существования / происхождения каждого Лица: ἀγεννησία [нерожденность] Отца, γέννησις [рождение] Сына, ἐκπόρευσις [исхождение] Духа. Можно указать случай переноса инхоативного значения с формулы τρόπος ὑπάρξεως на формулу τρόπος τῆς υλοστάσεως. Григорий Нисский так пишет о возникновении (рождении от Девы) Христа: «И таким образом создан был новый по истине человек, который первый и один показал на себе такой способ **явления в бытие**, который был создан божественно, а не человечески», οὕτως ἐκτίσθη ὁ καινὸς ὡς ἀληθὴς ἄνθρωπος, ὁ πρῶτος καὶ μόνος τὸν τοιοῦτον **τρόπον τῆς ὑποστάσεως** ἐφ' ἑαυτοῦ καταδείξας, ὁ κατὰ θεὸν κτισθεὶς, οὐ κατὰ ἄνθρωπον (*Antirrheticus adversus Apollinarium* 223, 30 — 224, 2 MUELLER, PG 45, 1256B).

²³ ТФ II, 6-7 JANSSENS, PG 91, 1037A: Ὁ τοῦ Θεοῦ Λόγος ὅλος οὐσία πλήρης **ὑπάρχων**, Θεὸς γάρ, καὶ ὑπόστασις ὅλος ἀνελλιπής, Υἱὸς γάρ.

²⁴ ТИ II (7), PG 91, 1077C: εἶνα... δι' ἑαυτὸν ἀσυγγήτως **ὑπάρχοντα**, ἐνούσιόν τε καὶ ἐνυπόστατον τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρὸς Θεὸν Λόγον... Относительно ἐνούσιον и ἐνυπόστατον

«Ибо [Бог Слово] всегда **существует** для Себя тем же...»²⁵.

Использование глагола ὑπάρχω применительно к присутствию божественного Логоса в тварном мире как дополнительный оттенок смысла может указывать на то, что Бог, нисходящий в тварь, остается неизменным по Своему бытию:

«Богу, Который в величайших... истинно **существует** и познается»²⁶.

Логос и сам существует (ὑφεστῶτος, perf. part. act. от ὑφεστός), как божественная Ипостась, и дает существование (ὑφιστῶν, ὑφιστῶντος — pres. part.act. от ὑφιστάω или ὑφιστάνω) всему тварному: «Слово существующее и всем дающее существование»²⁷.

1. 4. Логосы сущих. Здесь нет места специальному рассмотрению учения Максима Исповедника о логосах сущего²⁸. Отметим лишь два момента. Первый относится к пребыванию божественных логосов в верховном Логосе — Ипостаси божественной Троицы. Максим пишет, что единым началом бытия (εἶναι) логосов является Премудрость, логосы существуют (ὑπάρχουσι) из Нее и посредством Нее, и от Нее они получают способность к бытию:

«...логосы... имеют единственным началом бытия Премудрость, из которой и через которую они **существуют** (ὑπάρχουσι), и от которой имеют силу способности к бытию (πρὸς τὸ εἶναι δύνασθαι) непоколебимо»²⁹.

ср. ps.-BASILIUS CAESARENSIS (DIDYMUS CAECUS?), *Adversus Eunomium* V (PG 29, 713B, рус. пер. *Творения*, Ч. 3, с. 181): «Но как у Бога Слово не устами произносимое, но живое, **самостоятельное**, действенное для всяческих; так у Бога и Дух не разливающееся дыхание, не рассеивающийся воздух, но сила освящающая, **самосушая, самобытная, самостоятельная**», Ἀλλ' ὡσπερ οὐ προφορικὸς λόγος ἐν τῷ Θεῷ, ἀλλὰ ζῶν καὶ ὑφεστηκῶς, καὶ τῶν ὄλων δραστήριος· οὕτως ἐν τῷ Θεῷ οὐ πνεῦμα διαχεόμενον, οὐ διαλυόμενος ἄηρ, ἀλλὰ δύναμις ἁγιαστικῆ, **ἐνοῦσιος, ἐνυπόστατος, ἐνυπόστατος**.

²⁵ ТИ XVI (21), PG 91, 1256A: Ὡσαύτως γὰρ ὑπάρχων ἀεὶ δι' ἑαυτόν...

²⁶ ТИ XXXV (40), PG 91, 1304A: ὁ Θεὸς, ὁ ἐν τοῖς μεγίστοις... κυρίως ὑπάρχων καὶ γνωσκόμενος.

²⁷ ТИ V (10), 1132C: τοῦ ὑφεστῶτος καὶ ὑφιστῶντος τὰ πάντα Λόγου.

²⁸ ПЕТРОВ В. В., «Логос сущего у Максима Исповедника: проблемы интерпретации», *Философские науки* 9 (2007), с. 112-128; Он же, «Трансформация античной онтологии в *Ареопагитском корпусе* и у Максима Исповедника» (см. ниже).

²⁹ ТИ XXXVII (42), PG 91, 1329C: οἱ λόγοι... μόνην ἔχοντες ἀρχὴν τοῦ εἶναι τὴν σοφίαν, ἐξ ἧς καὶ δι' ἣν ὑπάρχουσι, καὶ ὑφ' ἧς τὴν πρὸς τὸ εἶναι δύνασθαι παγίως δύναμιν ἔχουσιν.

Используемый Максимом рад предлогов (ἐξ, δι', ὑφ') явным образом полагает дистанцию между Логосом и логосами, а также их иерархическое подчинение Ему. Это отношения Причины и причиненного.

В одном фрагменте глагол ὑφίστημι прилагается равно как к возникновению нетварных логосов, так и к их «частей», т. е. сотворенных из ничего сообразно логосам тварных вещей:

«Ибо, имея логосы творений осуществившимися (ὑφεστῶτας) прежде веков, [Бог Отец], по благому волению, сообразную им тварь, видимую же и невидимую, осуществил (ὑλεστήσατο) из небытия, в должные времена сотворив и творя (ποιήσας καὶ ποιῶν) Логосом и Мудростью как все вообще, так и каждое по отдельности... Логос **предваряет** созидание... всего, что примет от Бога бытие»³⁰.

В приведенной цитате исходящее от Бога Отца «осуществление» божественных нетварных логосов, а также тварных вещей описывается дериватами от одного и того же глагола ὑφίστημι. При этом перфектным причастием в активном залоге описано логическое начало бытия божественных логосов, тогда как медиальный аорист ὑλεστήσατο, поставленный в параллель к аористу ποιήσας, подразумевает создание Богом Отцом творения из ничего.

Два приведенных отрывка показывают, что в системе Максима Исповедника однозначное отождествление божественных логосов с божественными энергиями в духе позднейшего паламизма является упрощением, деформирующим аутентичное учение Максима о логосах сущего.

Логосы существуют в едином Логосе, но они также вложены в каждое сущее по его существованию³¹, и задают бытие тварных вещей, существующих сообразно им³². Отдельные сущие возникают в назначенный им срок и на отведенный им период времени как актуальное бытие (как ипо-

³⁰ ТИ II (7), 1080A: Τοὺς γὰρ λόγους τῶν γεγονότων ἔχων πρὸ τῶν αἰώνων ὑφεστῶτας βουλήσει ἀγαθῇ κατ' αὐτούς τὴν τε ὀρατὴν καὶ ἀόρατον ἐκ τοῦ μὴ ὄντος ὑπεστήσατο κτίσιν, λόγῳ καὶ σοφίᾳ τὰ πάντα κατὰ τὸν δέοντα χρόνον ποιήσας τε καὶ ποιῶν, τὰ καθόλου τε καὶ τὰ καθ' ἕκαστον. Λόγον γὰρ... δημιουργίας προκαθηγεῖσθαι... παντὸς τῶν ἐκ Θεοῦ τὸ εἶναι λαβόντων. Ср. ТИ XLII (1328AB, 1329BC).

³¹ ТИ XII (17), PG 91, 1228A: «...логосы, которые изначально были вложены в существование каждого сущего, и согласно которым каждое из них и есть, и рождается», οἱ ἐκάστῳ τῶν ὄντων τῇ ὑπάρξει πρῶτως ἐγκαταβληθέντες λόγοι, καθ' οὓς καὶ ἔστι καὶ πέφυκε τῶν ὄντων ἕκαστον.

³² ТИ XXXVII (42), PG 91, 1329C: «У тех, чьи логосы непоколебимо существуют в Боге... тех существования, несомненно, недифференцированы», Ὡν δὲ οἱ λόγοι μονίμως ὑπάρχουσι παρὰ τῷ Θεῷ... τούτων ἀναμφηρίστως αἱ ὑπάρξεις σαφῶς εἰσιν ἀδιάφοροι.

стаси), но поскольку замысел Божий о них превыше веков, потенциально они существуют в своих логосах извечно³³.

1. 5. Богочеловек. Широкое применение *ὕπαρχω* находит, когда Максим рассуждает о Богочеловеке, в ипостаси которого неслиянно соединились две природы³⁴, в бытии Которого сочетаются как трансцендентность, так и имманентность миру:

«Он существует Сам по себе за пределами всякого века и всякой природы, хотя бы Он ныне и стал... под власть того и другого»³⁵;

«Божественный Логос, существует (*ὕπαρχων*) целиком как полная сущность (ибо Он — Бог), и целиком — свободная от недостатков ипостась (ибо Он есть Сын), но *истоцив* (*κενωθείς*) Себя, соделался семенем Своей плоти, а *став сложным* (*συντεθείς*) в неизреченном зачатии, сделался ипостасью для воспринятой плоти. И посредством этого нового таинства поистине непреложно весь став человеком, Он был ипостасью о двух природах, нетварной и тварной... Сам Он стал сложным, приняв плоть по ипостаси»³⁶.

Говоря о таинстве Боговоплощения, Максим пишет, что «[Сын] пребывает единым со Святой Троицей и по воплощении»³⁷. Он есть истинный

³³ ТИ XXXVII (42), PG 91, 1328CD: «...который [Левий], потенциально существуя в патриархе Аврааме», Ὅστις δυνάμει μὲν ἐν τῷ πατριάρχῃ Ἀβραὰμ ὑπάρχων.

³⁴ ТИ XXII (27), PG 91, 1269B: «...по причине неслитного существования... рассматриваются природы Христа», διὰ τὴν ἀσύγχυτον ὑπαρξίν... αἱ τοῦ Χριστοῦ φύσεις θεωροῦνται.

³⁵ ТФ III, 13-15 JANSSENS, PG 91, 1040A: παντὸς αἰῶνος... καὶ πάσης δι' ἑαυτὸν ὑπάρχων ἐλέκεῖνα φύσεως, κἄν ὑπ' ἄμφω νῦν... γεγένηται. Ср. ТИ XXXII (37), PG 91, 1296D: «...будучи Богом и человеком, Он поистине превыше и всякого человечества и божественности», ὡς ἄνθρωπος καὶ Θεὸς ὑπάρχων, καὶ ὑπὲρ πᾶσαν ὦν ἀληθῶς ἀνθρωπότητά τε καὶ θεότητα; ТИ V (10), PG 91, 1129BC: «Логос, будучи по природе невидим», Λόγος κατὰ φύσιν ὑπάρχων ἀόρατος.

³⁶ II, 6-7 JANSSENS, PG 91, 1037A: Ὁ τοῦ Θεοῦ Λόγος ὄλος οὐσία πλήρης ὑπάρχων, Θεὸς γὰρ, καὶ ὑπόστασις ὄλος ἀνελλιπής, Υἱὸς γὰρ, κενωθείς μὲν спорὰ γέγονε τῆς οικείας σαρκὸς, ἀρρήτως δὲ συλλήψει συντεθείς αὐτῆς ὑπόστασις γέγονε τῆς προσληφθείσης σαρκὸς. Καὶ τούτῳ τῷ καινῷ μυστηρίῳ κατ' ἀλήθειαν ἀτρέπτως ὄλος γεγόμενος ἄνθρωπος, δύο φύσεων ἀκτίστου τε καὶ κτιστῆς... ὁ αὐτὸς ὑπόστασις ἦν... αὐτῷ συνθέτῳ γενομένῳ τῇ προσλήψει τῆς σαρκὸς κατὰ τὴν ὑπόστασιν...

³⁷ ТИ XXII (27), PG 91, 1268B: ἐνὸς τῆς ἁγίας Τριάδος ὑπάρχοντος καὶ μετὰ τὴν σάρκωσιν. И в то же время у Сына Божиего после воочеловечения «плоть стала своею (она существует у Него)», αὐτοῦ τε τῆς σαρκὸς ὑπαρχούσης (ТФ II, 18-19 JANSSENS, PG 91, 1037B).

Бог, и истинный человек³⁸, являющий в Себе истинное существование (ὕπαρξις) обеих природ, но уже и не просто Бог и просто человек³⁹. Толкуя фразу Дионисия Ареопагита о «новом богомужнем действии» вочеловечившегося Слова, Максим постулирует наличие нового синтеза, поскольку «богомужная энергия... присуща (ὕπαρχουσαν) не одному нагому по естеству Божеству, или одному простому человечеству»⁴⁰.

В ипостаси богочеловека сияние божественной природы совершенно затмевает природу человеческую, которая, к тому же, во всем следует ей⁴¹. Кроме того, как и применительно к Богу вообще, ὑπάρχω используется Максимом Исповедником в эпистемологическом контексте рассуждений о возможности познания «что и кто» бытия богочеловека⁴².

1. 6. Разумная душа. Глаголом ὑπάρχω описывается бытие разумной души⁴³. Особенно часто ὑπάρχω как глагол существования задействуется в рассуждениях Максима о том, что ни душа человека не предшествует по времени телу, ни тело душе⁴⁴, но оба сосуществуют, возникая разом и од-

³⁸ ТИ XXXVII (42), PG 91, 1320B: «Он, **будучи** по природе Богом», φύσει Θεὸς ὑπάρχων; *Ibid.*: «естественно **будучи** по истине и тем, и другим [Богом и человеком]», ἄμφω φυσικῶς κατὰ ἀλήθειαν ὑπάρχων.

³⁹ ТФ V, 32-36 JANSSENS, PG 91, 1048BC: «Он есть и ни просто человек, ни нагой Бог», μὴ ψιλὸς ἄνθρωπος μήτε γυμνὸς ὑπάρχει Θεός.

⁴⁰ ТФ V, 225-233 JANSSENS, PG 91, 1056D – 1057A: «...оставаясь Богом истинным, Он есть истинный человек, являя Себя истинно существованием обеих природ... **Богомужная** энергия... присуща не одному нагому по естеству божеству, или одному простому человечеству», μένων Θεὸς ἀληθῆς, ἄνθρωπός ἐστιν ἀληθῆς; ἄμφω δεικνύς ἑαυτὸν ἀληθῶς ὑπάρξει φυσικῇ... Θεανδρικῆν... οὐχ... μόνης γυμνῆς κατὰ φύσιν θεότητος, ἢ μόνης ψιλῆς ὑπάρχουσαν ἀνθρωπότητος.

⁴¹ *К Фоме, послание иное*, JANSSENS II, 35-37: «...как если бы воспринятая [человеческая] природа была побеждена той, что лучше её, не оставив никакого признака своего собственного **существования**», μηδὲν τῆς οἰκειᾶς τεκμήριον παρεχομένην ὑπάρξεως.

⁴² ТФ V, 135-137 JANSSENS, PG 91, 1052CD: «Будет ли познано, кто и что [Он] есть?», Τί τε καὶ τίς ὑπάρχων γνωσθήσεται;

⁴³ ТИ II (7), PG 91, 1092B: «...словесная и умная душа, как **существующая** по образу Сотворившего её», λογικὴν τε καὶ νοεράν ψυχὴν, ἅτε δὴ κατ' εἰκόνα τοῦ ποιήσαντος αὐτὴν ὑπάρχουσαν.

⁴⁴ ТИ X (15), PG 91, 1220C: «предсуществование душ», τὴν **προῦπαρξιν** τῶν ψυχῶν; ТИ II (7), PG 91, 1100C: «душе и телу, как частям человека, по отношению друг к другу существовать до или после по времени невозможно», ψυχὴν ἄρα καὶ σῶμα, ὡς μέρη ἀνθρώπου, ἀλλήλων **προῦπαρχειν** χρονικῶς ἢ **μεθῦπαρχειν** ἀμήχανον; ТИ XXXVII (42), PG 91, 1321D – 1324A: «...применительно к совместному существованию обоих, — я имею в виду душу и тело, — время их возникновения одно и то же... так что в смысле возникновения ни одно не существует ни до, ни после другого», εἰ καὶ ἅμα κατὰ τὴν ὑπαρξιν ἀμφοτέρων, ψυχῆς λέγω καὶ σώματος, ὁ αὐτός

новремененно (ἅμα). В связи с этим Максим неоднократно использует формулу *κατὰ τὴν ἅμα συνύπαρξιν* — «по одновременному (со)существованию»⁴⁵. При этом Максим использует такие глагольные производные как *προὔπαρξιν* (*προὔπαρχειν*), *μεθὔπαρξιν* (*μεθὔπαρχειν*), *συνὔπαρξιν* (*συνὔπαρχειν*)⁴⁶. Догматический запрет на самостоятельное существование души или тела как ипостаси приводит к тому, что *ὑπάρχω* полностью замещает здесь *ὑφίστημι*⁴⁷.

Максим утверждает, что уже в самое первое мгновения зачатия душа сосуществует с телом (которое в тот момент представляет собой истекшее семя)⁴⁸.

Дважды — применительно зачатию человека, а также Христа, говорится о том, что при вхождении в становление тело (человеческая природа) образует совместную ипостась с другой природой (именуемой *ὑπαρξις* и *εἶναι*)⁴⁹.

ἐστὶ τῆς γενέσεως χρόνος, οὐδενὸς τοῦ ἐτέρου *προὔπαρχοντος*... κατὰ τὴν γένεσιν ἢ *μεθὔπαρχοντος*; ТИ XXXVII (42), PG 91, 1336C: «Легко говорить... что души существуют после тел...», τὸ μεθὔπαρχειν τῶν σωμάτων τὰς ψυχὰς... λέγειν εὐκόλον.

⁴⁵ ТИ XXXVII (42), PG 91, 1325B: «...для души, говорю, и тела, по одновременному их друг с другом сосуществованию», τοῦ συναμφοτέρου *κατὰ τὴν ἅμα* τῶν μερῶν ἀλλήλοις *συνύπαρξιν*, ψυχῆς λέγω καὶ σώματος.

⁴⁶ ТИ XXXVII (42), PG 91, 1325D: «Ибо некоторые говорят... что души существуют телам, а другие — наоборот, что тела существуют прежде душ. Мы же... не говорим ни о предсуществовании, ни о послесуществовании души или тела, но скорее о сосуществовании», τινὲς μὲν γὰρ φασι... *προὔπαρχειν* τῶν σωμάτων τὰς ψυχὰς, τινὲς δὲ τὸ ἐναντίον, τῶν ψυχῶν *προὔπαρχειν* τὰ σώματα. Ἡμεῖς δὲ... οὐτε *προὔπαρξιν* οὐτε *μεθὔπαρξιν* ψυχῆς ἢ σώματος, *συνύπαρξιν*.

⁴⁷ ТИ XXXVII (42), PG 91, 1332C: «...вместе с воплотившимся и совершенно вочеловечившимся Богом Словом есть и существует взятое от нас и единосущное [нам] тело, соединенное с Ним по ипостаси», μετὰ τοῦ σαρκωθέντος καὶ τελείως ἐνανθρωπήσαντος Θεοῦ Λόγου *εἶναι* τε καὶ *ὑπάρχειν*... τὸ σῶμα τὸ ἐξ ἡμῶν ληφθῆν καὶ ὁμοούσιον ἡνωμένον αὐτῷ *καθ' ὑπόστασιν*.

⁴⁸ ТИ XXXVII (42), PG 91, 1340B: «...сосуществование [души] с истечением и нечистым наслаждением», ῥέυσει καὶ ἡδονῇ ῥυπαρᾶ *συνὔπαρχειν*; ТИ XXXVII (42), PG 91, 1340C: «...сосуществование разумной души с телом в момент зачатия», *συνὔπαρχειν* τῷ σώματι κατὰ τὴν σύλληψιν τὴν λογικὴν τε καὶ νοερὰν ψυχῆν.

⁴⁹ ТИ XXXVII (42), PG 91, 1337B: «При отделении чего телу свойственно разлагаться, с **бытием** того оно, стало быть, при возникновении [человека] всяко по справедливости **со-осуществовалось**», οὗτινος γὰρ τῷ χωρισμῷ διαλύεσθαι πέφυκε τὸ σῶμα, τοῦτου δηλαδὴ *τῆ ὑπάρξει* κατὰ τὴν γένεσιν εὐλόγως ἂν πάντως καὶ *συνυφέστηκεν*. Противоречие снимается, если *συνυφέστηκεν* имеет смысл «образовало [общую, единую] ипостась»; ТИ XXXVII (42), PG 91, 1341B: «Сам Творец естества... в таинстве Своего вхождения в тело... Собою уверил о естестве, имеющем совершенно **осуществоваться** одновременно со своим бытием при возникновении», αὐτὸν τὸν τῆς φύσεως

1. 7. Тварное бытие. Часто *ὕλαρχω* прилагается к сфере тварного мира. Тварное бытие — это бытие (*ὑπαρξις*), имеющее порядок и положение⁵⁰. При соединении формы и материи возникает ипостась (*ὕφεστηκεν*), имеющая свое существование (*ὑπαρξις*)⁵¹. Такое же единое существование (*ὑπαρξις*) имеет ипостась всего мира⁵², получившая бытие от Создателя⁵³. Бог присутствует в мире: Максим Исповедник уподобляет Его божественному огню, пребывающему внутри (*ἐνυλάρχοντος*) сущности сущих, как в неопалимой Купине⁵⁴. Всякое сущее имеет существование (*ὑπαρξιν*) сообразное Божиим о нем помыслам (логосам)⁵⁵. При этом бытие сообразно логосам и посредством логосов — это истинное бытие сущих⁵⁶. После воскресения человек обретет неизменность по бытию⁵⁷.

Глагол *ὕλαρχω* используется при рассуждении о бытии вообще. Например, Максим говорит о сущностном бытии сущих: *κατ' οὐσίαν ὑπαρξίν τῶν ὄντων*⁵⁸.

ποιητήν... τῷ καθ' ἑαυτὸν μυστηρίῳ τῆς ἐνωματώσεως... τὴν φύσιν τελείως ἔχουσαν **ἅμα τῷ εἶναι** κατὰ τὴν γένεσιν **ὕφιστασθαι** δι' ἑαυτοῦ βεβαιωσάμενον.

⁵⁰ ТИ V (10), PG 91, 1185D: τῆς κατὰ θέσιν ὑπάρξεως.

⁵¹ ТИ XXV (30), PG 91, 1273C: «...из которых [материи и формы] составилось бытие сущих», ἐξ ὧν ἡ τὸν ὄντων **ὑπαρξις** ὕφεστηκεν; ТИ V (10), PG 91, 1140A: «бытие всякой вещественной и невещественной сущности», πάσης ὑλικῆς καὶ αἰθλοῦ οὐσίας τὴν **ὑπαρξίν**.

⁵² ТИ XXXVI (41), PG 91, 1312AB: «...все творение пребывает единым... и склоняющимся к самому себе всецелостью своего бытия», μίαν ὑπάρχουσαν τὴν ἅπασαν κτίσιν δείξας... πρὸς ἑαυτὴν νεύουσαν τῇ ὁλότῃ τῆς ὑπάρξεως.

⁵³ ТИ XLI (46), PG 91, 1357A: «...благоволил Бог осуществлять сущее и дать бытие не несущему», εὐδόκησεν ὁ Θεὸς **οὐσιῶσαι** τὰ ὄντα, καὶ τοῖς μὴ οὖσιν **ὑπαρξίν** δοῦναι.

⁵⁴ ТИ V (10), PG 91, 1148CD: «...божественного огня, который пребывает внутри сущности сущих, как в Купине», ὥσπερ θάμνῳ τῇ οὐσίᾳ τῶν ὄντων **ἐνυλάρχοντος** θείου πυρός.

⁵⁵ ТИ XV (20), PG 91, 1241C: «...пребывающая в сущих причина, по которой [сущие имеют] существуют», τῆς ἐν τοῖς οὖσι καθ' ἣν αἰτία **ὑπάρχουσι**; ТИ XXXVII (42), PG 91, 1345B: «...природа... существующая по своему логосу», φύσις... κατὰ τὸν ἑαυτῆς λόγον ὑπάρχουσα. Ср. ТИ XXXVII (42), PG 91, 1349A: «...изначальный логос естества», τὸν προηγούμενον τῆς φύσεως λόγον.

⁵⁶ ТИ XVII (22), PG 91, 1257A: «...логосы, посредством коих они [сущие] сущностно пребывают», τοὺς οἷς κατ' οὐσίαν **ὑπάρχουσι** λόγους; ТИ XVII (22), PG 91, 1257A: «...в логосах, согласно коим все [сущие] существуют», ἐν... καθ' οὖς **ὑπάρχουσι** τὰ πάντα λόγοις.

⁵⁷ ТИ XXXVII (42), PG 91, 1349A: «...посредством... воскресения, рождающего человека в бессмертии неизменным по существованию», διὰ τῆς... ἀναστάσεως, εἰς ἀθανασίαν γεννώσης τὸν ἄνθρωπον **καθ' ὑπαρξίν** ἀναλλοίωτον.

⁵⁸ ТИ II (7), PG 91, 1077A.

Интересное совмещение дериватов сразу трех глаголов бытия (εἶναι, ὑλάρχω, ὑφίστημι) дает отрывок:

«...ибо ремесленники вовсе не в изделиях имеют заключенным [свое] бытие (εἶναι), как реальное и ипостасное (κατὰ τὴν ὑπαρξίν ὑποστατικῶς)»⁵⁹.

То есть ремесленники как реальные люди обладают реальным бытием (ὑπαρξίν) и обладают им ипостасно (поскольку каждый из них есть отдельная ипостась). Возможно, из приведенного отрывка следует, что у ремесленников, как создателей, есть еще и другое бытие — в созданных ими вещах, которые причастны создателем как причиненное причастно причине. Дело в том, что в предшествующей философской традиции словосочетание κατὰ τὴν ὑπαρξίν было терминологически закреплено при рассуждениях о модусах существования чувственного бытия. Например, Прокл формулирует это в тезисной форме в *Первоосновах теологии*, говоря, что если имеются три уровня бытия, расположенных иерархически (вещь, причина вещи и образ вещи), то:

- бытие причины в вещи и образе вещи — это бытие по причине, κατ' αἰτίαν;
- бытие образа вещи в причине вещи и самой вещи — бытие по причастности;
- бытие вещи в её причине — это бытие по причастности (κατὰ μέθεξιν), бытие вещи — в образе вещи — причинное, а бытие вещи само по себе — это бытие по существованию (καθ' ὑπαρξίν)⁶⁰.

В случае ремесленников, о которых пишет Максим, их собственное бытие — это бытие κατὰ τὴν ὑπαρξίν, которое можно передать как «реальное».

2. ΥΦΙΣΤΗΜΙ. О ὑφίστημι и его дериватах применительно к Богу уже говорилось (см. *выше* раздел «Божественная Троица»). Рассмотрим смысловые особенности ὑφίστημι в приложении к различным аспектам тварного бытия.

⁵⁹ ТИ XIII (18), PG 91, 1233BC: οὐκ ἐν τοῖς τεχνητοῖς πάντως τὸ εἶναι κατὰ τὴν ὑπαρξίν ὑποστατικῶς ἔχουσιν οἱ τεχνῖται περιγεγραμμένον.

⁶⁰ Ср. PROCLUS, *Institutio theologica* § 103: «...каждое существует или сообразно причине, или сообразно наличному бытию, или сообразно причастности», ἐλεῖ γὰρ ἕκαστον ἢ κατ' αἰτίαν ἔστιν ἢ καθ' ὑπαρξίν ἢ κατὰ μέθεξιν; § 140, 17-18: «Ведь тройко происходит каждое: или через причину, или через наличное бытие, или через причастность», τριχῶς γὰρ ἦν ἕκαστον, ἢ κατ' αἰτίαν ἢ καθ' ὑπαρξίν ἢ κατὰ μέθεξιν (пер. А. Ф. ЛОСЕВА).

2. 1. Когда ὑφίστημι используется в отношении к чувственным и/или сложным вещам, то преобладает значение «образоваться», «реализоваться», «составиться»:

2. 1. 1. чувственный мир осуществился (ὑφέστηκε) из тел и в телах (ἐξ ὧν καὶ ἐν οἷς), из которых составился (συνέστηκε)⁶¹;

2. 1. 2. бытие (ὑларξίς) сущих осуществилось из материи и формы⁶²;

2. 1. 3. общее осуществилось в частных, а частные «составляют» целое и «осуществляются» в нем. Здесь Максим демонстрирует отличное от платонизма понимание проблемы универсалий:

«Целому свойственно составляться (συνίστασθαι) из частных. Общее **осуществилось** (ὑφέστηκεν) в частных, совершенно не принимая логоса **самостоятельного бытия и существования** (λόγον τοῦ καθ' αὐτὰ εἶναι τε καὶ ὑφεστάναι). При исчезновении частных, не могут устоять (οὐδέ στήσεται) и общие. Части в целом, а целое в частях и **есть, и осуществились** (εἰσὶ καὶ ὑφεστήκασι). В частных — пребывание и осуществление общего (διαμονή καὶ ὑπόστασις)»⁶³.

«Целое приемлет все, что естественно присутствует в частях, из которых оно и осуществлялось (ἐξ ὧν καὶ ὑφέστηκε)»⁶⁴.

Применительно к словам «общее осуществилось в частных» можно было бы предположить, что речь идет об актуализации общей природы в ипостасях. Однако поскольку далее сказано, что и частные «осуществляются» в общем, очевидно, что в этом отрывке Максим не разграничивает значение εἶναι и ὑφίστημι, используя их как синонимы. Здесь нет противопоставления εἶναι как общего (непроявленного и потенциального) бытия и ὑφίστημι как частного (оформленного и актуального), хотя в других текстах Максима такое различие наблюдается.

Рассуждая о возникновении тварных сущих, Максим говорит о том, что никакая природа не может осуществиться наполовину. Здесь «осуществиться» (ὑφίστασθαι) = «принять начало возникновения к бытию» (πρὸς τὸ εἶναι τῆς γενέσεως ἀρχήν... δέχεται). Сложная (= чувственная) природа совокупно соосуществляется (ἀθρόως συνυφίσταται) в своих совершенных частях как целая и совершенная, без временного промежутка (κατὰ τὸν χρόνον διάστασιν) между собой и ими. Простой (= умопостигаемой) природе тоже свойственно совокупно соосуществляться (ἀθρόως συνυφίστασθαι

⁶¹ ТИ V (10), 1169C.

⁶² ТИ XXV (30), 1273C: ἡ τῶν ὄντων ὑларξίς ὑφέστηκεν.

⁶³ ТИ V (10), 1189CD.

⁶⁴ ТИ XXII (27), 1268D.

πέφυκε) без задержки и вместе со своими совершенными логосами (ἅμα τοῖς αὐτῆς ἀπαραλείπτως λόγοις)⁶⁵. *Последнее примечательно. Тварь (пусть и умная) осуществляется в своих логосах «совершенно» и так, что это осуществление не совершается хронологически позже осуществления логосов! Таким образом, различие между нетварными логосами и тварными умопостигаемыми практически нивелируется. Оно касается сущности (логосы нетварны и сверхсущны, тварное = сущее), но по существованию различия практически нет.*

Применительно к тому, что Максим пишет о возникновении тварных вещей заметим также, что в платонизме нельзя «получить сущность» путем составления, поскольку общее/высшее не получает сущность от сложения частей / низшего. Но у Максима общее (умопостигаемое) тварное имеет практически тот же онтологический уровень, что и частное (чувственное) тварное, тогда как более высокий иерархический уровень занят божественными логосами.

2. 1. 4. Ὑφίστημι используется Максимом при рассуждении о *творении из небытия*: Бог выводит сущих из небытия и даёт им осуществиться⁶⁶. Тварь осуществилась (ὑλοστήναι) из ничего⁶⁷. Бог сотворил (πεποίηκεν) все; Он осуществил людей, дав им сущность⁶⁸. Бог Отец осуществил (ὑλοστήσας) с премудростью всякую природу⁶⁹.

2. 1. 5. У тварных вещей после возникновения бытие (ὑπαρξίς) осуществилось по сущности⁷⁰. Все сущие **осуществовались и суть** (ὑλέστησάν τε καὶ εἶσι) сообразно своему логосу⁷¹.

2. 1. 6. При возникновении в земном бытии тело человека со осуществилось с существованием (ὑπάρξει) души. В богочеловеке божественная природа соосуществилась с земной⁷².

⁶⁵ ТИ XXXVII (42), 1345В. Ср. PROCLUS, *In Parmenidem* 1069, 10-12: «...всякое **ипостазируется** (ὑφέστηκε) прежде всего как наиболее значимое из всех (κατὰ τὸ κυριώτατον τῶν πάντων) [составляющих его частей].»

⁶⁶ ТИ XXX (35), 1289А: «Бог приводит (παράγειν) сущих из небытия, [давая] осуществиться (ὑλοστήσασθαι), дарует им способность к бытию и пребыванию (τὸ εἶναι καὶ διαμένειν)».

⁶⁷ ТИ XXIII (28), 1272ВС: «Дадим Богу всемогущество..., а твари... осуществленность из ничего (τὸ ἐκ μὴ ὄντων ὑλοστήναι).

⁶⁸ ТИ V (10), 1116В: οὐσιώσας ὑλεστήσατο.

⁶⁹ ТИ XLIII (48), 1361А: Ὁ πᾶσαν μετὰ σοφίας φύσιν ὑλοστήσας Θεός.

⁷⁰ ТИ XXXVII (42), 1329С: μετὰ τὴν γένεσιν... ἢ κατ' οὐσίαν ὑφέστηκεν ὑπαρξίς.

⁷¹ ТИ X (15), 1217АВ: καθ' ὃν μὲν **ὑλέστησάν τε καὶ εἶσι** λόγον.

⁷² ТИ XXXVII (42), 1337В: τῇ ὑπάρξει κατὰ τὴν γένεσιν συνυφέστηκεν. Ср. ТФ V (5), 1060А: «В боговоплощении Бог и человек... сопологаются и со-осуществляются (τῆς συγκεκμηνης καὶ συνυφεστώς)».

2. 1. 7. Земное бытие существует (ὕλοστίσαι) и пребывает (μεῖναι)⁷³. Глаголом ὑφίστημι описывается земное существование чувственных и теленных вещей⁷⁴.

2. 1. 8. Можно осуществить, то есть реализовать, даже не сущее — грех, что и делают грешники⁷⁵. В этом смысле осуществляется и добродетель⁷⁶.

2. 1. 9. Наконец, ὑφίστημι используется при логическом постулировании⁷⁷. Им также описывается получение числа в результате математической операции⁷⁸.

2. 2. Осуществление (ипостазирование) в Боге. Глаголом ὑφίστημι описывается окачественное бытие, как-бытие. Последнее возникает при переходе сверху вниз: от простого бытия (ὕλαρις) к особенному (ὕλοστας). Но возможен и обратный процесс: тварь, которая уже осуществилась, актуализовавшись в становлении, затем благодатно «осуществляется» в Боге⁷⁹. Соответственно, укоренение её в Боге рассматривается как ипостазирование в Нем.

2. 3. «Исполнять» тождественно «ипостазировать». «Исполнение» (συμπλήρωσις) также связано с появлением ипостаси⁸⁰.

⁷³ ТИ XXXVII (42), 1336D.

⁷⁴ ТИ XXXVII (42), 1336CD: «...мертвое не может существовать (ὕλοστίσαι) и пребывать (μεῖναι) не распадаясь и не разлагаясь».

⁷⁵ ТИ XV (20), 1237BC: «...грешники по своему расположению осуществовали в себе самих не сущее (τὸ μὴ ὄν κατὰ διάθεσιν ἑαυτοῦς ὑλοστίσαντας) и тропосами уподобились ему во всем»; ТИ XVI (21), 1252B: «...душевное расположение, осуществившее [в себе] не сущее (ὕλοστίσασαν τὸ μὴ ὄν)».

⁷⁶ ТИ XVI (21), 1248D: «...осуществляя каждую добродетель», ἐκάστην ἀρετὴν ὑλοστίσασα.

⁷⁷ ТИ XXXVII (42), 1340C: «Манихеи утверждали два начала», δύο ἀρχὰς ὑλοστίσασίενους.

⁷⁸ ТИ LXII (67), 1404B: «...при учетверении тысячи получают (ὕφίστησιν) четыре тысячи».

⁷⁹ Ср. ТИ XXXI (36), 1289C: «Пусть естество останется неизменным по логосу бытия, сообразно которому возникло и существует (γενένηται καὶ ἔστω), а по логосу «как-бытия» (τῷ δὲ τοῦ πῶς εἶναι λόγῳ) пусть примет божественное осуществление (τὸ ὑφιστάσθαι θεϊκῶς)»; ср. схолию к ВО XLI, 52: «[чтобы] посредством соединения с Богом всех тех, которые изменяются в неизменность, проявилось осуществленность (τὸ ὑλοστίσθαι), то есть «как-бытие (πῶς εἶναι)». Здесь ср. различие логоса бытия-в-становлении и логоса ипостасного бытия (πῶς εἶναι).

⁸⁰ Epistola XV (PG 91, 552C): «Ибо равноипостасные сущ по логосу личностной и неделимой единицы, исполняющейся из них по соединению. Согласно чему различающие друг от друга признаки общности, свойственной им по сущности,

Ср. «[Бог] исполнил первые логосы и общие сущности» (примеч. 84).

2. 4. Тварь осуществлена уже в своих логосах. Рассуждая о божественных Промысле и Суде, Максим пишет, что промысел исходно осуществил сообразно логосам (καθ' οὗς προηγουμένως **ὑπέστη** λόγους) весь мир⁸¹ и каждого в отдельности (καθ' οὗς **ὑπέστησαν** ἕκαστα λόγους)⁸². Таким образом, речь идет не только о всеобщем, но и об индивидуальном бытии, ибо Создатель «судил о каждом сущем... о бытии его и о том, что оно есть, и как есть, и каково есть, и так осуществлял его»⁸³. *Значит, акт Суда определяет не только бытие твари по её логосам, но и её бытие во времени — «окачествованное бытие».*

Хотя Промысел и Суд относятся к домостроительству, последнее означает лишь обращенность Бога к миру, но это не мешает ему быть «прежде веков». Таким образом, προηγουμένως ὑπέστη = ἐξ ἀρχῆς ἔκρινε τε καὶ ὑπεστήσατο, то есть «осуществление» мира происходит не тогда, когда он возникает в пространстве и времени, но в момент, когда Господь «судит» о нем — при изначальном создании логосов мира. На уровне нетварных энергий это происходит при изначальном «осуществлении» логосов мира, на уровне тварного бытия — в момент образования тварного умопостигае-

соделывают — по *одновременному* с [приходом в] бытие сождению друг с другом — особенности единой, **исполняющейся** из них, ипостаси», ὁμοῦλόστατα μὲν, τῷ λόγῳ τῆς καθ' ἑνωσιν ἐξ αὐτῶν συμπληρουμένης προσωπικῆς ἀδιαρέτου μονάδος· καθ' ὃν τὰ διαρροῦντα θάτερον τῆς κατ' οὐσίαν οἰκειᾶς καινότητος ἰδιώματα, κατὰ τὴν **ἄμα τῷ εἶναι** πρὸς ἄλληλα σύνοδον, ποιεῖται χαρακτηριστικὰ τῆς ἐξ αὐτῶν συμπληρουμένης μίας **ὑποστάσεως**.

⁸¹ ТИ V (10), 1133D: «Промысел... ума... содержащий и сохраняющий всё сообразно логосам, по которым он изначально всё осуществил», πρόνοιαν... νοῦ... τὴν συνεκτικὴν τοῦ παντός, καὶ καθ' οὗς τὸ πᾶν προηγουμένως **ὑπέστη** λόγους συντηρητικὴν. Ср. ТИ X (15), 1217AB: πάντα τὰ ὄντα καθ' ὃν μὲν **ὑπέστησαν τε καὶ εἶσι** λόγον, στάσιμά τε παντελῶς εἶσι καὶ ἀκίνητα.

⁸² ТИ V (10), 1133C: «Связующего и Хранящего... всех сообразно логосам, по которым Он **каждых** осуществил», τὸν συνέχοντα καὶ φυλάττοντα... τὰ πάντα καθ' οὗς **ὑπέστησαν ἕκαστα** λόγους.

⁸³ ТИ V (10), 1133D – 1136A: «...каждое из возникших, соединенное с логосами, по которым возникло, обладает неизменной в своей природной тождественности законностью, как от начала судил Создатель о бытии его, и о том, что оно есть, и как, и каково, и так осуществлял его», κρίσιν... τὴν σωστικὴν καὶ ἀφοριστικὴν τῶν ὄντων διανομὴν, καθ' ἣν τῶν γεγονότων ἕκαστα τοῖς καθ' οὗς γεγένηται συνημμένα λόγοις ἀπαράβατον ἔχει τὴν ἐν τῇ φυσικῇ ταυτότητι ἀναλλοίωτον νομιμότητα, καθὼς ἐξ ἀρχῆς ὁ δημιουργὸς περὶ τοῦ εἶναι καὶ τί εἶναι καὶ πῶς καὶ ὅποιον ἕκαστον ἔκρινε τε καὶ **ὑπεστήσατο**. Ср. ТИ XII (17), 1228D: «...логос каждой сущности, природы, вида, внешней формы, состава, силы, действия, претерпевания», ὁ λόγος τῆς **τοῦ καθ' ἕκαστον** οὐσίας, φύσεως, εἶδους, σχήματος, συνθέσεως, δυνάμεως, ἐνεργείας, πάθους.

мого бытия, т. е. «в веках», но прежде появления времени. В самом деле, Бог разом «исполняет» нетварные логосы и тварные общие природы⁸⁴. Выше мы уже цитировали слова Максима о том, что простой и умопостигаемой природе свойственно *соосуществляться* как совокупности (ἄθρόως συνυφίστασθαι λέφικε) — без задержки и вместе со своими совершенными логосами (ἅμα τοῖς ἐαυτῆς ἀταραλείπτως λόγοις)⁸⁵. Таким образом, тварь осуществляется в своих логосах совершенно и прежде веков, это осуществление не совершается позже, во времени.

2. 5. Ипостась. Важнейшим дериватом ὑφίστημι является существительное ὑπόστασις (ср. ὑλοστήσας — аог. part. act. от ὑφίστημι). Здесь нет места для анализа его концептуального содержания в системе Максима Исповедника⁸⁶. Ограничимся некоторым замечанием.

Тварной ипостасью Максим вслед за своими предшественниками христианскими богословами называет индивидуальную тварную природу. Поскольку в его системе термин «природа» понимается преимущественно как видовая сущность, а не индивидуальная, то и единичная вещь («первая сущность» Аристотеля) почти во всех случаях называется «ипостасью» (и редко — индивидом, ἄτομος). При этом ипостась всегда есть проявление какой-либо общей природы (сущности), она всегда «восуществлена» (ἐνούσιον)⁸⁷. К свойствам тварной ипостаси относится и то, что она может быть *сложной*, т. е. состоять из двух и более природ: ипостась «человек» слагается из тела и души, в ипостаси Христа — две природы «человечество» и «божество». Здесь ипостась не только ограничивает, но и соединяет.

В пределе «ипостась» может включить в себя все тварное. В этом случае «ипостась» есть синоним тварного «бытия». Прецедент такого словоупотребления можно обнаружить у Прокла, использующего выражение ἡ τῶν ὄντων ὑπόστασις⁸⁸, которое обозначает совокупность сущего, полу-

⁸⁴ BO II, 7–12 (PG 90, 272A): «Бог, разом исполнив... первые логосы возникшего и общие сущности сущего (τοὺς μὲν πρῶτους τῶν γεγονότων λόγους ὁ θεὸς καὶ τὰς καθόλου τῶν ὄντων οὐσίας ἄλλᾳ... συμπληρώσας), до сих пор осуществляет не только сохранение их для бытия, но и действительное созидание, выхождение и составление содержащихся в них в возможности частей».

⁸⁵ TI XXXVII (42), 1345B.

⁸⁶ См. ПЕТРОВ В. В., *Максим Исповедник: онтология и метод в византийской философии*, с. 17-19.

⁸⁷ *Opuscula* 16, PG 91, 205AB: «...тот факт, что [ипостась] не бессущностна, еще не делает ее саму сущностью, но показывает ее как находящуюся в сущности, дабы она познавалась не как просто особенное, но как подинно [существующая] вместе с тем, в чем это особенное [находится]».

⁸⁸ PROCLUS, *In Parmenidem* 839, 4: «Таков, как было сказано, способ рассуждений (τρόπος τῶν λόγων) [Парменида], пробуждающий природные представления

чившего бытие от первого начала. Дионисий Ареопагит также упоминает об «ипостаси всяческих» (ἡ τῶν ὄλων ὑπόστασις)⁸⁹. Вслед за ними об ипостаси всех сущих⁹⁰ или возникших⁹¹ пишет и Максим.

Если словосочетание «ипостась тварного» есть синоним «тварной природы», тогда «ипостась» уже не есть нечто «частное», но эквивалентна просто «бытию» или «сущности» — высшему роду, венчающему логическое древо Порфирия.

В системе Максима есть одна важная особенность, придающая выстраиваемому им миру особый динамизм и глубину. Ипостась может быть не только данностью, но и заданностью. Так, Максим говорит о человеческой природе, соединившейся с Божеством в ипостаси Богочеловека:

«Пусть по логосу **бытия**, сообразно которому она возникла и существует (γεγένηται καὶ ἔστι), [природа] пребудет вполне и всяческим образом имеющей свое сущее неизменным, а по логосу **«как-бытия»** (τῷ δὲ τοῦ πως εἶναι λόγῳ) — принимающей божественное осуществление (τὸ ὑφεστάναι θεϊκῶς), не зная и не усваивая вовсе склонности к движению окрест чего-либо иного»⁹².

(ἐνομοῶν) в нас... Этот метод на деле способствует возведению (ἀναγωγῶς) тех, кто в состоянии следовать ему, ибо он подражает отеческой причине, которая от верхушек **ипостаси сущих** (ἀπ' ἄκρας τῆς τῶν ὄντων ὑποστάσεως) всё спасает, дает совершенство и возводит ввысь посредством своих непознаваемых сил»; *Ibid.* 1034, 27-28: «...являет, что ипостась всех сущих [произошла] от трансцендентной генады», ἀναφαίνει τὴν ἀπὸ τῆς ἐξηρημένης ἐνάδος τῶν ὄντων ἀπάντων ὑπόστασιν; *Ibid.* 1068, 34 – 1069, 12: «В самом деле, чем еще могло бы быть единое, сочетающееся с сущим и совместно с ним выходящее за свои пределы, если не множеством богов? Ведь такое единое делает божественной **всю ипостась сущего** (πάσης τῆς τοῦ ὄντος ὑποστάσεως) и связует все сущностное множество. Действительно, любая божественная сущность словно расстилается (ὀλέσθωται) перед генадами богов, и всякое причастуемое единое дарует единство умопостигаемой, мыслительной, душевной и телесной сущности (τὸ μεθεκτὸν ἐν οὐσίας ἐστὶν ἐνωτικόν). Каждый бог есть не что иное, как причастуемое единое. Подлинный человек есть душа, а бог в собственном смысле есть единое. Душа и единое оказываются чем-то куда более значимым, нежели исполняющие их части, а всякий предмет **ипостасируется** (ὕφεστηκε) прежде всего как наиболее значимая часть среди всего (κατὰ τὸ κυριώτατον τῶν πάντων) [входящего в его состав]», пер. Л. Ю. ЛУКОМСКОГО.

⁸⁹ DIONYSIUS AREOPAGITA, *De divinis nominibus* I, 5 (117, 11 – 118, 1, 593CD).

⁹⁰ ТИ XXVI (31), PG 91, 1280A: «[Бог]... распределил по отдельным видам ипостась сущих (τῶν ὄντων ὑπόστασιν), будучи (ὑπάρχων) [Сам] превыше естества...», διορίσας καθ' ἕκαστον εἶδος τὴν τῶν ὄντων ὑπόστασιν, ὑπὲρ φύσιν... ὑπάρχων.

⁹¹ ТИ XXXVI (41), PG 91, 1304D: «бытие всего сотворенного», τὴν πάντων τῶν γεγονότων ὑπόστασιν.

⁹² ТИ XXXI (36), 1289C: ἴνα τῷ μὲν τοῦ εἶναι λόγῳ, καθ' ὃν γεγένηται καὶ ἔστι,

Схожая мысль об «осуществлении в Боге» человечества — сначала как видовой природы, соединившейся с природой божественной в ипостаси Богочеловека Христа, а затем и как отдельных индивидов, «осуществляющихся» в Боге по благодати — встречается у Максима в другом месте, в *Вопросоответе к Фалассию LX*, где Максим рассуждает о таинстве Боговоплощения, которое есть «ипостасное соединение Божества и человечества». Сначала сказано об историческом событии, «явленном во Христе в конце времен», затем Максим переходит к рассуждению о предвечном замысле и цели этого таинства: Боговоплощение есть предел, согласно которому «происходит возглавление в Боге тех, что созданы Им»⁹³. При этом не Таинство произошло ради тварей, а, напротив, творения были созданы ради этого Таинства. Ради таинства по Христу «все века и то, что в этих веках, приняли и начало, и конец своего бытия». Далее Максим пишет:

διαμένοι τὸ αὐτῆς ὄν κυρίως ἔχουσα κατὰ πάντα τρόπον ἀμείωτον, τῷ δὲ τοῦ πῶς εἶναι λόγῳ τὸ ὑφεστάναι θεϊκῶς λαβοῦσα τῆς περὶ τι ἄλλο κινήσεως τὴν ῥοπὴν παντελῶς μὴτε γινώσκει, μὴτε προσίηται. Ср. *Мистагогия* XXIII, 69: «Троица по логосу как существования и осуществления», τριάδα δὲ κατὰ τὸν τοῦ πῶς ὑπάρχειν καὶ ὑφεστάναι λόγον.

⁹³ Ср. Еф 1:10: «...дабы все небесное и земное соединить под главою Христом». О смысле «возглавления» см. JOANNES CHRYSOSTOMUS, *In epistulam ad Ephesios* (PG 62, 16, 12-32; рус. пер. *Творения* [СПб., 1858], с. 18-19): «И у нас, и в обычном языке возглавлением (ἀνακεφαλαίωσις) называется сжатая сводка (εἰς βραχὺ συστεῖλαι) пространного изложения или краткий пересказ (συντόμος εἰπεῖν) всего, о чем говорилось пространно. Слово это может значить и следующее: устрояемое (οἰκονομοῦμενα) в столь долгое время Он возглавил в себе, то есть сократил (συνέτεμε). Подводя итог (λόγον συντελῶν), — с соблюдением впрочем истины, — и то охватил, и другое присоединил. Вот, что такое возглавление. Но есть нечто и другое, что также обнаруживается этим словом. Какое же? Христос по плоти (κατὰ σάρκα) возложил (ἐπέθηκε) одну главу всем — и ангелам, и человекам, то есть и ангелам, и человекам дал одно начало, одним — [Христа] по плоти, другим — Бога Слова <...> Тогда только и возможно единство (ἕνωσις); тогда только и будет это хорошо прилаженное соединение (ἀκριβῆς συνάφεια): когда все, имея свыше некоторую необходимую связь (σύνδεσμον), будет приведено (ἀχθεῖν) под одну главу»; SYRILLUS ALEXANDRINUS, *Glyphura in Pentateuchum* (PG 69, 16, 32-46, рус. пер. *Творения*, Ч. 4 [М., 1886], с. 7-8): Слово «возглавление» (ἀνακεφαλαίωσιν) он [ап. Павел] обозначает исправление (ἐπανόρθωσιν) всяческих и приведение поврежденных в первоначальное состояние, ибо он помнит, естественно, слова Бога, говорившего устами пророков: “Не вспоминайте прежнего и не рассуждайте о древнем. Вот, я создаю новое (ποῖα καινὰ), которое ныне явится (ἀνατελεῖ), и вы его узнаете (Ис 43:18-19)...” Закрывающееся в этих словах предсказание (προαγόρευσιν), он представляет нам как уже совершившееся (ἐκτελερασμένην) во Христе, говоря: “итак, кто во Христе, тот новая тварь (καινὴ κτίσις): древнее прошло, теперь все стало новым (γένεονε τὰ πάντα καινὰ) (2 Кор 5:17)”: ибо мы преобразуемся (ἀνεστοιχεῖόμεθα) во Христе и становимся новою тварию».

«Еще прежде веков было замыслено соединение границы и безграничности, меры и безмерности, края и бескрайности, Творца и творения, покоя и движения — то соединение, которое было явлено во Христе в конце времен и исполнило собой Предведение Божие, чтобы окрест того, что по своей сущности полностью неподвижно, **остановились (στή)** бы те, что по природе движутся, полностью выйдя из движения по отношению к себе и друг к другу, чтобы они на опыте (τῆ λείρα) восприняли действительное (κατ' ἐνέργειαν) ведение Того, в Ком они удостоились **остановиться (στήναι)**, обладая этим ведением как неизменным и тождественным, дающим им наслаждение Познанным (τοῦ γνωσθέντος)»⁹⁴.

Здесь речь идет уже о благодатном соединении достойных и избранных, и это — эсхатологическая перспектива. Схолия к этому месту ВО (вопрос о её авторстве остается открытым) представляет собой парафраз из ТИ XXXI. При этом обыгрывается созвучие στήναι и ὑποστήναι и под первым понимается второе:

«Он говорит, что ипостасное соединение их с Тем, от Кого они возникли, было предзамыслено по промыслу, чтобы и по сущности бытие сущих было сохранено, сообразно природе, и по божественной благодати, посредством соединения с Богом всех тех, кто пересоздался в неизменность, проявилось бы [их] осуществление (τὸ ὑποστήναι), то есть «как»-бытие (πῶς εἶναι)»⁹⁵.

Тварь, которая уже осуществилась, проявившись в становлении, затем может стяжать «осуществование» (= ипостазирование) в Боге. То, что «осуществление в Боге» можно понять как ипостазирование в Нем, доказывается тем, что «как»-бытие у Максима Исповедника — это одно из определений ипостаси (божественной или тварной). Осторожности ради отметим, что применительно к ипостазированию в Боге Максим не использует здесь сам термин «ипостась», но лишь образованные от ὑφίστημι субстантивы τὸ ὑφεστάναι и τὸ ὑποστήναι, а также формулу πῶς εἶναι. Однако он выражается более определенно в другом месте⁹⁶.

⁹⁴ ВО LX, 51-62.

⁹⁵ Схолия 1 к ВО LX, 52-62 (PG 90, 625C; CCSG 22, p. 81-83).

⁹⁶ ТИ II (7), 1092BC: «...поскольку человек по благодати создан Богом из души и тела, то... душа... заботится о теле, чтобы... и его... усвоить Богу (οἰκειῶσαι Θεῷ)... собою, посредствуя вселению Творца [в тело]... Чтобы пришло воедино многое друг от друга отстоящее по природе, стягиваясь друг к другу окрест единой природы человека, и чтобы Сам Бог был *всяческая во всем* (1 Кор 15:28), всё воспринимая и **воипостазируя** Себе (ἐνυποστήσας ἑαυτῷ), поскольку ничто из сущего более не будет обладать свободным и непричастным Его присутствия движением...».

Таким образом, применительно к миру как целому *ὑπόστασις* («ипостазирование») и *ὑάρξις* могут приобретать новое, экзистенциальное, значение. Это происходит, когда в ТИ XXXVI (41) Максим пишет о результате последовательных синтезов мировых разделений, которые осуществил в Себе Сын Божий:

«[Сын Божий] возглавил в Себе всё, являя все творение **существующим как одно** (*μίαν ὑάρχουσαν*), **словно иной человек**, совосполняемым посредством собрания своих частей друг с другом, и стянувшимся к самому себе во всецелости своего существования (*ὑάρξεως*) по единому и простому и неопределяемому и неразличаемому понятию выведения его из небытия, по которому вся тварь может принять один и тот же совершенно неразличимый логос, поскольку ее «не было» старше ее бытия»⁹⁷.

Мы видим здесь, во-первых, постулирование появления новой ипостаси, уже не как онтологической данности, но как «нового творения», не только восстановившего исходное состояние, но приобретшего тот вид единства, которого оно никогда не знало (снято, например, различие мужского и женского). Это стало возможным в результате синтезов, произведенных Богочеловеком. На то, что речь идет именно о сложной ипостаси (в техническом смысле этого термина), указывает характерное сравнение с «иным человеком», т. е. существом, в которой соединены две разные природы (душа и тело).

Синтезы, осуществленные Богочеловеком, это соединение «разнородных», т. е. не принадлежащих единому виду природ. Это не восхождение вдоль древа Порфирия, и Максим понимает это, оговаривая это обстоятельство в другом месте⁹⁸. Тем не менее, он указывает, что у последовательности соединений, произведенных Богочеловеком, имеется и

⁹⁷ ТИ XXXVI (41), PG 91, 1312AB: τὰ πάντα εἰς ἑαυτὸν ἀνεκεφαλαιώσατο, μίαν ὑάρχουσαν τὴν ἅπασαν κτίσιν δείξας, καθάπερ ἄνθρωπον ἄλλον, τῇ τῶν μερῶν ἑαυτῆς πρὸς ἄλλα συνόδῳ συμπληρουμένην καὶ πρὸς ἑαυτὴν νεύουσαν τῇ ὀλότῃ τῆς ὑάρξεως, κατὰ τὴν μίαν καὶ ἀλλῆν καὶ ἀπροσδιόριστον, τῆς ἐκ τοῦ μὴ ὄντος παραγωγῆς καὶ ἀδιάφορον ἔννοιαν, καθ' ἣν ἓνα καὶ τὸν αὐτὸν πᾶσα ἡ κτίσις ἐπιδέξασθαι δύναται λόγον παντελῶς ἀδιάκριτον, τὸ “Οὐκ ἴν” τοῦ “εἶναι” πρεσβύτερον ἔχουσα.

⁹⁸ BO XLVIII, 180–189: «...это не только, применительно к той же самой природе, соединение частей в общее сообразно тому же самому логосу бытия, как, например, индивидов в расположенные над ними виды, видов в роды и родов в сущность, единовидно сочетающихся друг с другом по границе [входящих в сопрякосновение] краев, так что проявляющиеся у них общие логосы частей создают... многочисленные и многообразные соединения разделенных; но *это также [соединение] ума с чувством, неба с землей, чувственных [вещей] с умопостигаемыми*, соединение природы со [своим] логосом».

объективное онтологическое основание — логос «тварного бытия», логос того, что сотворено из ничего.

Сложная ипостась, образованная в результате «всеобщих» соединений (в полном соответствии с употреблением терминов, которое мы видели выше), имеет свою ύπαρξις: тварное бытийствует во всецелости своего существования.

Таким образом, в начале ТИ XXXVI (41) исходная ύλόστασις сущих — это онтологическая данность, аналог сущности, тогда как в финале ипостась — это экзистенциальное существование (ύπαρξις) в виде как-бытия, а именно бытия, собранного воедино, существующего уже не по природе, а по благодати. Это существование достигшее или могущее достигнуть «ипостазирования в Боге».

2. 6. Заключительные лексических замечания. В заключение еще несколько замечаний относительно онтологической лексики Максима Исповедника.

Ύπαρκτικῶς. Максим проводит тонкое терминологическое различие. В земном бытии сущие бытийствуют ипостасно (ύλοστατικῶς), т. е. как отдельные актуально существующие единицы. Но, когда Максим пишет о существовании оригеновской генады умов, которые еще не осуществались ипостасно вместе со своими телами, он говорит, что «они единожды (ἅπαξ) стали в Боге **бытийно**»⁹⁹, используя наречие ύπαρκτικῶς, представляющее собой ἅπαξ λεγόμενα.

То же наречие ύπαρκτικῶς используется применительно к бытию совокупности всех тех, кто уже прошел в актуальное бытие (а значит, существует «ипостасно»), и тех, кто пока пребывает в своих логосах и причинах (потенциально, но тем не менее, бытийно). Соответственно, и логосы пребывают в верховном Логосе не ύλοστατικῶς, но ύπαρκτικῶς¹⁰⁰.

Максим неоднократно пишет о том, что логосы *осуществились* в Логосе. Тем самым он, как минимум, подчеркивает два момента: 1) логосы имеют начало бытия (пусть и логическое, надвременное); 2) бытие логосов — более конкретное, оценочное, ограниченное, частное в сравнении с бытием высшего Логоса и Премудрости. На вопрос, могут ли логосы иметь свои ипостаси в Логосе, ответить непросто. В строгом смысле множества ипостасей не может быть, ибо существует только одна простая бо-

⁹⁹ ТИ II (7), PG 91, 1089B: «...те, кто единожды существенно стал в Боге», τοὺς ἅπαξ ἐν τῷ Θεῷ ύπαρκτικῶς γενομένους. Sherwood переводит ύπαρκτικῶς как actually.

¹⁰⁰ ТИ XXXVII (42), PG 91, 1329A: «...логосы всех по сущности сущностно сущих... предсуществуют в Боге», πάντων οὖν τῶν κατ' οὐσίαν ύπαρκτικῶς ὄντων... ἐν τῷ Θεῷ προύπαρχουσι παγίως ὄντες οἱ λόγοι.

жественная ипостась — Логос, Сын Божий. Однако в смысле расширительном актуальное бытие у логосов, безусловно, имеется (в отличие от лишь потенциального бытия, которым обладают в Логосе тварные сущности, еще не проявившиеся в актуальном, самостоятельном бытии).

Формула εἶναι καὶ ὑπάρχειν. Максим Исповедник не раз использует связку εἶναι καὶ ὑπάρχειν. По большей части подобная формула представляет собой гендиадис даже в контексте, восходящем к Филонову различению знания о факте бытия от знания сущности этого бытия: «[знать], что Божество **есть и существует**, и не знать, что именно есть и что именно существует», εἶναι μὲν καὶ ὑπάρχειν τὸ Θεῖον, τὶ δὲ εἶναι καὶ ὑπάρχειν μὴ εἰδέναι¹⁰¹.

Пара εἶναι καὶ ὑφίστημι. Равным образом пару могут составить глаголы εἶναι и ὑφίστημι. Подобное разведение терминов имеет смысл применительно к Троице: Божество существует и осуществляется (τοῦ εἶναι καὶ τοῦ πῶς ὑφίστασθαι) в Ипостасях¹⁰². В ряде случаев подобное разведение работает относительно тварного¹⁰³. Но так бывает не всегда, и подчас эта связка представляет собой просто пару синонимов¹⁰⁴, являясь гендиадисом, риторическим удвоением, к которому любит прибегать Максим¹⁰⁵. Ту же

¹⁰¹ ТИ XIII (18), PG 91, 1233A. Ср. также ТИ V (10), PG 91, 1161B: «...образы (τύποις) таинств **суть и пребывают** (εἶναι τε καὶ ὑπάρχειν) в соотнесении (κατ' ἀναφοράν) со Словом, как Истиной, и к Нему сходятся как к Началу и Концу»; ТИ XVII (22), PG 91, 1257C: «...последний логос из тех, что находятся в сущих, соответственно которому [сущие] и **суть, и существуют** (ἔστι καὶ ὑπάρχει)»; ТИ XXXVII (42), PG 91, 1332C: «...вместе с воплотившимся и совершенно вочеловечившимся Богом Словом **есть и существует** (εἶναι τε καὶ ὑπάρχειν) взятое от нас и единосущное [нам] тело, соединенное с Ним по ипостаси».

¹⁰² ТФ I (1), 1036C: «Божество есть (οὐσα) единично, а осуществляется (ὑφίσταμένη) троично».

¹⁰³ ТИ V (10), 1108D: «...добродетель и ведение **есть и осуществляется** (ἔστι καὶ ὑφέστηκεν) соответственно логосам мыслительной силы»; ТИ (15), 1217AB: «все сущие неизменны по логосу, по которому они осуществлялись и **суть** (ὑφέστησάν τε καὶ εἰσι λόγον)».

¹⁰⁴ См. ТИ V (10), 1189D: «Части в целом, а целое в частях и **есть, и осуществлялись** (εἰσι καὶ ὑφέστηκασι)»; ТИ II (7), 1101A: «...скажут, что раз по смерти и разложении тела **есть и существует** душа (ἔστιν καὶ ὑφέστηκε), то возможно ей быть и существовать (εἶναι καὶ ὑφίστασθαι) и прежде тела». Ср. ТИ XXXVII (42), 1336C: «Легко говорить, о, таковые, что души существуют после тел (τὸ μεθ'ὑπάρχειν τῶν σωμάτων τὰς ψυχάς), и состоит в воле всякого; весьма же нелегко и сложно — подтвердить сказанное рассуждением (τὸ λόγῳ συστήσασθαι), и доказательство (ἀπόδειξις) сего никогда не было легким делом».

¹⁰⁵ Ср. различные пары, например, пара «возникать / быть» — ТИ XXXI (36), 1289C: «Пусть естество останется неизменным по логосу бытия, соответственно которо-

связку использовал Прокл, у которого ее составляющие практически синонимичны¹⁰⁶.

ПРИЛОЖЕНИЕ

Υφίστημι и ὑλάρχω до Максима Исповедника

Оба глагола имеют долгую историю в греческом языке, а начиная с определенного времени используются также как термины философии и богословия¹⁰⁷. Здесь мы коснемся отдельных моментов этой истории, не претендуя на полноту, а в отдельных случаях (как, например, применительно к стоикам) даже на неоспоримость нашей интерпретации.

Исходно (VIII в. до н. э.) глагол ὑλάρχω имел значение «начинать»¹⁰⁸. У Пиндара (522 / 518 – 448 / 438 гг. до н. э.) отмечено значение «появляться»¹⁰⁹. Платон еще не употребляет ὑλάρχω в техническом смысле. То же можно сказать об Аристотеле, хотя, к примеру, он начинает различать καθ' αὐτὰ и κατὰ συμβεβηκὸς ὑλάρχοντα¹¹⁰.

Согласно Глюкеру, со времени Платона οὐσία получила возможность обозначать не бытие чего-либо, но τὸ τί ἦν εἶναι в аристотелевском смысле, поэтому делом времени было появление другого глагола бытия, который

му возникло и существует (καθ' ὃν γεγένηται καὶ ἔστι); пара «пребывать / осуществляться» — ТИ V (10), 1189D: «В частных — пребывание и осуществление (διαμονὴ καὶ ὑλόστασις) общего»; пара «быть / пребывать» — ТИ XXX (35), 1289A: «...приводя сущих из небытия и [давая им] осуществиться (ὑλοστήσασθαι), даруя им силу к бытию и пребыванию (τὸ εἶναι καὶ διαμένειν)».

¹⁰⁶ PROCLUS, *Theologia Platonica* 1, 115, 8: «Платон во многих местах называет богами демонов, которые по своей сущности **суть** (εἰσὶ) вторые после богов и **существуют** (ὑφεστήκασιν) возле них»; PROCLUS, *In Alcibiadem* I, 76, 20: «...все демоны **существуют** (ὑφεστήκασι) на уровне душ и **суть** (εἰσὶ) вторые после божественных душ».

¹⁰⁷ См. специальный сб. исследований, в котором, однако, нет работы, посвященной Максиму Исповеднику: *HYPARXIS e HYPOSTASIS nel Neoplatonismo* (выше, примеч. 10).

¹⁰⁸ ГОМЕР, *Одиссея* XXIV, 286: «Он отплатил бы тебе, воздавая благами дарами и знатным гостеприимством, ведь так положено тому, кто начинает [этот обряд], τῷ κέν σ' εὖ δῶροισιν ἀμειψάμενος ἀπέπεμψε / καὶ ξενίη ἀγαθῇ· ἡ γὰρ θέμις, ὅς τις ὑλάρξῃ. Здесь ὑλάρξῃ обозначает действие того, кто первый начинает действие в ритуале обмена дарами (ξενία).

¹⁰⁹ PINDARUS, *Pythia* IV, 205: «...появилось стадо красных фракийских быков», φοίνισσα δὲ Θρηϊκίων ἀγέλα ταύρων ὑλάρχεν.

¹¹⁰ ARISTOTELES, *Anal. Post.* I, 6, 74b 6 sqq.; *Phys.* I, 3, 186b 18 sqq., *Metaph.* III, 30, 1025a 14 sqq. Впоследствии это различие перейдет к Плотину: *Enn.* II, 4, 7, 15-20, однако тот заменяет ὑλάρχω на εἰμί.

отличил бы существование от сущности. Как полноправные философские термины ὑλάρχω и его производные впервые выдвигаются только в период поздней античности — в текстах стоиков и средних платоников — и под влиянием неоплатонизма начинают вытеснять εἶμι, заменяя его в качестве глагола существования¹¹¹.

Ὑларξис в Септуагинте. Ὑларξис встречается в поздних книгах Септуагинты (III в. до н. э. – 132 г. до н. э.), т. е. в греческом языке эллинистического периода. При этом ὑларξис означает «имущество», «имение (владение)», «богатство»¹¹². Существительное также имеет значение «сущее», а точнее «живое существо»¹¹³. Там же формула οὐχ ὑλάρξει означает прекращение или отсутствие существования¹¹⁴.

Ὑларξис у Филона Александрийского. Достаточно рано ὑларξис начинает использоваться в эпистемологическом контексте: Аристотель проводит различие между знанием о существовании чего-то (ὅτι ἔστι) и знанием того, что это такое (τί ἐστι)¹¹⁵. Позже схожее различие применительно к Богу использует Филон Александрийский, который около полутора десятка раз использует существительное ὑларξис и почти всегда в контексте рассуждений о богопознании¹¹⁶, обозначая через ὑларξис данность существования Бога познающему субъекту¹¹⁷. Доступность факта существования Бога противопоставляется Филоном непознаваемости сущности Бога. Филон подчеркивает, что сущность Божия непостижима, постижимы лишь его силы, являемые в управлении миром. Они обнаруживают факт Его существования и наличие Его промысла в мире:

¹¹¹ См. GLUCKER J., "The Origin of ὑλάρχω and ὑларξис as Philosophical Terms", *HYPARXIS e HYPOSTASIS nel Neoplatonismo*, p. 1-23.

¹¹² 1 Езд 10:8: «Все его имущество (ὑларξис) будет конфисковано»; 1 Макк 12:23: «и наша собственность (ὑларξис) — ваша»; Притч 13:11: «богатство (ὑларξис) того истощается»; Притч 18:11: «собственность (ὑларξис) богача»; 2 Пар 35:7: «из имущества (ὑλάρξεως) царя»; Дан 11:13: «с великой силой и большим богатством (ἐν ὑλάρξει)»; Иф 16:21: «Юдифь удалилась в Ветилую, где оставалась в имении (ἐπι τῆς ὑλάρξεως) своем».

¹¹³ Иер 9:9: «не слышно голоса сущего (φωνῆν ὑλάρξεως)».

¹¹⁴ Пс 102:16: «пройдет над ним ветер — и не станет (οὐχ ὑλάρξει) его»; Зах 8:10: «не будет воздаяния человеку в награду и воздаяния скотам не будет (οὐχ ὑλάρξει)»; Иер 27:20: «будут искать неправды Израилевой, и не будет её (οὐχ ὑλάρξει)».

¹¹⁵ ARISTOTELES, *Anal. Post.* II, 1, 89b 24-35.

¹¹⁶ Vide: PÉPIN J., p. 68 [59-78].

¹¹⁷ PHILO, *Quod Deus sit immutabilis* 62, 4: «ὁ δ' ἄρα οὐδὲ τῷ νῶ καταληπτός ἐστι κατὰ τὸ εἶναι μόνον. ὑларξис γὰρ ἔσθ' ἦν καταλαμβάνομεν αὐτοῦ, τῶν δὲ γε χωρὶς ὑλάρξεως οὐδέν. Cf. IDEM., *De opif. mundi* 61, 170.

«[Бог] не говорит: “Видите Меня” (Втор 32:39), — ибо невозможно, чтобы Бог по бытию (κατὰ τὸ εἶναι) был вполне постигнут становлением, но говорит: “Видите, что Я есть”, — то есть узрейте Мое существование (ὑπαρξιν). Ибо для человеческого рассудка (λογισμῶ) вполне достаточно продвинуться до понимания того, что Причина всяческих есть и существует (ἔστι καὶ ὑπάρχει); направлять же свои изыскания дальше и исследовать [в Боге] сущность и качество (οὐσίας ἢ ποιότητος) — это глупость... Он недоступен именно для понимания через прямое и непосредственное приближение (ἐκ τῆς ἀντικρὺς καὶ κατ’ εὐθυωρίαν προσβολῆς), но [доступен] посредством сил, следующих за Ним и сопоствующих Ему; ибо они не сущность Его открывают, но из совершаемых Им [вещей] позволяют заключить о Его существовании (ὑπαρξιν)»¹¹⁸.

У Филона появляется и связка εἶναι καὶ ὑπάρχειν¹¹⁹, история которой будет долгой. У Филона эта формула не обязательно представляет собой гендиадис. Иногда создается впечатление, что это два разных термина:

«...вопреки безбожникам, одни из которых колеблются, сомневаясь в Его существовании (ὑπάρξεως), другие, более дерзкие, даже осмеливаются утверждать, что Его вообще нет (μηδ’ ὅλως εἶναι), а говорят о Нем только люди, желающие сокрыть истину мифическими выдумками»¹²⁰.

Отметим также, что Филон и Септуагинта — это греческий язык Александрии эпохи эллинизма.

ὑπάρχω и ὑφίστημι в рассуждениях стоиков о времени. Глагол ὑπάρχειν использовался применительно к философским рассуждениям о времени. У Хрисиппа (ок. 278 – ок. 205 гг. до н. э.) ὑπάρχειν — это реальное, экстра-ментальное бытие: таковы настоящее время и сказывания,

¹¹⁸ PHILO, *De posteritate Caini* 168. Cf. IDEM., *De virtutibus* 216: καὶ οὐ πρότερον ἀνῆκεν ἢ τρανοτέρως λαβεῖν φαντασίας, οὐχὶ τῆς οὐσίας — τοῦτο γὰρ ἀμήχανον —, ἀλλὰ τῆς ὑπάρξεως αὐτοῦ καὶ προνοίας; *Ibid.* 215, 2 – 216, 1: «[Авраам] с неустанным рвением шел к исследованию Единого (ἐπὶ τὴν τοῦ ἐνὸς ζήτησιν). И он не останавливался, прежде чем составил яснейшее представление — не о сущности (οὐσίας), ибо сие недоступно, — но о Его существовании и промысле (ὑπάρξεως καὶ προνοίας)».

¹¹⁹ IDEM., *De officio mundi* 170, 5: ἔστι τὸ θεῖον καὶ ὑπάρχει; 172, 3: ἔστι καὶ ὑπάρχει θεός; IDEM., *De posteritate Caini*: ἔστι τε καὶ ὑπάρχει τὸ τῶν ὄλων αἴτιον.

¹²⁰ IDEM., *De officio mundi* 170, 5-171, 1: διὰ τοὺς ἀθέους, ὧν οἱ μὲν ἐνεδοίασαν ἐλαφροτέρισαντες περὶ τῆς ὑπάρξεως αὐτοῦ, οἱ δὲ τολμηρότεροι καὶ κατεθρασύναντο φάμενοι μηδ’ ὄλως εἶναι, λέγεσθαι δ’ αὐτὸ μόνον πρὸς ἀνθρώπων πλάσμασι μυθικοῖς ἐπισκιάσαντων τὴν ἀλήθειαν.

имеющие реальный денотат (τὰ συμβεβηκότα в стоическом, а не аристотелевском смысле). Напротив, прошедшее и будущее время, а также сказывания, не имеющие денотата в актуальном бытии, но данные в мысленном представлении, описываются не глаголом ὑπάρχειν, но ὑφεστάναι:

«По его словам, **существует** (ὑπάρχειν) только настоящее, тогда как прошедшее и будущее лишь **даны** (ὑφεστάναι), но никогда, как он говорит, не **существуют** (ὑπάρχειν), — подобно тому, как говорят, что сказывания **существуют** (ὑπάρχειν) только [когда имеются соответствующие] обстоятельства; например, «прохаживаться» **существует** (ὑπάρχει) для меня, когда я прохаживаюсь, но не **существует** (ὑπάρχει), когда я возлежу или сию»¹²¹.

Сходное словоупотребление с отсылкой к стоикам встречаем позже у Прокла (412–485):

«Стоики понимали время как чисто мыслимое, лишённое силы и почти тождественное не сущему (μὴ ὄντος), ибо время у них — одно из бестелесных, к которым они относятся пренебрежительно как к бессильным, не сущим (οὐκ ὄντα) и **имеющимся** (ὑφιστάμενα) **только в мысли**»¹²².

Плутарх (ок. 45 – ок. 127) пишет, что «противоречит общим представлениям и мнение, согласно которому будущее и прошедшее — это время, а настоящее — нет; если только что или недавно прошедшее — имеются (ὑφεστάναι), то настоящий момент — это полное ничто»¹²³.

Ср. возможное смысловое различие глаголов у Плотина (204 / 5 – 270):

«...если некто скажет, что время не имеет **ни ипостаси, ни существования** (ὑποστάσει ἢ ὑπάρξει)»¹²⁴...

¹²¹ CHRYSIPPUS, SVF II, 509: Μόνον δ' ὑπάρχειν φησὶ τὸν ἐνεστῶτα, τὸν δὲ παρωχημένον καὶ τὸν μέλλοντα ὑφεστάναι μὲν, ὑπάρχειν δὲ οὐδαμῶς φησιν, ὡς καὶ κατηγορήματα ὑπάρχειν λέγεται μόνα τὰ συμβεβηκότα, οἷον τὸ περιπατεῖν ὑπάρχει μοι ὅτε περιπατῶ, ὅτε δὲ κατακέκλιμαι ἢ κάθημαι οὐχ ὑπάρχει.

¹²² PROCLUS, *In Timaeum* III, 95, 10-14 (SVF II, 521) οἱ μὲν κατ' ἐπίνοιαν ψιλὴν αὐτὸν συνιστάντες ἀμενηνὸν καὶ ἐγγιστα τοῦ μὴ ὄντος· ἐν γὰρ ἧν τῶν παρ' αὐτοῖς ἀσωμάτων ὁ χρόνος, ἃ δὴ καταλεφρόνηται παρ' αὐτοῖς ὡς ἀδρανῆ καὶ οὐκ ὄντα καὶ ἐν ἐπίνοιας ὑφιστάμενα ψιλαῖς.

¹²³ PLUTARCHUS, *De comm. not.* 1081c: παρὰ τὴν ἐννοιάν ἐστι χρόνον εἶναι μέλλοντα καὶ παρωχημένον, ἐνεστῶτα δὲ μὴ εἶναι χρόνον, ἀλλὰ τὸ μὲν ἄρτι καὶ τὸ πρόην ὑφεστάναι, τὸ δὲ νῦν ὅλως μηδὲν εἶναι.

¹²⁴ PLOTINUS, *Enneades* III, 7, 13, 49-52: Εἰ δὲ τις ἐν οὐχ ὑποστάσει ἢ ἐν οὐχ ὑπάρξει τὸν χρόνον λέγοι...

У Плотина время «для нас» представляет объективную реальность, а для Мировой Души — это процесс ее психической жизни. Таким образом, *ὕποστασις* времени, как реального движения, — это Мировая Душа.

Ὑπάρχω и ὑφίστημι у Секста Эмпирика (2-я пол. II в.). Ряд *ὑπαρξίς* и *ἀνυπαρξία* встречается у Секста¹²⁵. Вслед за стоиками Секст полагает *ὑπαρξίς* свойством реальных, существующих в действительности обстоятельств, а не мыслей или идей. В стоическом смысле используется Секстом и существительное *ἀνυπαρξία*. В одном месте он использует *ὑπαρξίς* как синоним *ὕποστασις*¹²⁶. Согласно Дёрри, термин *ὕποστασις* приобрел философский смысл у стоиков, но развился в самостоятельный термин только у неоплатоников¹²⁷. Секст Эмпирик использует *ὕποστασις*, говоря об основе истины¹²⁸, существовании доказательства¹²⁹, сущности причины¹³⁰, существовании тела¹³¹, движения¹³², блага, зла и безразличного¹³³, о существовании и существе чувственного¹³⁴, о бытии исчисляемого¹³⁵, существе че-

¹²⁵ SEXTUS EMPIRICUS, *Pyrr. hyp.* 2, 14; *Adv. math.* VIII, 453; VII, 334a.

¹²⁶ SEXTUS EMPIRICUS, *Adv. math.* XI, 19.

¹²⁷ Эти примеры раннего употребления *ὕπαρχω* и *ὑφίστημι* взяты нами из работы: RUTTEN Christian, “ΥΠΑΡΞΙΣ et ΥΠΟΣΤΑΣΙΣ chez Plotin”, *HYPARXIS e HYPOSTASIS nel Neoplatonismo*, p. 25-32.

¹²⁸ SEXTUS EMPIRICUS, *Pyrrh. hyp.* II, 84, 5-14: «Из рассуждений некоторые более общи и мы посягаем ими на само основание истины (*ὕποστασιν τοῦ ἀληθοῦς*)... Подобно тому, как с падением основания стены падает вместе и все, расположенное наверху, точно также стоит опрокинуть основание истины (*τῆ τοῦ ἀληθοῦς ὑποστάσει*), как исключаются и отдельные измышления догматиков».

¹²⁹ *Ibid.* II, 185, 6 – 186, 1: «Если [приведенные для доказательства рассуждения] являются доказывающими, то они сами вводят существование доказательства (*ὕποστασιν τῆς ἀποδείξεως*) путем поворота рассуждения».

¹³⁰ *Ibid.* III, 13, 7 – 14, 1: «Догматики делают её [причины] сущность (*ὕποστασιν αὐτοῦ*) непостижимой вследствие разногласия о ней».

¹³¹ *Ibid.* III, 56, 5: «...я рассуждал о существовании тела (*ὕποστάσεως τοῦ σώματος*)».

¹³² *Ibid.* III, 81, 6: «...те, кто утверждают существование движения (*ὕποστασιν τῆς κινήσεως*)».

¹³³ *Ibid.* III, 278, 1-5: «Если существование (*ὕποστασις*) блага, зла и безразличного не общепризнано, то жизненное искусство, пожалуй, даже не существует (*ἀνυπόστατός ἐστιν*), а если и признать его предположительно существующим (*ὑφεστάναι*), то он не приносит владеющим им никакой пользы».

¹³⁴ *Ibid.*, *Adv. math.* VIII, 185, 4 – 187, 4: «Стоики и перипатетики... говорили, что некоторые из чувственных предметов действительно существуют, а некоторые не существуют (*ὑπάρχειν*), так как чувственное восприятие относительно их обманывается... Прежде всего, надо согласиться с существованием чувственного (*ὕποστασιν*)... Белый цвет не может быть воспринят безошибочно, если нет согласия относительно существа чувственных предметов (*ὕποστάσεως*), поскольку и она

ловека¹³⁶. При этом для Секста ὑπάρχειν и ὑπόστασιν применительно к чувственному бытию являются синонимами:

«Стоики и перипатетики... говорили, что некоторые из чувственных предметов истинно существуют (ὑλοκεῖσθαι), а некоторые не существуют (ὑπάρχειν), так как ощущение относительно них обманывается... Прежде всего надо согласиться с существованием (ὑπόστασιν) чувственного и прочно его установить... Белый цвет не может быть воспринят безошибочно, если нет согласия относительно **существа** (ὑλοστάσεως) чувственных предметов, поскольку и он **существует** (ὑπάρχειν) как чувственное».

Но также широко Секст применяет и ὑλαρξίς. Например, он пишет о существовании экстраментальных объектов:

«Пусть говорящие так ответят нам, как они теперь понимают восприятие (τὸ καταλαμβάνειν): как простое мышление (νοεῖν) без того, чтобы утверждать что-нибудь о **существовании** (ὑπάρξεως) тех вещей, о которых мы рассуждаем, или как установление (τιθέναι) наряду с мышлением также и **существования** (ὑλαρξίς) того, о чем мы говорим? Если они говорят в своем рассуждении, что воспринимать — значит соглашаться с постигающим представлением (καταληπτικῆ φαντασίᾳ), причем постигающее представление происходит от **существующего** (ὑπάρχοντος) и отпечталось, и отчеканилось соответственно этому **существующему** (κατ' αὐτὸ τὸ ὑπάρχον), а от **несуществующего** (μὴ ὑπάρχοντος) оно не могло бы произойти, то они сами не захотят, вероятно, согласиться с невозможностью исследовать то, чего они не восприняли таким образом»¹³⁷.

Кроме того, Секст говорит о ὑλαρξίς души¹³⁸, причины¹³⁹, тела¹⁴⁰,

принадлежит к чувственному (τῶν αἰσθητῶν ὑπάρχειν)». Ср. *Ibid.* VIII, 214, 2: «...о существовании чувственного», περὶ τῆς τῶν αἰσθητῶν ὑλοστάσεως.

¹³⁵ *Ibid.* X, 185, 4 – 187, 4: «Бытие (ὑπόστασις) исчисляемых вещей вводит некоторых людей в заблуждение».

¹³⁶ *Ibid.* X, 338, 5 – 339, 1: «...мы исследовали вопрос о существе (ὑλοστάσεως) человека, установив, что человек не есть ни тело, ни душа, ни составное из них».

¹³⁷ SEXTUS EMPIRICUS, *Pyrr. hyp.* II, 4, 1 – 5, 1. Cf. *Ibid.* I, 134: «...существование внеположных вещей», τὴν τῶν ἐκτός ὑλοκεμένων ὑλαρξίς.

¹³⁸ *Ibid.* II, 32, 7-8: «Те, кто согласен между собой в существовании (ὑπάρξεως) души». См. RUTTEN, *Ch.*, p. 26.

¹³⁹ *Ibid.* III, 23, 3 – 24, 2: «Одни говорят, что существует какая-нибудь причина чего-нибудь, другие — что не существует, а третьи воздержались... Мы спрашиваем о существовании причины (ὑπάρξεως)...» Здесь ὑπάρχειν — это синоним εἶναι.

движения¹⁴¹, мыслимого¹⁴², хорошего, дурного и безразличного¹⁴³, чувственного¹⁴⁴, богов¹⁴⁵, места¹⁴⁶, времени¹⁴⁷.

Ὑπόστασις и ὑπαρξις у Александра Афродисийского. Александр (кон. II – нач. III вв.) использует ὑπόστασις, когда говорит, что Аристотель недоумевал относительно онтологического статуса платоновских идей¹⁴⁸. Сам Александр приводит рассуждения Аристотеля (*Мет.* III, 5, 1001b 26 – 1002a 28) относительно того, что геометрические объекты (точка, линия, плоскость) не являются сущностями:

«Ни одно из них [линии, плоскости] не может **существовать в реальности** (τῇ ὑποστάσει) отдельно от тела, как и тело [не может существовать] без них, хотя они могут существовать в мышлении и рассуждении (τῇ ἐπινοίᾳ καὶ τῷ λόγῳ)»¹⁴⁹.

¹⁴⁰ *Ibid.* III, 55, 3: «...о существовании тела», περὶ τῆς ὑπάρξεως τοῦ σώματος.

¹⁴¹ *Ibid.* III, 67, 1-2: τὴν ὑπαρξιν τῆς κινήσεως.

¹⁴² *Ibid.* III, 108, 5: περὶ τῆς ὑπάρξεως τῶν νοητῶν.

¹⁴³ *Ibid.* III, 168, 3-4: «...о существовании хороших, дурных и безразличных вещей», περὶ τῆς ὑπάρξεως τῶν τε ἀγαθῶν καὶ κακῶν καὶ ἀδιαφόρων.

¹⁴⁴ SEXTUS EMPERICUS, *Adv. math.* VIII, 183, 3-4: «...следует достигнуть соглашения относительно бытия (ὑπαρξιν) чувственного и чтобы оно было признано всеми физиками».

¹⁴⁵ *Ibid.* IX, 111, 1-3: «Стоики и сочувствующие им пытаются обосновать существование (ὑπαρξιν) богов исходя из движения космоса».

¹⁴⁶ *Ibid.* X, 12, 6 – 13, 3: «Догматические философы обычно рассказывают [это], для обоснования существования места (πρὸς τὸ καταστήσει τὴν ὑπαρξιν τοῦ τόλου)... Но желание прийти к выводу о существовании (ὑπαρξιν) места на основании частей места есть совершенное ребячество».

¹⁴⁷ *Ibid.* X, 188, 3: «Нелепо говорить, что с исчезновением мира не остается (μὴ εἶναι) времени... Таковы апории, касающиеся существования (ὑπαρξις) времени и вытекающие из его понятия... Если время существует (ἔστι)... Следовательно, время не существует (οὐκ ἔστι)... Существовая же в настоящем (ἐν τῷ παρόντι ὑπάρχων), прошедшее и будущее (παρωχημένος καὶ ὁ μέλλον) окажутся в настоящем времени (ἐν τῷ ἐνεστώτι γενήσεται χρόνος)... Значит, времени вообще не будет (οὐδ' ὅλως ἔστιν)... То, что состоит из несуществующих вещей, не существует само (τὸ τε μὴν ἐξ ἀνυπαρκτῶν συνεστῶς ἀνυπαρκτῶν ἔσται). О времени же считают, что оно состоит (συνεστάναι) из несуществующих (ἀνυπαρκτῶν) [моментов], поскольку прошедшего уже нет, а будущего еще нет (τοῦ παρωχημένου μηκέτ' ὄντος καὶ τοῦ μέλλοντος μήπω ὄντος). Следовательно время не существует (ἀνυπαρκτος ἔστιν)». Как видно, говоря о существовании времени, Секст свободно перемежает дериваты от ὑπαρξιν и εἶναι.

¹⁴⁸ ALEXANDER, *In Met.* 196, 34 – 197, 3: «Аристотель говорит, что из учения об идеях следует множество несуразиц, он недоумевает относительно того, каково их бытие (ὑπόστασις) — сущность (οὐσία) оно или нет, и каков вид причастности».

¹⁴⁹ *Ibid.* 229, 31 – 230, 1.

«Если точка, линия и плоскость суть сущие и сущности (ὄντα καὶ οὐσίαι), ясно что их **бытие (ὕποστασις)** тоже находится в телах, а если в телах, то в этих [чувственных] телах. Но ни одно из них в телах не присутствует... И если бы они были сущими и сущностями, они находились бы в чувственных телах, ведь только те существуют реально (ἐν ὑποστάσει), но поскольку они [в телах] не находятся, они не могут быть и сущностями. Аристотель также доказывает, что они не реальны из того, что они суть атрибуты (λάθη) и измерения тел (διαρέσεις)»¹⁵⁰.

Александр говорит об общих атрибутах: «бытие общего — не само по себе, но как у приводящего»¹⁵¹. Однако Александр широко прибегает и к термину ὑπαρξις. Так, он пишет о ὑπαρξις акциденций¹⁵², чувственных вещей¹⁵³, здоровья¹⁵⁴.

ὑπόστασις у Плотина. Плотин использует ὑπόστασις 121 раз, а ὑπαρξις лишь однажды¹⁵⁵. Плотин оперирует термином ὑπόστασις, говоря о существовании мудрости, которая находится в οὐσία, то есть в умопостижаемом¹⁵⁶, о существовании материи¹⁵⁷, об ипостаси Любви¹⁵⁸, о существо-

¹⁵⁰ *Ibid.* 230, 16-28.

¹⁵¹ *Ibid.* 234, 33-34: οὐ γὰρ καθ' αὐτὴν ἢ τῶν κοινῶν ὑπόστασις, ἀλλὰ κατὰ συμβεβηκός.

¹⁵² *Ibid.* 285, 16: «То, что сказывается в категории сущности (οὐσία), не может принадлежать или не принадлежать (ὑπάρχειν καὶ μὴ ὑπάρχειν) тому [о чем оно сказывается], поскольку, пока имеется вещь, необходимо [сказываемому] принадлежать (ὑπάρχει) ей и быть от нее неотделимым. Ведь даже если применительно к существованию (ὑπαρξίν) акциденций кто-либо возразит, что когда относящиеся к акциденциям утверждение истинно, они принадлежат (ὑπαρχόντων) вещи не по необходимости, никто не сможет выдвинуть подобное возражение применительно к тому, что находится в категории сущности».

¹⁵³ *Ibid.* IV, 322, 21-24: «Но если сущность всех сущих (οὐσία τῶν ὄντων ἀπάντων) относительна, и если их существование (ὑπαρξις) есть следствие мнений мянших, представлений и чувственных ощущений, тогда нет ничего ни для кого (ἔστι τί τι), пока некто не станет мнить, что это существует (εἶναι), и ничего не будет (ἔσται), пока некто сначала не станет относительно него мнить».

¹⁵⁴ *Ibid.* V, 371, 32-33: τὴν τῆς ὑγιείας ὑπαρξίν.

¹⁵⁵ Ср. PLOTINUS, *Enneades* III, 7, 13, 49-52: «А если некто скажет, что время не имеет ни ипостаси, ни существования (ἐν οὐχ ὑποστάσει ἢ ἐν οὐχ ὑπαρξει), то очевидно придется заключить, что он лжет, когда говорит “было” (ἦν) или “будет” (ἔσται). Ведь “будет” (ἔσται) и “было” (ἦν) окажется тем же, в чем, по его словам, он сам будет (ἔσεσθαι)».

¹⁵⁶ *Ibid.* I, 4, 9, 18-19: «...мудрость существует в некоей сущности, а лучше — в сущности как таковой», ἢ τῆς σοφίας ὑπόστασις ἐν οὐσίᾳ τινί, μᾶλλον δὲ ἐν τῇ οὐσίᾳ.

вани и сущности света¹⁵⁹, о реальности бытия¹⁶⁰, о «как бы ипостаси» Блага¹⁶¹.

Ὑπόστασις и ὑπαρξις у Прокла. У Прокла ὑπόστασις встречается гораздо чаще, чем ὑπαρξις¹⁶². Как термин ὑπόστασις лишь изредка имеет специальное, техническое значение, как правило, соответствуя «сущности», «основанию» и пр. В некоторых контекстах ὑπαρξις играет роль технического термина.

Термин ὑπαρξις, как и ὑπόστασις, часто обозначает просто факт существования, модус существования. Так что, в большинстве случаев ὑπαρξις есть синоним не только ὑπόστασις, но даже οὐσία и εἶναι, означая факт существования той или иной природы.

Прокл использует ὑπαρξις и ὑπόστασις, противопоставляя актуальное и помысленное существование. Например, он говорит, что «начала обладают существованием не в мысли (κατ' ἐπίνοιαν τὴν ὑπόστασιν), но реально (καθ' ὑπαρξιν)»¹⁶³. Возможно, это пример того, что Прокл следует школьной традиции, восходящей к Хрисиппу.

Как часто отмечают, **метафизика неоплатонизма не является онтологией сущности.** У Прокла ὑπαρξις охватывает гораздо большую область, чем бытие или сущее в строгом платоновском и аристотелевском смысле. В самом деле, сущность и истинное бытие занимают лишь один уровень вселенной неоплатонизма — уровень умопостигаемого.

а) В мире становления вещи не обладают истинной и самоидентифицируемой сущностью, постоянной и вечной. Существование чувственных вещей протекает в постоянном становлении, тем не менее, они *существу-*

¹⁵⁷ *Ibid.* I, 8, 15, 2-3: «Если же кто-нибудь скажет, что материя не есть, ему должна быть показана из наших рассуждений о материи, необходимость ее **существования** (ὕποστασεως)».

¹⁵⁸ *Ibid.* III, 5, 7, 8-9: «[Скудость] родила ипостась (ὕποστασιν) Любви из формы и неопределенности».

¹⁵⁹ *Ibid.* IV, 5, 6, 5: «...у света бытие имеется (ὕποστασιν εἶναι) благодаря воздуху, будучи его претерпеванием (πάθημα)»; IV, 5, 7, 43-44: «Следует полагать свет полностью бестелесным, даже если он связан с телом... Его **сущность** состоит (ἔστιν ὑπόστασις) в действии».

¹⁶⁰ *Ibid.* V, 5, 3, 23-24: «...в реальности бытия», εἰς ὑπόστασιν οὐσίας.

¹⁶¹ *Ibid.* VI, 8, 7, 47: «Его [Блага] как бы существование (οἶον ὑπόστασις) есть его как бы действие (ибо первое — не одно, а второе — другое, если даже для Ума это не так)».

¹⁶² STEEL, Carlos, “Ὑπαρξις chez Proclus”, *HYPARXIS e HYPOSTASIS nel Neoplatonismo*, p. 79-100.

¹⁶³ PROCLUS, *In Parm.* 1054, 27-28: αἱ γὰρ ἀρχαὶ κατ' ἐπίνοιαν τὴν ὑπόστασιν οὐκ ἔχουσιν, ἀλλὰ καθ' ὑπαρξιν.

ют и не являются лишь кажимостями и отражениями. Они обладают реальной ὑπαρξις.

б) Онтологически уровень души является промежуточным между сущим и становлением¹⁶⁴.

в) Божественное бытие — Единое и генады — находится выше сущего.

г) Материя располагается даже ниже становления, но, однако, тоже некоторым образом существует. Хотя материя не является ни сущностью, ни становлением, но чистой потенциальностью, она не есть полное ничто: она вносит весомый вклад в устроение чувственного мира и берет свое существование от Первого начала. Таким образом, у Прокла существование и сущность не тождественны:

«...всякое существование (ὑπαρξις) есть или сущность (οὐσία) или становление (γένεσις), или **не сущность** и не становление, или то, что прежде сущности и становления, или после сущности и становления»¹⁶⁵.

Прокл утверждает, что «не сущее может обладать существованием (τὸ μὲν μὴ ὄν δυνατόν ὑπαρξίην ἔχειν) — и это Единое:

«Если единое может быть непричастным бытию, то бытие не может быть непричастным единому. Ибо не сущее может существовать: таково единое. Но то, что вообще не является единым, бессильно быть, если вовсе лишено единства»¹⁶⁶.

Если говорят, что Единое «не есть», это не означает приравнивания его к ничто, не означает, что у него нет ὑπαρξις. О небытии говорится во многих смыслах: становление «не есть», движение «не есть», само божественное «не есть»¹⁶⁷. При этом они не лишены существования (ὑπαρξις), как если бы обладали только мысленным бытием или были фикциями:

«Таким образом, абсурдно утверждать, что Единое тождественно тому, что совершенно не существует. Ведь то, что совершенно не есть, есть «ничто» и к нему нельзя приложить даже предикат «ничто», которому противоположно “ничто”»¹⁶⁸.

¹⁶⁴ *Ibid.* 644, 11: μεσότητες τῶν οὐσιῶν καὶ τῶν γενέσεων.

¹⁶⁵ *Ibid.* 645, 2-8. Ту же схему Прокл повторяет в *Ibid.* 1066, 5-16, и в *in Tim.* I, 256, 1-13 (но без термина ὑπαρξις).

¹⁶⁶ PROCLUS, *In Parm.* 1094, 6-11 (текст исправлен К. Стелом по латинскому переводу Мёрбеке). В издании: Τὸ μὲν γὰρ ἐν μὴ μετέχειν τοῦ εἶναι δυνατόν, τὸ δὲ εἶναι μὴ μετέχειν τοῦ ἐνός ἀδύνατον· καὶ γὰρ τὸ μὲν μὴ ὄν δυνατόν ὑπερέχειν τοιοῦτον γὰρ τὸ ἐν· τὸ γὰρ μηδὲ ἐν ἀμήχανον εἶναι πῶς ἐστερημένον πάντη τοῦ ἐνός.

¹⁶⁷ PROCLUS, *In Parm.* (trad. Guillaume de MOERBEKE), VII, 503, 39-40 (C. STEEL).

¹⁶⁸ *Ibid.* VII, 504, 70-75: “Ridiculum ergo dicere quod nullatenus enti idem erit le unum. Nam nullatenus quidem ens nichil est; neque enim le ‘aliquid’ ferre super ipsum

Хотя нельзя сказать, что «Единое есть», можно сказать, что «Единое существует». У Прокла Единое производит все «самим своим существованием», тогда как Ум производит «всё самим своим бытием». Возможно, схожее терминологическое различие между εἶναι и ὑπαρξίς (а значит, зависимость от Прокла) демонстрирует текст пс.-Дионисия Ареопагита:

«[Рассмотрим] именование, которое богословы выделяют для сверхбожественной божественности (τῆ ὑπερθέῳ θεότητι), называя богочначальное **существование** (θεαρχικὴν ὑπαρξίην) Благостью... Для Блага, как для сущностного (οὐσιώδες) Блага, быть (εἶναι) — означает распространять благодать во все сущее. Ибо как солнце в нашем мире, не рассуждая (λογιζόμενος), не выбирая (προαρούμενος), но посредством **самого [своего] бытия** (αὐτῷ τῷ εἶναι) освещает все, что по собственному логосу способно быть причастным его свету, так и превосходящее солнце Благо, как запредельный архетип (ἀρχέτυπον), пребывающий выше своего неясного образа (εἰκόνα), самим [**своим**] **существованием** (αὐτῇ τῇ ὑπαρξει) сообщает соразмерно (ἀναλόγως) всему сущему лучи всецелой Благости»¹⁶⁹.

В системе Прокла следующей ступенью после Единого (превышающего сущее) был Ум (истинно сущее). У пс.-Дионисия (и в этом он следует Платону) образом предсущей и сверхсущей божественной Благости является Солнце¹⁷⁰. Таким образом Единое и Ум сводятся у него в одну реальность, именуемую Богом.

Выражение καθ' ὑπαρξίην у Прокла. В причине вещь существует лучшим образом, в следствии — худшим, но она может существовать и актуально в своем собственном чине (ὅ ἐστιν). Этот принцип сформулирован Проклом:

«Все, что каким-то образом существует (ὕφεστος), существует или сообразно причине в виде начала (κατ' αἰτίαν ἔστιν ἀρχοειδῶς), или сообразно наличному бытию (καθ' ὑπαρξίην), или сообразно причастности в виде образа (κατὰ μέθεξιν εἰκονικῶς).

В самом деле, или в производящем усматривается производимое, как предсуществующее (προὑλάρχον) в причине, поскольку всякая причина предвосхищает в самой себе причиненное ею, будучи первично тем, чем то является вторично; или в

possibile, cui opponitur le nichil. Le unum autem neque (*male pro οὐδέν*) dicere impossibile; negation enim cum omnibus et unius est le neque unum, idest nichil”.

¹⁶⁹ DIONYSIUS AREOPAGITA, *De divinis nominibus* IV, 1 (143, 9 – 144, 5, 693B).

¹⁷⁰ Cf. *Ibid.* V, 8.

производимом усматривается производящее, поскольку производимое, будучи причастным (μετέχον) производящему, в самом себе обнаруживает вторично то, чем первично обладает производящее (ὁ τὸ παράγον ὑπάρχει πρῶτως); или каждое наблюдается в своем чине (τάξιν), а не в своей причине (τῷ αἰτίῳ) и не в ее результате (τῷ ἀποτελέσματι), ведь причина существует как лучшее, а результат как худшее; необходимо же так или иначе быть тем, чем оно является (ὅ ἐστίν), а каждое находится по своему наличному бытию (καθ' ὑπαρξιν) в своем чине»¹⁷¹.

С одной стороны, исхождение никогда не является полным разрывом, и между изшедшим и началом всегда остается точка, в которой они совпадают. Как формулирует Прокл: «поскольку производимое в некотором отношении тождественно производящему, оно остается в нем; поскольку же содержит иное, — исходит из него»¹⁷². Таким образом, все, что исходит как следствие из причины, исходно предсуществует в своем начале скрытым образом. Так что, всякая вещь лучшим образом существует в своей причине.

С другой стороны, причина не содержит свои следствия актуально, она пред-содержит их неопределенным образом, в зародыше. Таким образом, следствие не только содержится в своей причине, но и отличается от нее, имеет собственное бытие (ὑπαρξις). Что касается собственного бытия вещи, то в системах платоников его статус остается под вопросом. Тот же Прокл считает, что «эйдос есть причина для ὑπαρξις»¹⁷³. Таким образом, подлинным бытием вещи является ее бытие в идее.

Позднее схоластики зададут вопрос: “Utrum res verius sint in Verbo quam in se ipsis?” (Существуют ли вещи более истинно в Слове чем в самих себе?)¹⁷⁴. Такие христианские платоники, как Августин и Иоанн Скотт отвечали на этот вопрос утвердительно. Фома Аквинский не столь категоричен и различает *veritas rei* и *veritas praedicationis*. Он полагает, что с точки зрения онтологии вещи имеют лучшее бытие в Боге, в Нем они суть само божественное бытие в его творческой причинности. Но с точки зрения «истины сказывания» человек именуется человеком «только поскольку он существует в своей собственной природе» (prout est in propria natura)¹⁷⁵.

¹⁷¹ PROCLUS, *Institutio theologica* 65.

¹⁷² *Ibid.* 30: ἢ μὲν ἄρα ταῦτόν τι πρὸς τὸ παράγον ἔχει, τὸ παραγόμενον μένει ἐν αὐτῷ: ἢ δὲ ἕτερον, πρῶσιον ἂν αὐτοῦ.

¹⁷³ PROCLUS, *in Remp.* I, 264, 2.

¹⁷⁴ THOMAS AQUINUS, *De veritate* q. 4, a. 6.

¹⁷⁵ Ср. также: THOMAS AQUINUS, *Summa Theologiae* I, q. 18, a. 4, ad. 3; и ср. также: *Quodlibet* II, 2, 1: “Dupliciter aliquid de aliquo praedicatur: uno modo essentialiter, alio modo per participationem. Lux praedicatur de corpore illuminato participative; sed si esset aliqua lux separata, praedicaretur de ea essentialiter”.

Впоследствии, в онтологии Максима Исповедника собственное бытие твари также будет едва различимо. Это позволит Иоанну Скотту, зависящему от Максима, не погрешая против буквы текста, существенно усилить составляющую платонизма.

Υφίστημι у Прокла. Производными от глагола υφίστημι у Прокла описывается акт, при котором более высокое бытие дает существование бытию, находящемуся под ним¹⁷⁶. При этом то, что дает существование, именуется τὸ ὑποστατικόν (= προυλάρχον), а то, что получает существование — τὸ ὑφιστάμενον. Единое дает существование (υφίστησι, ὑπόστασιν παρέχεται) всему последующему

Важно отметить, что к генадам и богам, которые располагаются выше сущего, Прокл также прилагает υφίστημι:

«Иногда [Платон] называет богами демонов, которые по своей сущности (κατ' οὐσίαν) вторые после богов и осуществились (υφεστήκασιν) подле них»¹⁷⁷.

«Каждая из генад есть единое и в первый черед осуществилась благодаря Единому (ἀπὸ τοῦ ἑνὸς υφεστήκεν)... Они осуществились (υφεστήκασιν) благодаря первой причине»¹⁷⁸.

Эти рассуждения позволяют говорить о типологическом сходстве между описанием генад у Прокла и описании божественных логосов у Максима Исповедника: и те, и другие «осуществляются», то есть получают некий превышающий модус существования, но речь не идет об обретении ими того вида бытия, которые имеется у умопостигаемого (собственно сущего) и чувственного.

¹⁷⁶ PROCLUS, *Institutio theologica* 18: «...все, способное ипостазировать что-либо (πᾶν τὸ ὑποστατικόν τις), превосходит ипостазлируемую природу (τῆς τοῦ ὑφιστάμενου φύσεως). Следовательно, предсуществующее (προυλάρχον) в самом давшем превосходит то, что дано»; *Ibid.* 26: «...единое ипостазирует (υφίστησι) последующее... Единое действительно ипостазирует (υφίστησιν)»; *Ibid.* 25: «...способность все ипостазировать (τῷ γὰρ πάντα υφιστάνειν), или все упорядочивать (κοσμεῖν), или приводить к совершенству (τελειοῦν), или скреплять (συνέχειν), или животворить (ζωοποιεῖν), или создавать (δημιουργεῖν)»; *Ibid.* 27: «...доставляет ему ипостась (ὑπόστασιν ἐκείνῳ παρέχεται)... оно ипостазирует (υφίστησιν) вторичное...»; cf. *Ibid.* 30 et 50; *Theologia Platonica* I, 58, 20; I, 101, 6-10; II, 40, 25-27 etc.

¹⁷⁷ PROCLUS, *Theologia Platonica* I, 115, 7-10.

¹⁷⁸ IDEM, *Theologia Platonica* III, 14, 17-19.

В. В. ПЕТРОВ

ТРАНСФОРМАЦИЯ АНТИЧНОЙ ОНТОЛОГИИ В «АРЕОПАГИТСКОМ КОРПУСЕ» И У МАКСИМА ИСПОВЕДНИКА

Чтение текстов автора «Ареопагитского корпуса» (нач. VI в.) и текстов Максима Исповедника (ок. 580–662) позволяет сделать вывод о существенной трансформации онтологических категорий классической метафизики, совершавшейся в их эпоху и во многом при их непосредственном участии. Ярким примером указанной трансформации является изменение онтологического статуса умопостигаемого и чувственного бытия, включая баланс между ними. В настоящей работе мы рассмотрим три примера этого изменения.

1. Чувственное как символ умопостигаемого. Важнейшее влияние на мысль Максима Исповедника оказало чтение «Ареопагитского корпуса» (далее — АК). В переоценке Максимом значимости умопостигаемого и чувственного относительно друг друга проявилось влияние метафизической системы, лежащей в основе литургического богословия *Церковной иерархии*. Сквозной темой этого сочинения Дионисия является противопоставление двух уровней реальности. Невидимая умопостигаемая реальность соответствует сфере истинного божественного бытия, тогда как чувственно данные вещи, доступные взору людей представляют собой отпечаток и образ умопостигаемого. При этом если умопостигаемое является единовидным, простым, свернутым бытием, то чувственное раздроблено и разнесено в пространстве и времени.

В целом очерченная картина близка к таковой в стандартном платонизме. Однако имеется и важное отличие. Античные платоники, как и следующие за ними платоники христианские (например, Ориген, Григорий Нисский) подчеркивают, что чувственная реальность не является истинным бытием в онтологическом и эпистемологическом смысле: она текуча и удерживается от распада лишь благодаря наличию умных существ или образцов; в познавательном плане она соотносится с «мнением», тогда как знанию и науке соответствует умопостигаемое бытие, как истинное, фиксированное и неизменное. Указанные авторы традиционно рассматривают

чувственное бытие как ущербное в эпистемологическом и онтологическом планах. В АК картина меняется. По прежнему только умопостигаемое бытие считается истинным, и совершенный ум должен восходить к созерцанию этого истинного бытия. Однако, чувственное бытие существенно повышает свой статус. Чувственные объекты, явленные воспринимающему субъекту, в *Церковной иерархии* считаются видимыми «символами» невидимой умопостигаемой реальности. При этом такие символы не являются просто условными знаками, внешним образом отсылающими к некоей высшей реальности, но *сущностно* причастны к этой реальности, так что в момент священнодействия это высшее бытие реально присутствует в символе. «Символы» не только указывают на высшую реальность, но она присутствует в них. Они суть «отпрыски и оттиски божественных черт, явленные образы неизреченных и сверхъестественных зрелищ»¹.

Ангелы не нуждаются в символах: обладая простой и умной природой, они способны постигать умопостигаемую реальность непосредственно в нерасчлененных интуициях. Напротив, человек представляет собой сложное существо, состоящее из ума, души и тела. В пределе его ум также способен подняться до умных интуиций, но, как правило, душе нужна опора на чувственные образы. Поэтому еще не достигшие совершенства люди узревают таинства «только через приросшие к ним чувственные символы»². Сами чувственные восприятия уважительно названы «эхом Премудрости»³. Таким образом, статус чувственного, как символа, в АК существенно выше, чем в традиционном платонизме.

Интересно, что начало переоценки статуса чувственного впервые обнаруживается у неоплатоника Ямвлиха. Ямвлих впервые занялся разработкой теоретических основ языческого религиозного обряда, и таким образом «священное искусство» (*ιερατικὴ τέχνη*), т. е. теургия, обогатилось неоплатоническими представлениями о том, что в процессе священнодействия происходит актуализация мировой «симпатии» — взаимосвязи высшего и низшего бытия. После Ямвлиха о теургических таинствах и священнодействиях рассуждал Прокл. Его сочинение *О жертвоприношении и магии* представляет собой своего рода языческий эквивалент *Церковной иерархии* Дионисия. В сохранившемся фрагменте Прокл так говорит о всеобщей симпатии, приводящей к взаимоотражению небесного и земного:

¹ DIONYSIUS AREOPAGITA, *Ep.* 9, 2, 12-13 (1108C): τῶν θεῶν ὄντα χαρακτήρων ἔκγονα καὶ ἀποτυπώματα καὶ εἰκόνας ἐμφανεῖς τῶν ἀπορρήτων καὶ ὑπερφύων θεαμάτων.

² IDEM., *Ep.* 9, 1, 4-18 (1104B): θεώμεθα γὰρ μόνον αὐτὰ [μυστήρια] διὰ τῶν προσπεφυκότων αὐτοῖς αἰσθητῶν συμβόλων.

³ IDEM., *DN* 7, 2 (195, 16-17, PG 3, 868C): τῆς σοφίας ἀπλήρημα. Даже в материн есть отзвуки (ἀπληρήματα) разумного благолепия (νοεῖας εὐπρεπείας), поскольку она получила бытие от истинной Красоты, см. IDEM., *CH* 2, 4 (15, 1-7, PG 3, 144B).

Как охваченные любовью (ἐρωτικοί), продвигаясь по пути от чувственных красот, доходят до самого единственного начала всех умопостигаемых красот⁴, так и священнодействующие (ἱερατικοί) — от имеющейся во всем явленном (φαίνομένοις) симпатии друг к другу и к невидимым силам, постигая все во всем, составили священную науку (ἐπιστήμην ἱερατικὴν), удивившись узреванию последнего в первом и первейшего в последнем, земного — на небе причинным и небесным образом (κατ' αἰτίαν καὶ οὐρανίως), а небесного — на земле земным образом... На земле земным образом узреваются солнца и луны, а на небе небесным образом — и все растения, и все камни, и живые существа, живущие там мыслительно.

Это хорошо знали древние мудрецы, подводящие нечто к одному из небесных, а нечто к другому, привлекавшие божественные силы в область смертного, и притягивавшие [их] через подобие. Ибо достаточное подобие связывает сущее друг с другом⁵.

Как уже было отмечено, при теоретическом обосновании принципов священнодействий Прокл исходит из принципа всеобщей симпатии, согласно которому земное отражается в небесном, а небесное — в земном, и искомую связь требуется актуализовать в священнодействии.

Указанный принцип был творчески усвоен Дионисием и приложен к описанию христианского богослужения. Это объясняется тем, что литургическое богословие АК представляет собой сознательный синтез неоплатонической и христианской традиций. В *Церковной иерархии* так написано о балансе и взаимосвязи между чувственным и умопостигаемым:

В своей чувственной данности священное есть отображение умопостигаемого, руководство и путь к нему, а умопостигаемое — это начало и наука для того, что в иерархии воспринимается чувством.

Ἔστι γάρ... τὰ μὲν αἰσθητῶς ἱερά τῶν νοητῶν ἀλεικονίσματα καὶ ἐπ' αὐτὰ χειραγωγία καὶ ὁδός, τὰ δὲ νοητὰ τῶν κατ' αἴσθησιν ἱεραρχικῶν ἀρχῆ καὶ ἐπιστήμη⁶.

⁴ В этой строке Прокл отсылает читателя к *Лире* Платона, где тот описывает этапы восхождения человеческой души от единичной и чувственной любви к наивысшему началу. Этот путь представляет собой любовь-разыскание (здесь Платон играет на созвучии слов ἐρωτάω — «расспрашивать», ἐρώτημα, ἐρώτησις — «вопросание», и τὰ ἐρωτικά — «предметы вождения и любви»). См. PLATO, *Symposium* 209e 5 – 210a 2; 211b – 212a 7sqq.

⁵ PROCLUS, *De sacrificio et magia* 148, 3-21 (BIDEZ).

⁶ DIONYSIUS AREOPAGITA, EH 2, 3, 2 (74, 5-11, PG 3, 397C).

Процитированный фрагмент предполагает то же самое представление о взаимоотражении умопостигаемого и чувственного, что и приведенный выше отрывок из Прокла.

Важно подчеркнуть, что у Ямвлиха и Прокла речь не идет о магии, при которой теург может повелевать высшими силами, низводя их. В сочинении *О таинствах* Ямвлих неоднократно подчеркивает, что высшее не нисходит к низшему, но, напротив, теург поднимается до высшего, и оно «откликается», начиная присутствовать в священных объектах. Это присутствие не есть физическое нисхождение божества и его локализация в чувственном. Речь идет об установлении некоей «связи», подобно тому, как душа связана с телом — не пространственно, но посредством некоего отношения (σύεσις)⁷. Принцип восхождения священнослужителя во время священнодействия и отсутствие нисхождения со стороны божества чрезвычайно важен для Ямвлиха и неоднократно им подчеркивается. Тем значимее, что тот же принцип положен в основу литургического богословия Дионисия. Описывая кульминационный момент обряда Евхаристии, Дионисий не упоминает о нисхождении Святого Духа на Дары, но напротив говорит о том, что в этот момент священноначальник возводится тем же Духом на высоты умопостигаемых таинств⁸. Такое видение коренным образом отличает Дионисия от современных ему христианских богословов, говорящих о нисхождении Святого Духа на Дары.

Рассуждая в литургическом контексте об умопостигаемом и чувственном, Дионисий упоминает и о «логосах» того, что совершается в области чувственного. Он пишет, что для людей еще не достигших совершенства храмовое действо представляется последовательностью символических актов, но «совершенные» (т. е. священноначальники) видят «логосы» совершаемого. Под логосами в данном случае Дионисий имеет в виду умопостигаемые истины совершаемого в священных обрядах. Эти «логосы» не представляют собой особой онтологической реальности, отличающейся от умопостигаемого и чувственного.

Представление о чувственном бытии, как не только отражающем в себе умопостигаемое, но сущностно несущем его в себе, получает дальнейшее развитие в литургическом богословии Максима Исповедника. В своем раннем сочинении *Мистагогия*, которое отправляется от ряда принципов богословия *Церковной иерархии* и одновременно пролагает но-

⁷ Это учение восходит к платоникам — Аммонию, учителю Плотина, Порфирию, Ямвлиху. Его свodka дается христианским богословом, сирийцем Немесием Эмесским, см. его *De natura hominis* III.

⁸ Соответствующие цитаты см.: ПЕТРОВ В. В., «Таинство “синаксиса” у Псевдо-Дионисия Ареопагита и прп. Максима Исповедника», *Вестник ПСТГУ I: Богословие. Философия* 4 [24] (2008), с. 53 и примеч. 24.

вые пути, Максим не только развивает идею взаимоотражения умопостигаемого прототипа и чувственного образа, но даже усиливает её, толкуя в духе учения о совершенной перихорезе, достигаемой в ипостасном соединении. При этом умопостигаемая и чувственная природы становятся конститутивными частями ипостаси единого и целого космоса, т. е. ипостаси всего тварного (это дерзновенное расширение концепции ипостасного соединения на широкий класс тварных объектов встречается у Максима не единожды):

«...весь мир сущих, приведенный из Бога в становление, разделяется на мир умный, исполняемый мыслящими и бестелесными сущностями, и сей чувственный и телесный [мир], величаво сотканный из многих видов и природ...»

При всем том мир — един и не соразделяется вместе со своими частями. Напротив, посредством возведения [их] к своему Единому (τὸ ἐν ἑαυτοῦ)⁹ и Неделимому, мир ограничивает различие этих частей, обусловленное их природными особенностей, и являет, что одно и то же — он сам и они [миры], неслиянно чередующиеся друг с другом, и что один входит в другой, как целый в целое, и оба, как части, соисполняют его целым и единым; и что [сами] части единовидны и всецело исполняются сообразно ему, как целому»¹⁰.

Далее Максим почти дословно воспроизводит мысль Дионисия:

«Для способных видеть, целый умный мир проявляется в целом чувственном [мире], таинственно отпечатываясь в символических формах, а целый чувственный мир существует в целом умном мире, гностически упрощаясь умом посредством логосов. Ибо сей мир имеется в том посредством логосов, а тот в сем — посредством отпечатков. Дело же их едино и... они словно *колесо в колесе* (Иез 1:16)»¹¹.

Ὅλος γὰρ ὁ νοητὸς κόσμος ὄλῳ τῷ αἰσθητῷ μυστικῶς τοῖς συμβολικοῖς εἶδεσι τυπούμενος φαίνεται τοῖς ὀρᾶν δυναμένοις· καὶ ὄλος ὄλῳ τῷ νοητῷ ὁ αἰσθητὸς γνωστικῶς κατὰ νοῦν τοῖς λόγοις ἀπλούμενος ἐνυπάρχων ἐστίν. Ἐν ἐκείνῳ γὰρ οὗτος τοῖς λόγοις ἐστί, κάκεινος ἐν τούτῳ τοῖς τύποις· καὶ τὸ ἔργον αὐτῶν ἐν, καθὼς ἂν εἴη τροχὸς ἐν τῷ τροχῷ.

⁹ Источником неоплатонической формулы «свое Единое» для Максима является Дионисий Ареопагит, см. ЕН 3, 3, 4 (429В).

¹⁰ MAXIMUMUS CONFESSOR, *Mystagogia* II, 20-37 (PG 91, 669AB).

¹¹ *Ibid.*, II, 37-44 (PG 91, 669BC).

Следует отметить, что здесь у Максима исключительно силен эпистемологический аспект взаимопроникновения двух миров. Статус логосов сущего практически низведен до уровня понятий человеческого ума, ср.:

«[Как есть] символическое узревание (συμβολικὴ θεωρία) умопостигаемого через зримое, [так есть и] духовная наука (ἐπιστήμη) и помышление видимого через невидимое. Ведь те, что делают друг друга явными (τὰ ἀλλήλων ὄντα δηλωτικά), с необходимостью должны всегда иметь истинные и ясные отражения (ἐμφάσεις) друг друга, а связь (σχέσις) между ними должна быть незамутненно чистой»¹².

Еще одна особенность учения Максима — выделение логосов (уже присутствовавших у Дионисия в виде умопостигаемых истин) как особого слоя реальности помимо естественных для поздне-античного и ранне-средневекового платонизма умопостигаемой и чувственной областей. В этом проявляется дальнейшее отклонение метафизической системы Максима от предшествующих систем. Характерно, что источником своего учения о логосах сущего сам Максим называет все того же Дионисия:

«Эти-то логосы, о которых я сказал, — научает нас святой Ареопагит Дионисий — называются Писанием предопределениями и божественными волениями (προορισμούς καὶ θεῖα θελήματα)»¹³.

Здесь имеется в виду фрагмент из *Божественных имен* Дионисия:

«Тот, Кто предсуществует как Причина... предсуществляет образцы (παράδειγματα) всех сущих... «Образцами» же мы называем логосы, единовидно предсуществующие в Боге и наделяющие сущих сущностью, каковые Богословие называет предопределениями (προορισμούς) и божественными и благими волениями (θεῖα καὶ ἀγαθὰ θελήματα), разделяющими и творящими сущее, в соответствии с которыми Сверхсущественный все сущее и предопределил (προώρισε), и вывел [в становление] (παρήγαγεν)»¹⁴.

Характерно, что Дионисий прямо отождествляет «образцы», предсуществующие в Причине, и «логосы сущих». Таким образом, мы получаем звено, соединяющее учение Максима Исповедника о логосах сущего с

¹² *Ibid.*, II, 49-54 (PG 91, 669BC).

¹³ MAXIMUS CONFESSOR, *Ambiguum* VII (1085AB). См. Также см.: IDEM, *Quaestiones ad Thalassium* XIII, 6-9 (PG 296A): Οἱ τῶν ὄντων λόγοι... ἀγαθὰ θελήματα καλεῖν τοῖς θείοις ἐστὶν ἔθος ἀνδράσιον.

¹⁴ DIONYSIUS AREOPAGITA, DN V, 8-9 (188, 4-17, PG 3, 824C – 825A).

предшествующей традицией христианского платонизма. Практически все характеристики, которыми Максим наделяет логосы в своих сочинениях, представлены в этом отрывке Дионисия:

- Причина предсуществляет логосы в Себе¹⁵;
- логосы предсуществуют в Ней «единовидно»;
- в свою очередь сами логосы дают сущность сущим;
- логосы творят и разделяют сущее;
- сущее выводится в становление сообразно своим логосам.

Учение о Логосе, Сыне Божиим, который вмещает в Себя идеи или логосы сущего, ко времени Дионисия было хорошо разработано. Элементы этой доктрины можно обнаружить у Афинагора, Климента Александрийского (испытывших прямое или опосредованное влияние Филона и греческих философов), а в развитой форме — у Оригена, Афанасия Великого, Августина, которые отождествляли логосы с платоновскими идеями и волениями¹⁶.

Поскольку Дионисий, выдающий себя за ученика самого ап. Павла (Деян 17:34), не может сослаться на указанных авторов, ибо те жили «позже», он прибегает к переосмыслению слов «Богословия», под которым понимает Писание. При этом, отождествляя логосы с «предопределениями» (προορισμοίς), он даёт точную отсылку, ибо в Библии лишь в одном месте (Еф 1:5-11) употреблено слово от основы προορίζ-. Более того, оно повторено там дважды, и там же три раза упоминается о «воле» Божией. В Еф 1:5-11 ап. Павел говорит, что Бог избрал верных во Христе прежде основания мира, предопределив (προορίσας) их к усыновлению через Иисуса Христа, по благоволению Своей воли (θελήματος). Бог поведал Павлу тайну Своей воли (θελήματος) о том, что во Христе должно быть возглавлено (ἀνακεφαλαιώσασθαι) все, что есть на небе и на земле, и что по воле (θελήματος) Отца верные предопределены (προορισθέντες) во Христе.

Дионисий понимает Христа как Логос, что позволяет Ему интерпретировать рассматриваемый фрагмент в духе христианского платонизма. Слова о том, что всё «возглавлено» во Христе в этом случае означают, что

¹⁵ Ср. PHILO, *De opificio mundi* 71.

¹⁶ Ср. мнение А. И. Бриллиантова: «И по восточному, и по западному воззрению мир сотворен Богом по идеям, которые существовали в Нем от вечности... По восточному мировоззрению... мир сотворен по идеям и представляет в известной степени их воплощение. Но полного осуществления их еще нет; конечные существа только стремятся к этому осуществлению при помощи самого Бога. Идея понимается не только как причина, но и как цель или идеал (λόγος, по учению Максима)», А. И. БРИЛЛИАНТОВ, *Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эригены* (СПб., 1898, с. 222-224; переизд. М.: Мартис, 1998, с. 237-238).

причины всего тварного содержатся в божественном Логосе, Сыне Божиим. Предопределения и воления, о которых говорил ап. Павел, становятся логосами, платоновскими идеями-первообразами. Следуя своей программе сознательного выстраивания параллелей между платоническими моделями и формулами Писания (в первую очередь — с учением ап. Павла¹⁷), Дионисий отождествляет логосы-парадигмы с божественными предопределениями и волениями. Полученная таким образом триада «логос-воление-предопределение» несет черты неоплатонической триады «пробывание — выхождение — возвращение». «Логос» соответствует «пробыванию», «воление» — «выхождению», «предопределение» — «возвращению».

В АК логосы прямо отождествляются с умопостигаемыми прообразами. Хотя Дионисий и постулирует существование более высокой реальности — самой Причины сущих, т. е. Бога, он делает это не для того, чтобы возвысить логосы над умными прообразами, но лишь для того, чтобы подчеркнуть, что идеи платоников не являются высшей реальностью, каковая есть Бог.

Напротив, Максим Исповедник вводит божественные нетварные логосы как особую сферу реальности, существующую независимо от умопостигаемого и чувственного. Совокупность тварного состоит из двух областей — умного и чувственного, которые именуются у него также «бестелесным и телесным»¹⁸. Тварное (даже умопостигаемое) — это мир становления, объекты подвластные времени (τὰ χρονικά)¹⁹. Соответственно, каждой из областей — умопостигаемому и чувственному — соответствуют свои логосы, принадлежащие сфере духовного/ божественного²⁰. Источником подобной теории Максима мог быть Филон Александрийский²¹. По-

¹⁷ STANG Ch. M., "Dionysius, Paul and the Significance of the Pseudonym", *Modern Theology* 24 / 4 (2008), p. 541-555.

¹⁸ MAXIMUS CONFESSOR, *Quaestiones ad Thalassium* XL, 32-36: «...всцелое ведение возникшего (τὴν ἄλην τῶν γεγονότων γνῶσιν), т.е. знание, охватывающее телесное и бестелесное: телесные природы из материи и вида (εἶδος), и умопостигаемые сущности, [состоящие] из сущности и приводящего признака».

¹⁹ Ср. ИДЕМ., *Quaestiones ad Thalassium* LXV, 193-210, где образно говорится о чувственном, как о материи и форме (τὴν ἄλην καὶ τὸ εἶδος).

²⁰ О логосах зримых вещей и логосах умопостигаемого, которые равно именуются «естественными» и отличаются от еще более высоких «премысленных» логосов см. *Quaestiones ad Thalassium* XXXV.

²¹ РНЛО, *De vita Mos.* II 127-128: «Логос двойственен (διττός) как во вселенной, так и в человеческой природе. Применительно ко вселенной есть логос бестелесных и первообразных (παραδειγματικῶν) идей, из которых утверждён умопостигаемый мир (νοητὸς κόσμος), а также логос, относящийся к видимым вещам (ὁ περὶ τῶν ὁρατῶν), которые суть подражания и отпечатки тех идей и из которых создан сей чувственный мир. В человеке же один логос внутренний, а другой — произне-

скольку логосы теперь занимают место, ранее отводившееся умопостигаемому, статус последнего снижается. Только зная о наличии трех (а не двух, как обычно) упомянутых сфер реальности можно правильно истолковать следующий отрывок:

«Приходя в созерцание зримых [вещей], ум ищет либо естественные логосы их, либо то, что через них [чувственные вещи] обозначается²² [незримое, умопостигаемое], либо же взыскует саму Причину [их].

Пребывая в созерцании незримых [вещей, ум] взыскует естественные логосы их, Причину их [незримых вещей] возникновения, следствия их [= зримые вещи], и каков относительно них Промысел и Суд [Божий]»²³.

Ἐν μὲν τῇ τῶν ὁρατῶν θεωρίᾳ γενόμενος ὁ νοῦς ἢ τοὺς φυσικοὺς αὐτῶν λόγους ἐρευνᾷ ἢ τοὺς δι' αὐτῶν σημαινομένους ἢ αὐτὴν τὴν αἰτίαν ζητεῖ.

Ἐν δὲ τῇ τῶν ἀορατῶν διατρίβῳ τοὺς τε φυσικοὺς αὐτῶν λόγους ζητεῖ καὶ τὴν αἰτίαν τῆς γενέσεως αὐτῶν καὶ τὰ τοῦτοις ἀκόλουθα καὶ τίς ἡ περὶ αὐτοῦ πρόνοια καὶ κρίσις.

Здесь как у чувственных, так и у умопостигаемых вещей есть свои «естественные» логосы. Однако Максим явно отличает эти логосы от Бога (Причины), который представляет Собой онтологическую Причину вещей (высший Логос, Премудрость Божия, является вместилищем прочих логосов).

Наличие духовных логосов внутри окружающих человека вещей предполагается Максимом неоднократно. Соответственно, когда он говорит о постижении святыми тварного мира он описывает это как трехстадийный процесс «очищения и возгонки» воспринятого «снаружи» знания, когда логосы передаются от чувства к рассуждению, и далее — к уму:

«Соприкасаясь посредством [чувства] с тем, что вовне, душа как из неких символов **отпечатывает на себе логосы** видимых вещей... Чувство, содержащее только простые духовные логосы чувственного, святые вознесли к уму через посредство рассуждения / логоса. Рассуждение / логос, содержащее логосы сущего,

сенный; и первый есть словно некий источник, а второй — возникшее от него течение. Вместилище первого — владычественное начало души, а произнесенного — язык, уста и все остальные органы речи».

²² Это очередное эхо «Ареопагитик». В ЕН умопостигаемое и невидимое «обозначается» через чувственное.

²³ MAXIMUS CONFESSOR, *De caritate* I, 98-99.

они в одном простом и неделимом разумении единовидно соединили с умом»²⁴.

Отметим, что чувственное здесь по-прежнему именуется «символами», что указывает воспринятую из *Церковной иерархии* Дионисия Ареопагита терминологию.

2. Учение Максима Исповедника о логосах сущего. Для Максима всякая тварная природа существует сообразно некоему «логосу», понимаемому как помысел или воление Бога о конкретном сущем. В онтологическом плане наличие подобного логоса конституирует бытие сущего. Сложное и противоречивое учение Максима о логосах до сих пор получает весьма разную интерпретацию в научной литературе²⁵. В историко-философской перспективе логосы сущего у Максима представляют собой, помимо прочего, некий идеальный «образец», сообразно которому должно выстраиваться бытие сущего как индивида и как целого.

Введение логосов сущего приводит в системе Максима к ряду философских антиномий. В частности, неясен онтологический статус логоса, а также то, каким образом логос сущего соотносится с тварной сущностью²⁶. Хотя онтологически логос принадлежит божественной природе, функционально он представляет собой мостик между божественной реальностью и реальностью тварной. С одной стороны, логосы, являясь нетварным быти-

²⁴ IDEM., *Ambiguum* V (1112D – 1113B).

²⁵ См.: ЕПИФАНОВИЧ С. Л. *Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие* (Киев, 1915; переизд.: М.: Мартис, 2003), с. 62-64; DALMAIS I.-H., “La théorie des ‘logoi’ des créatures chez S. Maxime le Confesseur”, *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 36 (1952), p. 244-249; SHERWOOD P., *The Earlier Ambigua of Saint Maximus the Confessor and his Refutation of Origenism* (Roma, 1955), p. 166-180; von BALTHASAR H. U., *Cosmic Liturgy. The Universe According to Maximus the Confessor* (1961), trans. by B. E. DALEY (San Francisco: Ignatius Press, 2003), p. 115-136; THUNBERG L., *Microcosm and Mediator. The theological anthropology of Maximus the Confessor* (Lund, 1965), p. 76-84; KARAYANNIS V., *Maxime le Confesseur. Essence et énergies de Dieu* (P.: Beauchesne, 1993), p. 201-231; LARCHET J.-Cl., “La conception maximienne des énergies divines et des logoi et la théorie platonicienne des idées”, *Philotheos* 4 (2004), p. 276-283; van ROSSUM J., “The λόγοι of Creation and the Divine energies in Maximus the Confessor and Gregory Palamas”, *Studia Patristica* 27 (1993), p. 213-217; ПЕТРОВ В. В., *Максим Исповедник: онтология и метод в византийской философии VII в.* (М.: ИФ РАН, 2007), с. 19-24; Он же, “Логос сущего у Максима Исповедника: проблемы интерпретации”, *Философские науки* 9 (2007), с. 112-128.

²⁶ Как замечает Караяннис, отношение бытия тварных сущных и бытия Бога составляет фундаментальную проблему не только для христианского богословия, но и для философии вообще (см.: KARAYANNIS, *op. cit.*, p. 107).

ем, не тождественны сущностям вещей или видам. С другой, в ряде случаев Максим сближает их с тварной сущностью.

Логос не есть сущность вещи. Логосы сущего, как божественные помыслы о тварном, суть части верховного Логоса, второй ипостаси Троицы²⁷. Именно в силу того, что логос сущего есть часть Бога, соединение человека со своим логосом ведет к обожению²⁸.

Отличие логосов сущего от самих сущностей постулируется не только в оппозиции тварное / нетварное, но и в оппозиции предшествование / следование. Как божественные воления, логосы неизменно существуют «прежде веков»²⁹. Поэтому бытие логосов по отношению к бытию сущих именуется *предсуществованием*³⁰. Важность указываемого нами отличия логоса от тварной сущности подтверждается тем, что даже такой авторитетный знаток системы Максима, как Бальтазар, утверждал, что в *Мистагогии* прямо отождествляются «сущность» и «логос бытия»³¹.

²⁷ MAXIMUS CONFESSOR, *Ambiguum* VII (PG 91, 1081BC).

²⁸ *Ibid.* VII (PG 91, 1080BC): «Каждое из умных и рассуждающих существ, то есть ангелов и человека, посредством того логоса (по которому оно было создано), сущего в Боге и к Богу, есть и называется частицей Божества... В Боге... предсуществует логос его бытия, как начало и причина... Восхождением к нему [существо] становится богом и называется частицей Бога».

²⁹ *Idem.*, *Quaestiones ad Thalassium* XIII, 6: «Логосы сущих, прежде веков пред-утвержденные в Боге»; *Quaestiones ad Thalassium* LXIII, 419-424: «Слово Божие, охватывающее вселенную и открывающее применительно к Промыслу и Суду истинные и наиобщие логосы сохранения сущих, сообразно которым составилось таинство нашего спасения, предопределенное **прежде всех веков** и совершенное в конце времен». Cf. *Idem.*, *Quaestiones ad Thalassium* XXXVI, 28-34, где говорится о том, что обстоятельства кончины каждого человека определяются логосом, который Бог задает прежде веков.

³⁰ *Idem.*, *Capita ducenta* II, 4 (PG 90, 1125D – 1128A, рус. пер. в кн.: *Творения преп. Максима Исповедника. Книга I. Богословские и аскетические трактаты*, пер. и комм. А. И. Сидорова [М.: Мартис, 1993], с. 234). Ср. (отсутствующую в сирийском переводе) схолию SUCHLA 2011, p. 324 (PG 4, 316D – 317C) к DN V, 5 (183, 18-20, 820A): «Бог называется Предсущим, а, кроме того, Сущим... Бог не делится на бытие и предбытие, но о Его воле, приводящей сущее в бытие, говорят как о предсуществующей в Боге».

³¹ Von BALTHASAR H. U., *Kosmische Liturgie: Das Weltbild Maximus' des Bekenners*. Zweiten Auflage (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1961), S. 216 [рус. пер. см. *Альфа и Омега* 1 / 19 (1999), с. 94, примеч. 10]. Это ошибочное утверждение повторяется также на S. 218 (пер. см. *Там же*, с. 96, примеч. 6). Однако в этом Бальтазар ошибался. В единственном тексте, на который он дважды ссылается в подтверждение своего тезиса, Максим приравнивает к «логосу бытия» не «сущность», но «логос сущности», т. е. проводит параллель не между логосом и сущностью, но между сущностью и бытием. К тому же, в цитируемом отрывке речь идет о божественных

Будучи божественным волением и частью Бога, логос не может быть тождествен сущности тварной вещи. Это уничтожило бы различие между Богом и тварью, созданной из ничего³². Поэтому онтологически логос есть *сверхсущность*. Сам Максим не раз использует словосочетание «логос сущности», тем самым разводя эти два понятия даже лексически, ср.: «что такое... логос сущности... индивида?»³³.

Логосы не тождественны общим природам (видам). Общие, видовые природы возникают вместе с логосами. Сказанное подтверждается тем, каким образом Максим интерпретирует историю Шестоднева:

«Бог, разом³⁴ исполнив... первые³⁵ логосы возникшего и общие сущности сущего, до сих пор осуществляет не только сохранение их для бытия, но и действительное созидание, выхождение и составление содержащихся в них в возможности частей»³⁶.

Τοὺς μὲν πρώτους τῶν γεγονότων λόγους ὁ θεὸς καὶ τὰς καθόλου τῶν ὄντων οὐσίας ἅπαξ, ὡς οἶδεν αὐτός, συμπληρώσας, ἐτι ἐργάζεται οὐ μόνον τὴν τούτων αὐτῶν πρὸς τὸ εἶναι συντήρησιν, ἀλλὰ καὶ τὴν κατ' ἐνέργειαν τῶν ἐν αὐτοῖς δυνάμει μερῶν δημιουργίαν πρόοδόν τε καὶ σύστασιν.

Здесь «первые» логосы значит «наиболее общие», а «частями» названы тварные ипостаси, отдельные люди: они «выходят» в становление, и «составляются» как сложные существа, из тела и души. Таким образом,

(нетварных) логосе и сущности. Примечательно, что здесь же проводится равенство между «как»-существованием и осуществлением (=ипостасностью), а также между ипостасью и тропосом существования, см. *Mystagogia* XXIII, 66-77 (PG 91, 700D – 701A).

³² MAXIMUS CONFESSOR, *Ambiguum* VII (1081B): «Никак невозможно разом существовать [в Боге] беспредельному и ограниченному, и никаким словом не доказать, что могли бы вместе существовать сущность и сверхсущественное».

³³ IDEM., *Ambiguum* XVII (1228D). Ср. схожие формулировки: «логосы сущности, движения и различия» (*Ibid.* X, 1123A); «сохраняя собственный логос сущности отличным по отношению к божественной сущности» (*Ibid.* XXXVI, 1289C).

³⁴ «Разом» (ἅπαξ) означает как единичность события — логосы и виды появились раз и навсегда, так и совместность — одно возникло вместе с другим.

³⁵ «Первые логосы» значит «наиболее общие». Напротив, ср. MAXIMUS CONFESSOR, *Ambiguum* X (1133A): «Познаем и логосы, последние и доступные нам, коих учителем нам выступает творение». Это язык Аристотеля, противопоставлявшего «первое для нас» (для нашего познания) и «первое по природе». «Первым, единым и единственным Логосом» (τῷ πρώτῳ καὶ μόνῳ καὶ ἐνὶ Λόγῳ), Максим также именует Сына Божия, вторую ипостась божественной Троицы (см. *Mystagogia* V, 207, PG 91, 681B).

³⁶ Ср. MAXIMUS CONFESSOR, *Quaestiones ad Thalassium* II, 7-12 (PG 90, 272A).

творя мир, Бог одномоментно и единожды осуществил наиболее общие логосы тварного и его родовые сущности. История Шестоднева представляется Максиму описанием творения умных родо-видовых сущностей. Лишь затем Бог изводит индивидов из видовой природы, что соответствует онтологическому движению от видовых сущностей к ипостасям. Из общих видовых природ, существующих потенциально, появляются индивиды-ипостаси, существующие актуально.

Отметим важный момент: в космогоническом контексте Максим говорит о том, что Бог **разом исполнил** (*ἅλαξ συμπληρώσας*) первые логосы и общие виды. Граница между первыми логосами и общими сущностями размыта. Где находятся общие природы? Поскольку речь идет о первом этапе творения, общие природы не могут пребывать в единичных ипостасях, которые еще не появились. Нельзя предполагать для них и некоей отдельной области вне чувственного мира и вне божественного Логоса. Следовательно, общие природы должны находиться в верховном Логосе³⁷. Возможно ли это? Да, возможно. Поскольку они имеют лишь потенциальное существование, их присутствие в Логосе не нарушает запрета на совмещение сверхсущественного (= божественного) и сущности (= тварного). Таким образом, в Премудрости реально существуют лишь нетварные логосы, обладающие там актуальным бытием. Тварные общие природы, хотя их возникновение и упомянуто, актуально не существуют, и лишь заданы в виде потенциалов в первых логосах. Это гарантирует сохранение божественной простоты верховного Логоса.

В другом тексте также сказано, что общие сущности не только находятся там же, где и логосы, но получают свое бытие вместе с ними:

«Простой, т. е. умпостигаемой природе... свойственно сосуществовать разом, без задержки и вместе со своими совершенными логосами, как совершенной — с совершенными, ни в чем и никак не отличаясь каким-либо временем от своих логосов»³⁸.

³⁷ Ср. IOANNES SCYTHOPOLITANUS, *Схолия* (SUCHLA, 2011, p. 368; PG 4, 349C-352A) к DN VII, 3 (197, 17 – 198, 3, PG 3, 869C – 872A): «сущее (т. е. виды) и индивидуальные создания, например, все ангельские чины и всё чувственное, суть образы и подобия божественных идей или прообразов вещей, которые в Боге, каковы прообразы суть вечные мысли Божии, посредством которых и сообразно которым всё было в Нем, не будучи иным Ему, и возникло, будучи выведено [в бытие]»; схолия 352BC (к тому же месту DN): «идеи животных и всего природного в Боге являются общими, а не так как суть здешние единичные призраки и подобия тамошнего» (SUCHLA, 2011, p. 370).

³⁸ MAXIMUS CONFESSOR, *Ambiguum* XLII (1345B). Точности ради следует заметить, что в рассматриваемом месте может идти речь об ангелах, однако, это несущественно для нашего рассуждения.

Εἰ δὲ ἀπλῆ φύσις ἐστὶν, ἤγουν νοητῇ, ὡσαύτως ἅμα τοῖς ἑαυτῆς ἀπαραλείπτως λόγοις τελεία τελείοις ἀθρόως συνυφίστασθαι πέφυκε, χρόνου τινὸς τὸ σύνολον αὐτὴν τῶν οἰκείων λόγων, οὐδαμῶς διακρίνοντος.

С. Л. Епифанович справедливо указывает в качестве параллели к приведенному выше толкованию Максима на Шестоднев отрывок из *Апологии на Шестоднев* Григория Нисского³⁹, где тот пишет, что творя мир, Бог разом утвердил (κατεβάλετο) общие понятия (ἔννοιαι καὶ νοήματα), разом утвердил (συλλήβδην ἐν ἀκαρεῖ κατεβάλλετο) начала, причины и силы всех сущих (PG 44, 72, 19-28). При этом Бог изрекал повелительные глаголы (φωνάς προστακτάς) для каждой возникающей твари (72, 39-46), так что «в каждое из сущих вложено некое премудрое и искусническое слово» (16-19). Согласно Григорию, применительно к творению мира речения Бога («да будет...») надо понимать как логосы, вкладывавшиеся в тварь (ἐγχεόμενον τῆς κτίσεως λόγον). Так пророк, сказавший: *все в Премудрости сотворил Ты* (Пс 103:24), понимает под «речениями Бога» Премудрость, «созерцаемую в возникших вещах» (73, 19-27). Созерцаемая в творении Премудрость есть слово / логос (73, 37-38).

Таким образом, библейское описание творения совмещается у Григория Нисского с платоновским представлением о наличии у вещей умопостигаемых прообразов. Общие понятия утверждены в надмирной области — в Премудрости Божией, а «логосы», словно семена, брошены внутрь вещей. Подобное видение присуще и Максиму в других его текстах⁴⁰, но

³⁹ GREGORIUS NYSSENUS, *Apologia ad Hexaemeron* 72, 19-28. Однако, Епифанович (см. *Богословский вестник* 6 [1916], с. 56-59) считает, что под «сущностями» здесь следует понимать материю вещей. В своей интерпретации он следует схолии к рассматриваемому отрывку, которая гласит: «в материи, то есть в общей сущности, потенциально существуют происходящие по частям из материи отдельные существа, возникновение которых, как он говорит, очевидно зависит от Бога». На наш взгляд, подобное толкование ошибочно. Схолия не принадлежит Максиму, на что указывают не только замечание «как он говорит», показывающее, что это не авторская схолия, но и общий смысл отрывка. Характерно, что Максим пишет здесь о «сущностях» во множественном числе. В этих умопостигаемых видовых сущностях, потенциально находятся индивиды, которым еще только предстоит получить актуальное и самостоятельное бытие. Смысл приведенного выше отрывка из Максима прекрасно разъясняется в указанном тексте Григория Нисского.

⁴⁰ В рассматриваемом тексте Григорий пишет об *со-всеянности* (τῆ συγκαταβληθείσει) Могушества и Премудрости, требующихся «для совершенства каждой из частей мира» (72, 28 sq.). Эхо этого отрывка слышится в *Ambiguum* XVII (1228A) Максима, когда тот говорит о логосах, которые изначально были всеяны в бытие каждого сущего (ἐκάστῳ τῶν ὄντων τῆ ὑπάρξει πρῶτως ἐγκатаβληθέντες). В качестве указания на возможный источник мысли Максима отметим, что редкое

здесь он отказывается видеть в логосах сперматические причины, и помещает их вместе с общими сущностями внутрь божественного Логоса, что ставит вопрос о том, в чем состоит отличие между ними. Это приводит к апории: роды и виды, вечные для греческих философов, для христианского богослова относятся к сфере тварного, а значит, должны иметь начало, пусть и прежде времени. Напротив, нетварные божественные логосы должны быть вечны. Максим не раз говорит, что они предшествуют «векам». Однако здесь логосы имеют начало, «исполняясь» разом и вместе с видами. Таким образом, логосы и умопостижимое тварное сближаются.

Введя логосы, Максим фактически зарезервировал для них место, принадлежавшее у платоников идеям. В этой связи, размытым становится и статус логосов, и статус умопостижимого.

Введение сферы логосов, как особого пласта реальности, приводит и к изменению соотношения между умопостижимым и чувственным по сравнению с традиционным платонизмом, в котором чувственное бытие является дефектным и текучим отражением истинного умопостижимого бытия. Напротив, в некоторых текстах Максима Исповедника *умопостижимое и чувственное практически уравниваются в онтологическом и аксиологическом планах, подпадая под категорию «тварного» бытия, которое зависит от бытия нетварного, которым являются логосы.*

Логос сближается с тварной сущностью. В учении о сотворении мира Максим, как и другие христианские платоники, следует философским моделям и их логике. Христианский догмат о творении из ничего совмещается у него с представлением о наличии у чувственных объектов идеальных прообразов, или образцов. Подобные образцы соответствуют идеям платоников, а значит, должны быть вечны. Сотворение вещи Богом, создание ее из ничего, не раз описывается Максимом как приведение ее в становление:

«В Боге неподвижно водружены (πελήγασι) логосы всего, сообразно каковому Он знает все прежде его становления (γενέσεως)... даже если все это... **приводится в бытие не разом со своими логосами** (οὐχ ἅμα τοῖς ἐαυτῶν λόγοις) или со знанием Бога о нем, но каждое по Премудрости Создателя в приличест-

слово ἐγκαταβληθέντες в сочетании с образом логоса-семена встречается у Кирилла Александрийского, см. его *Commentarii in Joannem* II, 1 (192, 19-20): «Спаситель... произрастит брошенное слово (ἐγκαταβληθέντα λόγον), как некое семя»; IV, 5 (575, 15): «Спаситель, когда изрекал притчу о сеятеле, сказал, что «иное [семя] пало на камень» и, не имея корня, засохло (Лк 8:6), прикровенно называя камнем ум сухой и совсем не способный удержать раз внедренное в него слово (τὸν ἄρα ἐγκαταβληθέντα λόγον)».

вующий для него срок должным образом создается (δημιουργούμενα) сообразно своим логосам, и принимает отдельное бытие (καθ' ἑαυτὰ εἶναι) в действительности (τῇ ἐνεργείᾳ)⁴¹. Ибо Бог есть Создатель вечно и действительно (ἀεὶ καθ' ἐνέργειάν), тварные же [в Боге] суть в возможности (δυνάμει), но еще не в действительности (ἐνεργείᾳ)⁴².

Обратим внимание на то, что Максим опять говорит об одновременном приведении в бытие логосов и тварного, и опять в космогоническом контексте. Наконец, в ранней работе Максим высказался еще более определенно, прямо назвав верховный Логос «содержителем и творцом (ποιητής) всякого логоса и всякой причины»:

«Когда душа станет единовидной и соединится с собой и с Богом, то уже не останется помысла (λόγος), по примышлению разделяющего ее на многое; она увенчает главу первым, единственным и единым Логосом и Богом, в Котором, как в Создателе и Творце сущих в соответствии с единой и непомыслимой простотой единообразно существуют и пребывают все логосы сущего. Всматриваясь в [сей] Логос, пребывающий уже не вне её, но как Целый в целой, сама душа в простом схватывании (κατὰ ἀπλήν προσβολήν) будет знать логосы и причины сущих, благодаря которым, вероятно, она до своего обручения с Логосом и Богом медленно продвигалась посредством диэретических методов (ταῖς διαρετικαῖς ὑπῆγετο μεθόδοις). И посредством них [логосов] она теперь бережно и гармонично приводится к Нему — Содержителю и Творцу (περιεκτικόν καὶ ποιητήν) всякого логоса и всякой причины»⁴³.

Здесь нетварный логос назван сотворенным и соотнесен с тварными причинами сущих. Это следствие того, что логос сущего неотделим от своей инструментальной функции.

3. Проблема универсалий. Закономерным следствием трансформации метафизических координат у Максима является его видение проблемы универсалий: в ряде случаев он постулирует онтологическую взаимодополняемость и взаимозависимость общего и частного, которые теперь

⁴¹ Отдельное бытие — это бытие индивида, отдельной ипостаси. Ср. MAXIMUS CONFESSOR, *Opuscula* 23 (PG 91, 264AB): «[Видовая] природа обладает общим логосом бытия (τὸν τοῦ εἶναι λόγον κοινόν), а ипостась — и [логосом] отдельного бытия (τὸν τοῦ καθ' ἑαυτὸ εἶναι)».

⁴² MAXIMUS CONFESSOR, *Ambiguum* VII (1081A).

⁴³ IDEM., *Mystagogia* V, 207 (PG 91, 681B).

имеют общее основание в виде нетварных логосов сущего⁴⁴. Составляя пару, общее и частное представляют собой части, конституирующие единое целое (по типу пары «умное и чувственное»): элементы пары могут лишь мыслиться существующими самостоятельно, но актуально они являются полюсами единой ипостаси:

«...[мы определяем, что Бог — Промыслитель] для общего и для единичного (τῶν καθόλου καὶ τῶν καθ' ἑκάστων), зная, что когда все частные (τῶν κατὰ μέρος), не сподобляясь промышленности и сохранения, уничтожаются, то и общее уничтожится вместе с ними (ибо общему свойственно составляться из частных)... Если общее осуществилось (ὑφέστηκεν) в частных, совершенно не принимая логоса самостоятельного бытия и осуществления (τοῦ καθ' αὐτὰ εἶναι τε καὶ ὑφεστάναι), то всякому ясно, что при уничтожении частных, не может устоять и общее. Ибо части в целостностях, а целостности в частях и суть и осуществились (εἰσὶ καὶ ὑφεστήκασι)»⁴⁵.

Можно было бы предположить, что подобное видение проблемы универсалий является следствием введения Максимом логосов в метафизическую систему координат. Однако это не так. В данном случае перед нами почти дословная цитата из Немесия Эмесского:

«...с уничтожением всего частного (τῶν κατὰ μέρος) должно погибнуть и общее (τὰ καθόλου). Ведь общее составляется (συνίσταται) из совокупности частного. Действительно, виды равняются (ἐξισούζει) всем вместе частным и наоборот, и вместе с ними они и разрушаются и сохраняются»⁴⁶.

Данный пример показывает, что Максим выстраивал свою систему, испытывая самые разнообразные влияния. В частности, применительно к учению о логосах он сам указывает как источник «Ареопагитики». Однако, там, где речь заходит о логосах Промысла и Суда, Максим несомненно использует учение о логосах Евагрия Понтийского (не называя имени автора). Схожая картина наблюдается и применительно к универсалиям. В целом, соответствующее учение можно было бы считать логическим следствием введения Максимом сферы логосов, однако установленное заимствование из Немесия показывает наличие более сложной цепочки

⁴⁴ Подробнее о менявшемся понимании Максимом проблемы универсалий см. ПЕТРОВ В. В., *Максим Исповедник: онтология и метод...* с. 24, а также с. 144-145, примеч. 55-58.

⁴⁵ MAXIMUS CONFESSOR, *Ambiguum X* (1189CD).

⁴⁶ NEMESIUS, *De natura hominis* 42, 157-162 EINARSON (= гл. XLIV рус. пер.).

влияний, которые, впрочем, приводят к схожему результату: а именно — необычному (для христианского платоника, каковым часто считают Максима) представлению о том, что универсалии не имеют самостоятельного существования, что противоречит традиционному платонизму.

Таким образом, прослеживая изменения метафизической системы координат от поздних неоплатоников через АК к Максиму Исповеднику, мы зафиксировали три трансформации: повышение онтологического и эпистемологического статуса чувственного в литургическом богословии АК и у Максима Исповедника; изменение статуса чувственного и умопостигаемого у Максима Исповедника после введения им дополнительного слоя реальности — божественных логосов сущего; и вытекающее из этого же снятие проблемы универсалий (правда, за счет перенесения антиномий на более высокий уровень — уровень логосов сущего).

Йозеф МАТУЛА

ФОМА АКВИНСКИЙ И ЕГО КРИТИКА УЧЕНИЯ АВЕМПАЧЕ ОБ УМЕ

Предметом обсуждения в настоящей статье являются два аспекта критики Аквинатом философских воззрений арабского мыслителя Ибн Баджи (в латиноязычной традиции известного как Авампаче). Во-первых, будет рассмотрена критика Аквинатом учения Авампаче о тождестве воображения и ума (которое критиковал также другой арабский мыслитель — Аверроэс)¹ и опровержение Аквинатом теории Авампаче о *coniunctio* или *continuatio* [соединении]². Во-вторых, мы коснемся критики Аквинатом воззрения, согласно которому окончательное счастье человека состоит в познании отделённых субстанций. Обе названные темы являются составными частями более общей проблемы в понимании природы человеческого ума и различий в поздних комментариях к *De anima* Аристотеля.

Прежде всего, я хотел бы подчеркнуть то обстоятельство, что Фома Аквинский знал теории³ Авампаче через посредство составленного Аверроэсом *Большого комментария на трактат Аристотеля 'О душе'*⁴, в котором Аверроэс затрагивает учение Авампаче об уме и вопрос о возможности познания отделённых субстанций⁵. Для Фомы еще одним (помимо

С разрешения автора мы публикуем перевод его статьи: MATULA, Jozef, "Thomas Aquinas and His Criticism of Avempace's Theory of the Intellect", *Verbum* (Budapest) VI / 1 (2004), p. 95-107.

¹ *Summa contra Gentiles* II, c. 67.

² KLUBERTANZ G. P., *The discursive power. Sources and doctrine of the Vis Cogitativa according to St. Thomas Aquinas* (Carthagen, Ohio: The Messenger Press, 1952), p. 166-173.

³ Об Авампаче (Абу Бакр Мухаммад Ибн Йахья ибн ас-Са'иг Ибн Баджа) см.: CORBIN H., *Storia della filosofia islamica*, trad. di V. CALASSO & R. DONATONI (Milano: Adelphi Edizioni, 1989), p. 231-237; BONDY E., *Středověká islámská a židovská filosofie. Filosofie renesance a reformace* [Medieval Islamic and Jewish Philosophy. Philosophy of Renaissance and Reformation] (Prague: Vokno, 1995), p. 72 f.

⁴ AVERROIS CORDUBENSIS, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros*, ed. by F. S. CRAWFORD (Cambridge, Mass.: The Medieval Academy of America, 1953), p. 493.

⁵ *In Boeth. De Trin.* q. 6, a. 4. resp.; *Summa contra Gentiles* III, c. 41, c. 43; *Scriptum super Sententiis* IV, d. 49, q. 2, a. 1 resp.; *Scriptum super Sententiis* IV, d. 49,

Аверроэса) источником информации относительно воззрений Авермпахе был Альберт Великий⁶. Отношение Фомы к соответствующему учению Авермпахе можно реконструировать исходя из замечаний и отсылок, разбросанных по различным сочинениям Аквината.

Как уже сказано, Аквинат подвергал критике отождествление ума и воображения⁷. Он относил это мнение к Авермпахе (Ибн Бадже)⁸, который был убежден, что потенциальный ум является телесной способностью⁹.

q. 2, a. 7, ad 12; *Summa theologiae* I, q. 88 a. 2 resp.; *De Ver.* q. 18 a. 5 ad 8; HALL D. C., *The Trinity. An analysis of St. Thomas Aquinas' Expositio of the De Trinitate of Boethius* (Leiden: E. J. Brill, 1992), p. 109-111; ST. THOMAS AQUINAS, *The division and methods of the sciences. Questions V and VI of his commentary on the De Trinitate of Boethius*, introduction, notes and translation by Armand MAURER (Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1986), 92 n; *Scriptum super Sententiis* II, d. 17, q. 2, a. 1: "Utrum anima intellectiva vel intellectus sit unus in omnibus hominibus" (parall. *Summa theologiae* q. 76 a. 2); *Scriptum super Sententiis* II, d. 17, q. 2, a. 2: "[...] intellectus possibilis nihil aliud est quam virtus imaginativa, secundum quod est nata ut sint in ea formae quae fuerunt intellectae in actu; et haec est opinio Averkpace." Ален де Либера считает, что Ибн Баджа придерживался мнения, что существует лишь один ум у всех людей и этот ум связан с душой человека «посредством образов» (*phantasmata*). Согласно Аверроэсу это учение неприемлемо, поскольку низводит *intellectus materialis* до «элемента воображения» (*Routledge Encyclopedia of Philosophy*, ed. E. CRAIG [L.: Routledge, 1998]).

⁶ Согласно Альберту Великому Авермпахе и Авиценна были "praecipui viri in philosophia" [выдающимися философами], см.: CAPARELLO A., *Senso e Interiorità in Alberto Magno* (Roma: Pontificia Università Gregoriana, 1993), p. 104, 109, 118.

⁷ *Summa contra Gentiles* II, c. 67: "Contra ponentes intellectum possibilem esse imaginationem". Cf. HOPING H., *Weisheit als Wissen des Ursprungs: Philosophie und Theologie in der 'Summa contra gentiles' des Thomas von Aquin* (Freiburg: Herder, 1997), p. 279 f.: "Фома обращается против мнения некоторых людей, согласно которому потенциальный разум тождествен способности воображения. К этим людям относятся, согласно Аверроэсу, Ибн Туфайль и Ибн Баджа. Против их теории потенциального разума Фома предлагает четыре аргумента, которые за исключением первого аргумента заимствованы из аристотелевского учения о душе", пер. А. В. СЕРЁГИНА.

⁸ В рукописях Аквината стоит "Auēpache". См. THOMAS DE AQUINO, *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, vol. 43 (Roma: Editori di San Tommaso, 1976), p. 66.

⁹ *Scriptum super Sententiis* II, d. 17, q. 2, a. 1 resp.: "...alii dixerunt, quod intellectus possibilis nihil aliud est quam virtus imaginativa, secundum quod est nata ut sint in ea formae quae fuerunt intellectae in actu: et haec est opinio Averkpace". Это мнение близко к таковому Александра Афродисийского и отвергалось Аверроэсом (см. EL-HAR A. M., *Ibn Rushd's [Averroes'] doctrine of the Agent Intellect*. Doctoral dissertation. Saint Louis University, 1982, p. 62). Также ср.: «Ибн Баджа (Авермпахе) утверждал, что термин "разумная способность" обозначает "в первую очередь духовные формы, в той мере, в какой они способны к восприятию ума". Под "духовны-

Фома унаследовал критическое отношение к Аверроэсу, который сообщал, что Аверроэс понимал материальный ум как расположение, находящееся в имажинативной способности души¹⁰. Аквинат, зависящий здесь от Аверроэса, отмечает ошибочное учение Аверроэса, согласно которому материальный ум есть расположение, неотъемлемое от воображения¹¹, и пишет, что Аверроэс пытался доказать, что ум не есть часть человеческого тела или неотъемлемая часть тела¹². Фома перечисляет доводы против учения Аверроэса о воображении и пытается различить воображение и ум.

Во-первых, воображение — это телесная способность, общая у человека с животными; однако, что касается ума, о нем нельзя говорить применительно к животным¹³. Аквинат заявляет, что животные способны сохранять

ми формами» Ибн Баджа подразумевал формы или образы в воображающей способности души. То ли додумывая до логического конца импликации этого и ему подобных утверждений у Ибн Баджи, то ли опираясь на не дошедшие до нас или еще не обнаруженные источники — как, например, на трактат Ибн Баджи *О душе*, изданный текст которого, как назло, обрывается посреди рассуждения об уме — Аверроэс сообщает, что Ибн Баджа понимал материальный ум как расположение, находящееся в воображающей способности души. В связи с этим Аверроэс оказался между двух полярных точек зрения, обе из которых восходят к Аристотелю. На одном полюсе находятся Александр и Ибн Баджа, считавшие потенциальный ум человека просто расположением субъекта, человеческой души, или, более узко, воображающей способности души. На другом полюсе находился Фемистий, понимавший потенциальный ум как нематериальную сущность, существующую независимо от телесного человека, и соединяющуюся с ним при рождении», в: DAVIDSON H., *Alfarabi, Avicenna, Averroes, on intellect* (Oxford: Oxford University Press, 1992), p. 261.

¹⁰ BLAUSTEIN M. A., *Averroes on the Imagination and the Intellect*. Doctoral dissertation. Harvard University (Cambridge, Mass., 1984), p. 162-173; BLACK D. L., “Consciousness and Self-Knowledge in Aquinas’s critique of Averroes’s Psychology”, *Journal of the History of Philosophy* 31 (1993), p. 349-385.

¹¹ Ибн Баджа считал человеческий ум расположением организма человека, cf. DAVIDSON (1992), p. 200, 352.

¹² *Ibid.*, p. 286.

¹³ *Summa Theologiae* I, q. 86, a. 4, ad 3: “[...] animalia bruta non habent aliquid supra phantasmam quod ordinat phantasmata, sicut habent homines rationem; et ideo phantasia brutorum animalium totaliter sequitur impressionem caelestem. et ideo ex motibus huiusmodi animalium magis possunt cognosci quaedam futura, ut pluvia et huiusmodi, quam ex motibus hominum, qui moventur per consilium rationis. unde Philosophus dicit, in libro De somn. et vigil., quod quidam imprudentissimi sunt maxime praevidentes, nam intelligentia horum non est curis affecta, sed tanquam deserta et vacua ab omnibus, et mota secundum movens ducitur”. Воображение у неразумных животных («animalia bruta») всецело следует влиянию небесных тел. Если человек «движется» сообразно совету своего разума и воли, животные находятся под влиянием природы.

образы воображения (*imaginaria*), поскольку могут реагировать на различные обстоятельства даже в отсутствие чувственных восприятий. Способность удерживать определенные образы является основой инстинктивного поведения животных. В противоположность человеку, однако, применительно к животным мы совершенно не можем говорить о деятельности ума.

Второй важный довод Аквината состоит в том, что между движителем и движимым нет тождества. Чувственные образы движут пассивный ум способом, схожим с тем, которым чувственно-воспринимаемые вещи движут само чувство. Согласно Авемпаче умственная способность оперирует образами, которые предоставляет способность воображения, но если бы способность ума была не более чем замаскированной способностью воображения, эта способность оперировала бы образами, которые предоставляла бы самой себе. Но это невозможно, поскольку получалось бы, что она воспринимает саму себя и движитель был бы тождественен движимому. Аквинат прибегает к аналогии: как *sensibilia* движут ощущение, так чувственные образы движут *intellectus possibilis*. Для Аквината, как столетиями раньше для Аристотеля, невозможно, чтобы одно и то же одновременно было и движителем и движимым; другими словами, невозможно тождество *movens et motum*¹⁴. Аквинат подчеркивает, что воображение есть род движения, которое не может начаться без толчка, полученного от ощущений, а потому оно относится только к телесным вещам и единичному¹⁵. Именно в этом Аквинат усматривает важное различие между ощущениями и воображением, с одной стороны, и умом, с другой. В противоположность ощущениям и воображению ум может постигать универсалии и бестелесное. Воображение оперирует только телесным и единичным, тогда как ум — универсальным и бестелесным.

Третий из аргументов Аквината состоит в том, что ум не есть актуализация некоего телесного органа, тогда как воображение — это установленный телесный орган. Основное различие лежит в структуре и функции ума и воображения. Действия ума не возникают вследствие действия некоего телесного органа, как это происходит в случае воображения. Аквинат подкрепляет эти доводы цитатой из Библии: “ubi est Deus qui fecit me qui dedit carmina in nocte, qui docet nos super iumenta terrae et super volucres caeli erudit nos” (где Бог, творец мой, который дает песни в ночи, который нау-

¹⁴ *Summa contra Gentiles* II, cap. 67: “Impossibile est idem esse movens et motum. Sed phantasmata movent intellectum possibilem sicut sensibilia sensum”; ARISTOTELES, *De Anima* (431a 1 – 431b 19).

¹⁵ ARISTOTELES, *De anima* (429a 1-2); *De Unitate*, cap. 3: “...fantasia enim est motus a sensu secundum actum”; *Summa contra Gentiles* II, cap. 67: “Imaginatio non est nisi corporalium et singularium: cum phantasia sit motus factus a sensu secundum actum, ut dicitur in libro de Anima (428b 11-12). Intellectus autem universalium et incorporalium est”.

чает нас более, нежели скотов земных, и вразумляет нас более, нежели птиц небесных?»¹⁶, демонстрирующей фундаментальное различие между животным и человеком. Это различие лежит в когнитивных способностях человека, данных ему Богом¹⁷.

Однако более всего Аквината интересовали критические аргументы Аверроэса, в которых одним из наиболее значимых предметов обсуждения было: является ли умная часть души или ум одним у всех людей? Этот вопрос ставится уже в одном из ранних трактатов Аквината — в *Commentum in II Sententiarum*¹⁸. Доводы в пользу единства ума затрагивают несколько эпистемологических и метафизических проблем, относящихся к проблеме индивидуации, возможности универсального знания и теории *species intelligibilis*¹⁹. Фома утверждает, что если принять тезис о том, что существует один общий пассивный ум, тогда все люди с необходимостью должны принимать один и тот же *species intelligibilis*, и что если бы ум индивидуализировался телом, тогда *species intelligibilis* в уме был бы тоже индивидуализирован, что было бы равносильно тому, что в действительности он не является умопостигаемым, т. е. универсальным.

Согласно Авампахе, если *intellectus agens* [актуальный, деятельный ум] создает совершенное соединение (*coniunctio*) с человеком, человек может постигать нематериальные сущности способом схожим с таковым у *intellectus possibilis* [потенциального, претерпевающего ума], который постигает материальные вещи²⁰. Однако согласно Фоме в этом случае речь идет не о сущности *intellectus agens*, но только о свете (*lumen*), который будет соединен с человеком, поскольку *intellectus agens* не является отделенной субстанцией²¹, которая могла бы познавать нематериальные субстанции. Соединение с *intellectus agens* не гарантирует познания нематери-

¹⁶ Иов 35:10-11.

¹⁷ AERTSEN J., *Nature and Creature: Thomas Aquinas's Way of Thought* (Leiden: Brill, 1988), p. 192 f. [Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters XXI].

¹⁸ *Scriptum super Sententiis* II, d. 17, q. 2, a. 1; d. 19, q. 1, a. 1.

¹⁹ SPRUIT L., *Species Intelligibilis: from Perception to Knowledge*, vol. I (Leiden: Brill, 1994), p. 156-179 [Brill's Studies in Intellectual History 48].

²⁰ Детальный анализ учения Авампахе о *coniunctio* см. в: PINES S., "Limitation of Human Knowledge according to Al-Farabi, ibn Bajja, and Maimonides", *Studies in medieval Jewish history and literature*, ed. I. TWERSKY (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1979), p. 82-109; ALTMANN A., "Ibn Bājja on Man's Ultimate Felicity", *Harry Austryn Wolfson Jubilee Volume on the Occasion of his Seventy-Fifth Birthday* (Jerusalem: American Academy for Jewish Research, 1965), p. 47-87.

²¹ Аквинат не критикует учение о тождестве Бога и *intellectus agens*, но лишь отмечает в ранних работах, что некоторые *catholici doctores* [учители католической Церкви] отождествляли Бога и *intellectus agens*. См. *Scriptum super Sententiis* II, d. 17, q. 2, a. 1 resp.; *Quaestiones disputatae de anima*, q. 2.

альных субстанций, поскольку этот ум не способен потенциально содержать все материальные вещи. *Intellectus agens* есть некая способность души, которая актуально относится к тем же вещам, что воспринимаются посредством *intellectus possibilis*: “*intellectus possibilis est quo est omnia fieri, intellectus agens quo est omnia facere*” («потенциальный ум есть то, посредством чего [ум] может стать всем, тогда как действующий ум есть то, посредством чего [ум] может производить всё [умопостигаемое]»)»²². Следствием этого отношения является то, что оба ума относятся к телесным вещам. *Intellectus agens* обращается к телесным вещам через просвещение и абстрагирование и создает *intelligibila in actu* [умопостигаемое в действии], которые затем воспринимаются посредством *intellectus possibilis*.

Проблему для Аквината представляет характер *intellectus possibilis*. Он утверждает, что для некоторых мыслителей, подобных Аверроэсу, Фемистию или Теофрасту, *intellectus possibilis* один у всех людей и потенциально может воспринимать все умопостигаемые формы²³. Мнение, согласно которому и пассивный и активный умы суть один вечный ум и суть *species intelligibilis* [умопостигаемая форма], Аквинат приписывает Фемистию и Теофрасту. Кроме того, согласно Аверроэсу деятельный и претерпевающий ум вечен и один у всех людей. Однако если бы у всех людей был только один общий ум, возражает Аквинат, то у всех людей, познающих одно и то же в одно и то же время, было бы лишь одно [общее] действие ума²⁴. Для Фомы весьма важен тезис о том, что для ума в его нынешнем жизненном состоянии, когда он соединен с тленным телом, невозможно постигать что-либо актуально, в отсутствие *conversio ad phantasmata* [«обращения к чувственным образам»]²⁵. Чувственные образы нужны уму в качестве приготовляющих к мышлению, поскольку чувственные образы приготовляют действие ума, как цвет приготовляет акт видения²⁶. Аверроэс замечает, что Аристотель открыто говорит о том, что умопостигаемое относится к образам так же, как цвет к окрашенному телу,

²² *Summa theologiae* I, q. 88, a. 1; см. ARISTOTELES, *De Anima* 430a 10 – 430a 25.

²³ Эдвард Махони (Edward P. MAHONEY) отмечает, что при работе над такими сочинениями, как *Scriptum super Sententiis* I – IV, Аквинат еще не был знаком с латинским переводом Фемистиева парафраза *De anima*. Поэтому он цитирует Фемистия через посредство Аверроэса: cf. MAHONEY E. P., “Aquinas’s Critique of Averroes’ Doctrine of the Unity of the Intellect”, *Thomas Aquinas and His Legacy*, ed. D. M. GALLAGHER (Washington, D. C.: The Catholic University of America Press, 1994), p. 85 [*Studies in Philosophy and History of Philosophy* 28].

²⁴ *De unitate*, cap. 4: “...si intellectus sit unus omnium, sequitur quod omnium hominum idem intelligentium eodem tempore sit una actio intellectualis tantum”.

²⁵ *Summa theologiae* I, q. 84, a. 7.; RAHNER K., *Spirit in the World*, trans. by W. DYCH (N. Y.: Continuum), 1994.

²⁶ BLACK (1993), p. 370.

но не как, согласно Авермаче, цвет относится к зрительному чувству²⁷. Таким образом, Аверроэс демонстрирует, что мнение Авермаче не является аристотелевским, и признает, что Авермаче близок к Александру Афродисийскому. Аквинат полностью принимает критику Аверроэса в отношении Авермаче, а его собственная критика Авермаче порождается неоднократно выраженным акцентом на индивидуальном опыте мысли.

Согласно Аквинату ум есть *forma materialis*, поскольку он дает существование субстанциальной форме и умножается вместе с материальным множеством²⁸. Однако, он также именуется нематериальным из-за бестелесности таких своих действий, как мышление, происходящее из его бестелесных способностей. Еще одним важным доводом является то, что *species intelligibilis* действительно имеет индивидуальное существование в индивидуальном уме, но в то же время это подобие (*similitudo*) особой природе, находящейся в различных индивидах²⁹. Будучи отличной от отдельных субстанций, душа человека численно умножается сообразно материи, совершенством которой она является.

Слово *continuatio* или *coniunctio* представляет собой весьма неясный термин, используемый арабскими мыслителями, у которых он означал единство отделённого ума и человека. Аквинат пробует использовать это выражение в разных контекстах³⁰. Авермаче был одним из главных выразителей учения о *соединении*, которое следует рассматривать как философский ответ на вопрос о человеческом спасении. Посредством соединения с умом душа достигает совершенства и окончательного счастья³¹. Соединение (*ittisāl*) это единство со сферой божественного, единство, которое от-

²⁷ *Ibid.*, p. 367.

²⁸ *Scriptum super Sententiis* II, d. 17, q. 2, a. 1 ad 1: "...quod intellectus non negatur esse forma materialis quin det esse materiae sicut forma substantialis quantum ad esse primum; et ideo oportet quod ad divisionem materiae, quae causat diversa individua, sequatur etiam multiplicatio intellectus, idest animae intellectivae. Sed dicitur immaterialis respectu actus secundi, qui est operatio: quia intelligere non expletur mediante organo corporali, et hoc contingit quia ab essentia animae non exit operatio nisi mediante virtute ejus vel potentia; unde cum habeat quasdam virtutes quae non sunt actus aliquorum organorum corporis, oportet quod quaedam operationes animae sint non mediante corpore".

²⁹ *Scriptum super Sententiis* II, d. 17, q. 2, a. 1 resp.: "[...] species quae est forma intellectus possibilis, non est eadem numero in phantasmate et in subjecto; sed est similitudo illius; unde sequitur quod intellectus nullo modo nobis conjungatur, et sic per ipsum non intelligamus".

³⁰ KLUBERTANZ (1952), p. 166-173; рассуждающее ощущение (частный рассудок) производится своего рода «продолжением» духа в сферу ощущаемого («ум [...] продолжается в способностях ощущения»), *De Veritate* q. 10, a. 5, corp.; см. *Ibid.*, ad. 2 и ad. 4. Также см. *De Veritate* q. 2, a. 6, corp.

³¹ ALTMANN (1965), p. 47-87.

крывает вечные и сокровеннейшие аспекты вселенной³². Посредством этого единства или знания человек достигает совершенства, и в этой его завершенности достигается его предельная цель — счастье. Авемпаче более всего заботили конечная цель человека, интеллектуальный или философский идеал, достигавшийся, когда деятельный ум постигал универсалии. Напротив, согласно Фоме отделённые нематериальные сущности непознаваемы *per seipsas* — ни через *intellectus agens*, ни через *intellectus possibilis*. Для потенциального ума свойственно воображать или создавать подобия материальных вещей, возникающих из чувственных образов посредством абстрагирования. Поэтому ум познает скорее материальные, чем нематериальные сущности³³. Потенциальный ум не есть способность, укорененная в некоем телесном органе, но, с другой стороны, человек познает посредством потенциального ума, поскольку тот расположен в сущности человеческой души, которая является формой человека³⁴.

В своем понимании ума Аквинат исходит из тезиса, что человеческая душа есть форма тела. Принятие индивидуальности ума необходимо для Аквината, поскольку влечет за собой важные последствия, например, в этической сфере (индивидуальная награда и наказание)³⁵, и для доводов в пользу бессмертия и нетленности души.

Второй пункт критики Аквинатом воззрений Авемпаче относится к утверждению, согласно которому предельным счастьем для человека является познание отделённых субстанций³⁶. Аквинат возражает против мнения, что душа человека в её нынешнем состоянии может познавать нематериальные субстанции, как они есть³⁷.

³² FAKHRY M., *Philosophy, Dogma and the Impact of Greek Thought in Islam* (Aldershot: Variorum, 1994), p. 193-207.

³³ *Summa theologiae* I, q. 88, a. 1, ad 2: “Intellectus autem noster possibilis, secundum statum praesentis vitae, est natus informari similitudinibus rerum materialium a phantasmati bus abstractis: et ideo cognoscit magis materialia quam substantias immateriales”.

³⁴ *Quaestiones disputatae de anima*, q. 2 resp.

³⁵ *De Spiritualibus*, a. 9: “De intellectu ergo possibili Averroes in Commento III. De Anima posuit quod esset quaedam substantia separata secundum esse a corporibus hominum, sed quod continuaretur nobiscum per phantasmata; et iterum quod esset unus intellectus possibilis omnium. Quod autem haec positio sit contraria fidei facile est videre: tollit enim praemia et poenas futurae vitae. Sed ostendendum est hanc positionem esse secundum se impossibilem per vera principia philosophiae”.

³⁶ *In Boethii De Trinitate*, q. 6, a. 4, resp.; *Summa contra Gentiles* III, c. 41; *Summa theologiae* I, q. 88, a. 1-2.

³⁷ *Summa theologiae* I, q. 88, a. 1; *De potentia*, q. 7, a. 5, ad 14: “Illud est ultimum cognitionis humanae de Deo quod sciat se Deum nescire”. *In Boethii De trinitate*, q. 1, a. 2, ad 1: “Dicimur in fine nostrae cognitionis Deum tamquam ignotum cognoscere”.

Авемпаче считал, что человек посредством занятий умозрительными науками может прийти к познанию отделённых субстанций, исходя из вещей, которые он знает посредством чувственных образов³⁸. Он придерживался того мнения, что *quiddities* чувственных вещей адекватно открывают нематериальные *quiddities*³⁹. Согласно ему объект ума есть *quod quid est*, поэтому ум по своей природе ориентирован на познание *quidditas* вещи⁴⁰. Целью Авемпаче было изучение умозрительных наук, доставляющее все более абстрактные обобщения, из которых каждое последующее превосходило бы предыдущее, а вся их последовательность была бы восхождением к познанию чистого ума.

Аквинат относится к этому подходу весьма скептически и, вслед за Аристотелем, указывает на невозможность элиминировать ощущения и чувственные образы. В умозрительных науках человек может познавать только те вещи, что находятся в пределах естественно познаваемых начал. Эти начала открываются человеку посредством света деятельного ума, которой в некотором роде присущ человеку от природы. Этот свет делает вещи известными человеку только в той мере, в какой представляет образы как актуально умопостигаемые, поскольку именно в это состоит действие деятельного ума. И поскольку образы берутся из ощущений, познание начал начинается в ощущениях. Таким образом, начала не ведут человека за пределы мира: они сами познаются от объектов, которые схватываются ощущениями. Поэтому по Аквинату человек не может знать *сущность* отделённых субстанций, поскольку он познает, отправляясь от ощущений и чувственных образов. Через чувственные вещи человек может лишь достичь знания того, что отделённые субстанции *существуют*. Умозрительные науки дают ему возможность знания о *существовании* этих объектов, и знания некоторых их свойств, например, что они умопостигаемы и нетленны. Рассуждая так, Аквинат делает окончательный вывод: человек не способен знать *чтойность* отделённых субстанций посредством умозрительных наук⁴¹.

Авемпаче следует Аристотелю, когда полагает, что конечным счастьем для человека является познание высшей причины и отделённых субстанций в акте мудрости, а мудрость есть умозрительная наука. Но для Аквината первые начала, познаваемые в умозрительных науках не могут выйти за пределы ощущений к «чтойностному» знанию отделённых суб-

³⁸ *Summa contra Gentiles* III, c. 41: "Avempace namque posuit quod per studium speculativarum scientiarum possumus, ex his intellectis quae per phantasmata cognoscimus, pervenire ad intelligendas substantias separatas".

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ Детали представлений Авемпаче относительно познания отделённых субстанций см. в: CRAWFORD (1953), p. 490; HOPING (1997), p. 330-336.

⁴¹ *In Boethii De Trinitate*, q. 6, a. 4 resp.; *Summa theologiae* I, q. 88, a. 2.

станций или Бога. Однако это не должно обескураживать: то, что абстрагированные от материальных вещей *quiddities* не указывают на чьей-то сущности отделённых субстанций есть лишь следствие философского рассуждения⁴².

Рассматривая эту тему, Аквинат подчеркивает, что человеческое счастье двойко. Одно — несовершенное счастье, обретаемое в этой жизни, состоящее в созерцании отделённых субстанций посредством навыка в мудрости. Этот род созерцания несовершенен, поскольку возможен лишь в этой жизни, и не позволяет познать чьей-то сущности отделённых субстанций. Совершенное счастье обретается, когда человек будет созерцать самого Бога по сущности и отделённые субстанции, что достижимо не посредством умозрительной науки, но посредством «света благодати»⁴³. В нескольких работах Аквинат пытается объяснить, что человек в его нынешнем состоянии наделен началами, посредством которых он может *приготовиться* к совершенному знанию отделённых субстанций, но ему не даны начала, посредством которых он может их достичь. Человек стремится к своей конечной цели, которую не способен достичь естественным образом, но достигает посредством божественной благодати⁴⁴. Аквинат, впрочем, не всегда последователен, поскольку иногда он критикует мнения, согласно которым в этой жизни (*in praesentis vitae*) ум человека не может достичь знания нематериальных субстанций. Прояснить знание этих субстанций помогает метафорический язык, который, однако, не открывает субстанцию Бога, поскольку основан лишь на человеческих душевных способностях.

Познание нематериальных субстанций становится возможным у Аквината посредством учения о свете и просвещении. Чтобы узреть субстанцию Бога, уму человека нужен свет (*lumen*). Этот свет просвещает (*illuminatio*) его, усиливая интеллектуальные способности. Свет возникает посредством сверхестественного устройства (*dispositio supernaturalis*). Когда нечто влекомо к тому, что выходит за пределы его естества, оно должно обрести способность, превосходящую собственное естество. Естественной силы ума недостаточно для узрения Бога, поэтому по благодати Божией (*ex divina gratia*) должна вмешаться высшая сила. Лишь при поддержке Божией благодати ум может видеть субстанцию Бога напрямую и во всем блеске. Это схоже с природным светом (*lumen corporale*), делающему вещи прозрачными и видимыми, так что тварный свет (*lumen creatum*) позволяет уму обрести надлежащую силу. Впрочем, Аквинат не заявляет, что просвещенный таким образом ум уже познает субстанцию

⁴² *Quaestiones disputatae de anima*, q. 16, ad 6.

⁴³ *In Boethii De Trinitate*, q. 6, a. 4, ad 3.

⁴⁴ *De Veritate*, q. 22, a. 7.

Бога⁴⁵. Свет сообщает силу *ex divina gratia*, а потому человек познает не через *similitudines* [подобия] и чувственные образы, но *per lumen gloriae* [через свет благодати], что побуждает ум сообразоваться с божественным воздействием (*deiformitate*). Ум, все более и более поддающийся свету благодати, видит субстанцию Бога все более совершенным образом. Более совершенное видение Бога особенно зависит от любви (*caritate*)⁴⁶. Там, где любовь, там и желание (*desiderium*). Желание делает человека подходящим и приготовленным к принятию желаемого. Аквинат также полагает, что любовь предполагает более совершенное видение Бога и большее блаженство⁴⁷.

Согласно Аквинату субстанция Бога — это основа всякого умного знания. Однако она лежит за пределами ума и превосходит его силы. Поэтому, чтобы видеть субстанцию Бога, ум должен быть укреплен божественным светом⁴⁸. Аквинат полагает, что человеку требуются своего рода образы для понимания того, что ему божественно открывается под влиянием высших субстанций⁴⁹. Аквинат следует учению псевдо-Дионисия, со-

⁴⁵ *Summa theologiae* I, q. 12, art. 5 resp.

⁴⁶ *Summa theologiae* I, q. 12, art. 5, ad 1: “[...] quod lumen creatum est necessarium ad videndum Dei essentiam, non quod per hoc lumen Dei essentia intelligibilis fiat”; *Summa contra Gentiles* III, c. 53.

⁴⁷ *Summa theologiae* I, q. 12, art. 6 resp.: “[...] intellectus plus participans de lumine gloriae, perfectius Deum videbit. Plus autem participabit de lumine gloriae, qui plus habet de caritate: quia ubi est maior caritas, ibi est maius desiderium; et desiderium quodammodo facit desiderantem aptum et paratum ad susceptionem desiderati. Unde qui plus habebit de caritate, perfectius Deum videbit, et beator erit”.

⁴⁸ *Summa contra Gentiles* III, c. 54: “Divina enim substantia non sic est extra facultatem creati intellectus quasi aliquid omnino extraneum ab ipso, sicut est sonus a visu, vel substantia immaterialis a sensu, nam divina substantia est primum intelligibile, et totius intellectualis cognitionis principium: sed est extra facultatem intellectus creati sicut excedens virtutem eius, sicut excellentia sensibiliu sunt extra facultatem sensus. unde et philosophus in ii metaphys., dicit quod intellectus noster se habet ad rerum manifestissima sicut oculus noctuae ad lucem solis. indiget igitur confortari intellectus creatus aliquo divino lumine ad hoc quod divinam essentiam videre possit. per quod prima ratio solvitur”.

⁴⁹ *Quaestiones disputatae de Anima*, q. 15 resp. Согласно Авиценне физические субстанции подвержены влиянию отделённых субстанций. Таким образом, причиной прельщения или своего рода очарованности (*fascinatio*) является сильное воображение, производящее изменения в телесной субстанции. *Summa contra Gentiles* II, cap. 103; *De Malo*, q. 16, a. 9, ad 13, *Summa theologiae* I, q. 117, a. 3, ad 2: “[...] fascinationis causam assignavit Avicenna ex hoc, quod materia corporalis nata est obedire spirituali substantiae magis quam contrariis agentibus in natura. Et ideo quando anima fuerit fortis in sua imaginatione, corporalis materia immutatur secundum eam. Et hanc dicit esse causam oculi fascinantis”. Более подробные рассуждения на эту тему, а так-

гласно которому божественный свет окутан рядом священных завес⁵⁰ и что он явлен в мире посредством чувственных образов, необходимых человеку, поскольку они обращают его к высшим сущностям. Следствием этого учения является то, что Аквинат рассматривает чувственное восприятие как нечто, не являющееся акцидентальным. Он выступает против познания отделённых субстанций посредством умозрительных наук, но указывает на иной путь познания высших субстанций — посредством просвещения и Божией благодати.

В заключение я хочу подчеркнуть, что критику Аквинатом учения Аверроэса нужно рассматривать в контексте использования и истолкования им положений из *De anima* Аристотеля, критически рассмотренных Аверроэсом (что было весьма важно для Аквината), а также в контексте собственных метафизических предпосылок Аквината, важных для его видения места человека во вселенной.

Основной аргумент критики Аквинатом воззрений Аверроэса, направленной на отрицание тождества между воображением и потенциальным умом, состоит в том, что теория Аверроэса не способна объяснить процесс человеческого познания и различие между человеком и животным.

Еще одной важной особенностью аргументации Аквината является его уверенность в невозможности для человеческого ума достичь абсолютного тождества с божественной формой посредством *coniunctio*: человек никогда не обретает знания отделённых субстанций посредством умозри-

же критические замечания относительно Авиценны см. в: *Super ad Galatas*, cap. 3, lectio 1. Маркос Манцанедо (Marcos F. MANZANEDO) пишет: «О прельщении говорит уже Авиценна. Прельщение означает, строго говоря, зловерное колдовство или чародейство при помощи взгляда. Но в широком смысле оно равнозначно любому визуальному обману или иллюзии. Согласно Авиценне, прельщение объясняется тем, что телесная материя подчиняется в большей степени интеллектуальной субстанции, чем активным и пассивным качествам природы» (*La Imagination y la Memoria según Santo Tomás* [Roma: Herder, 1978], p. 123 [*Studia Universitatis S. Thomae in Urbe* 9]), пер. А. В. СЕРЁГИНА. Идеи, выраженные Авиценной в трактате *De anima*, важны во многих аспектах, а систематический анализ условий психосоматических изменений по праву играл важную роль для понимания магии и демонологии. См. HASSE D. N., *Avicenna's De anima in the Latin West (1160 – 1300)* (L.: The Warburg Institute, 1997), p. 1-12. Ср. замечания Замбелли (ZAMBELLI): «В зрелой латинской схоластике понятие переходного или психосоматического воображения более явным образом связывается с анализом естественной или демонической магии» (ZAMBELLI P., *L'ambigua natura della magia: Filosofi, streghe, riti nel Rinascimento* [Venezia: Marsilio Editori, 1996], p. 65), пер. А. В. СЕРЁГИНА. Развернутое исследование на эту тему см.: RAHMAN F., *Prophecy in Islam: Philosophy and Orthodoxy* (L.: George Allen & Unwin, 1958), p. 119.

⁵⁰ *Quaestiones disputatae de Anima*, q. 15 resp.

тельных наук. Позиция Аквината демонстрирует его внимание к человеку, находящемуся в мире, признание наличия естественных пределов для человеческих возможностей и, наконец, свою смиренность и почтение по отношению к тварному миру.

На мой взгляд, невозможно указать на победителя в этой заочной полемике, поскольку каждый из двух философов исходил из разных философских предпосылок. Рассматривая утонченные средневековые дискуссии относительно различных аспектов философских воззрений Аристотеля, мы, скорее, можем заключить, что «[...] в истории философии искажения, вносимые комментаторами, могут быть более плодотворны, чем их верность источнику»⁵¹.

⁵¹ Слова Ричарда Сорабджи, цитируемые в: STONE M. W. F., "The Soul's Relation to the Body: Thomas Aquinas, Siger of Brabant and the Parisian Debate on Monopsychism", *History of the Mind-Body Problem*, ed. T. CRANE (N. Y.: Routledge, 2000), p. 34.

М. С. ПЕТРОВА

МАРЦИАН КАПЕЛЛА

ЖИЗНЬ, СОЧИНЕНИЕ И ФИЛОСОФСКИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ

Насколько Марциан Капелла (V в.) является важным автором, настолько же он и сложен. Всякий раз, как исследователь берется за изучение его единственного дошедшего до нас произведения *О свадьбе Филологии и Меркурия (De nuptiis Philologiae et Mercurii)*¹, он не только приобретает новое знание об античной науке, зачастую меня сложившееся ранее мнение, но и пытается воссоздать образ автора.

¹ См.: MARTIANUS CAPELLA, *De nuptiis Philologiae et Mercurii*, ed. A. DICK (Leipzig, 1925) (далее — DICK); MARTIANUS CAPELLA, *De nuptiis Philologiae et Mercurii*, ed. J. WILLIS (Lipsiae, 1983). На русском языке см.: УКОЛОВА В. И., «Брак Филологии и Меркурия. Марциан Капелла», в кн.: *Поздний Рим. Пять портретов* (М., 1992), с. 85-101; ЛОСЕВ А. Ф., «Марциан Капелла», *История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития* (М., 1992), т. VIII, ч. 2, с. 153; ЛОСЕВ А. Ф., ТАХО-ГОДИ А. А., «Макробий и Марциан Капелла — философствующие писатели поздней античности», *Античность в контексте современности. Вопросы классической филологии*, вып. 10 (М., 1990), с. 5-33; ШИШКОВ А. М., «Марциан Капелла», в кн.: *Средневековая интеллектуальная культура* (М., 2003), с. 12-18. Уже предпринята попытка изучить *De nuptiis* как единое целое. См.: STAHL W. H., JONSON R., BURGE E. L., *Martianus Capella and Seven Liberal Arts* (N. Y. — L.: Columbia University Press, 1971-1977), vol. I (далее — STAHL I), vol. II (далее — STAHL II). Исследование сопровождается полным переводом этого произведения на английский язык. См. также: FABRICIUS J. A., *Bibliotheca latina mediae et infimae latinitatis* (Hamburgiae, 1734-1736; reprint. Florence, 1858), p. 305-306; COURCELLE P., “Martianus Capella”, *Les lettres grecques en Occident de Macrobie à Cassiodore* (P., 1943), p. 198-205; SHANZER, D. A., *Philosophical and literary commentary on Martianus Capella's 'De nuptiis Philologiae et Mercurii'*. Book I (Berkeley — Los Angeles — L., 1986), p. 1-44; CAMERON A., “Martianus and his first editor”, *Classical philology* 81 (1986), p. 320-328; GERSH, S. “Martianus Capella”, *Middle platonism and neoplatonism. The Latin tradition*, vol. II (Notre Dame, 1986), p. 597-646; TURCAN R. “Martianus Capella et Jamblique”, *Revue des études latines* 36 (1958), p. 235-254; WEINSTOCK S., “Martianus Capella and cosmic system of the Etruscans”, *Journal of Roman studies* 36 (1946), p. 101-129. См. также: MARTIANUS CAPELLA, *Les noces de Philologie et de Mercure, t. VII, livre VII: L'Arithmétique*, texte établi et traduit par J.-Y. GUILLAUMIN (P., 2003); MARTIANUS CAPELLA, *Les noces de Philologie et de Mercure, t. IV, livre IV: La dialectique*, texte établi et traduit par M. FERRÉ (P., 2007).

В целом, о жизни Марциана ничего не известно. Немногие сведения о нем можно почерпнуть из нескольких строк его произведения, которые (из-за плохой сохранности) интерпретируются по-разному. В связи с этим не удастся сделать неоспоримый вывод о том, когда и как долго автор жил, кем он был и когда написал свою книгу. Тем не менее, сопоставляя имеющиеся просопографические данные с некоторыми предположениями и допущениями, возможно предпринять определенную биографическую реконструкцию².

Об имени, месте рождения и продолжительности жизни Марциана

Полный перечень имен писателя сохранился только в виде подписи в немногих средневековых манускриптах. Он значится как МАРЦИАН МИНЕЙ ФЕЛИКС КАПЕЛЛА (MARTIANUS MIN(N)E(I)US FELIX CAPELLA)³.

При именах автора отсутствует титул, что свидетельствует о том, что Марциан не занимал важных государственных постов и, по всей видимости, не принадлежал к аристократии. Сам писатель называет себя не «Марцианом», а «Феликсом» (576, 9)⁴ или «Феликсом Капеллой» (806, 21; 999, 7). Имена «Феликс Капелла» указываются и его ближайшими современниками — Фульгенцием (fl. кон. V – нач. VI вв.)⁵ и Кассиодором (ок. 490–583)⁶. Только Григорий Турский (538–594) именуется автором «наш Марциан»⁷. Составители комментариев на *De nuptiis*, жившие в IX–X вв., Иоанн Скотт (Эриугена)⁸ и Ремигий из Осерра⁹, как правило, также называли пи-

² Наша цель не только собрать воедино и изложить выводы, сделанные учеными за последнее время в отношении личности Марциана и познакомить читателя с тем, как они были получены, но и изложить собственное мнение по затронутым проблемам. В этой связи, выбор материала для изложения, его компоновка и подача отражают нашу собственную позицию.

³ Это манускрипты X века: Leidensis 36 (A), Bernensis 56^b (β), Bambergensis Msc. class. 39 (B), Reichenauensis 73 (или Caroliruhensis) (R); XI века — Leidensis 88 (Λ) и Leidensis 87 (L), Basileensis F. v. 17 (O), Monacensis 4559 (D); XII века — Bernensis 331 (γ), Monacensis 14729 (M) — см.: DICK, “Praefatio”, p. iii–xxviii. Во всех кодексах имена автора даны в генетиве: MARTIANI MINEI FELICIS CAPELLAE.

⁴ Ссылки на *De nuptiis* даются по изданию: DICK (1925); см. *выше*, примеч. 1.

⁵ *Expositio sermonum antiquorum* 45, ed. HELM, p. 123: “...unde et Felix Capella in libro de nuptiis Mercurii et Philologiae ait...” («...откуда и Феликс Капелла в книге *О свадьбе Меркурия и Филологии* говорит...»).

⁶ *Institutiones* II, 2, 17; II, 3, 20.

⁷ *История франков* X, 31: “...si te... Martianus noster septem disciplinis erudit...” («...если тебя... наш Марциан обучил семи искусствам...»), пер. В. Д. САВУКОВОЙ).

⁸ В этом легко убедиться, просмотрев текст Иоанна, озаглавленный (возможно, средневековым переписчиком) *Примечания к Марциану*. См. “Index nominum et

сителя «Марцианом» в своих работах. В современной зарубежной и отечественной историографии употребляются или два имени, т. е. «Марциан Капелла», или одно из них — «Марциан».

Возможно, Марциан Капелла был уроженцем Карфагена. То, что он родился именно в этом городе, рос и жил там какое-то время, следует из слов AFRI CARTAGINIENSIS (африканец Карфагена), которые были добавлены к его имени в одном из самых ранних манускриптов X в.¹⁰ Скорее всего, это было сделано средневековым переписчиком на основании того, что в автобиографическом стихотворении, которым заканчивается *De nuptiis*¹¹, Марциан сам связывает себя с этим городом (999, 13)¹²:

beata alumnum urbs Elissae —
воспитанник благословенного города Дидоны¹³.

В этом же стихотворении автор называет свою книгу «произведением старца» (997, 11), но эти слова позволяют лишь строить предположения о его возрасте¹⁴.

locorum», in: *Iohannis Scotti Annotationes in Marcianum*, ed. C. LUTZ (Cambridge, 1939; reprint, 1987), p. 241.

⁹ Ремигий из Осерра именуется автором «Марциан Капелла» в заглавии своего *Комментария* на *De nuptiis* и «Марцианом» во многих местах своей работы. См.: *Remigii Autissiodorensis Commentum in Martianum Capellam, libri I – II*, ed. C. LUTZ (Leiden: Brill E., 1962).

¹⁰ Leidenensis 36: MARTIANI MINEI FELICIS CAPELLAE AFRI KARTAGINIENSIS. В манускрипте XII в. (γ) встречается другое написание города — CARTAGINIS.

¹¹ Латинский текст этого стихотворения (vv. 997-1000) и его перевод см. *ниже*, с. 435-436.

¹² Рождение Марциана в Карфагене и его принадлежность африканской школе подтверждается стилем автора, похожим на стиль его соотечественников — Алуция (ок. 124 г.), Арнобия (ок. 300 г.), Макробия, Фульгенция. Подробнее см.: STAHL I, p. 15-16; 28-40; SHANZER D., *A Philosophical and Literary Commentary on Martianus Capella's 'De Nuptiis Philologiae et Mercurii', book I* (Berkeley – Los Angeles – L.: University of California Press, 1986), p. 2-4; 6.

¹³ В римской мифологии Дидона (или Элисса) — царица, основательница Карфагена.

¹⁴ Укажем еще на одну фразу Марциана (2, 7-8): “...incrementisque lustralibus decuriatum...”, которая обсуждена W. Stahl (см.: STAHL II, p. 4, n. 7), переведена как «умножив пятилетие десятка [раз]» и понята так: «Марциану было чуть более 50 лет во время написания *De nuptiis*». Согласно словарю, в котором содержится перечень средневековых латинских слов из британских и ирландских текстов (см.: *Revised Medieval Latin Word-List from British and Irish Sources*, p. 5), ‘decuriatum’ может обозначать человека, отошедшего от государственной или военной службы, поскольку в XV в. слово ‘decuriare’ использовалось в значении «покинувший залы суда» или «отошедший от судебных дел», т. е. ушедший на пенсию, что вполне

Свои «преклонные годы», согласно тексту, Марциан провел в нужде, довольствуясь скудным доходом (999, 15-16), в окружении нерадивых селян (999, 14-15).

Сочинение автор адресует сыну Марциану (997, 11; 1000, 5), имя которого появляется в самом начале произведения (2, 8-9):

Martianus interuenit dicens 'quid istud, mi pater' —
Марциан прервал меня, сказав: 'что же это, отец'¹⁵.

Время написания '*De nuptiis*'

Большинство исследователей¹⁶ полагают, что время написания *De nuptiis* следует отнести к промежутку между 410–439 гг. Такой вывод был сделан на основании двух фраз его текста¹⁷.

могло восходить к ранней традиции. С учетом такого значения слова, фразу можно понять иначе, а именно: «Марциан провел большую часть времени своей жизни, занимаясь судебными делами» и интерпретировать ее как указание на пожилой возраст автора (и статус юриста). Именно так ее поняли средневековые комментаторы марцианова текста — Ремигий (*In Mart.* I, 70) и Иоанн Скотт (*Annot. in Mart.*, p. 5). Эта трактовка могла бы претендовать на бесспорность, если бы далее Марциан не использовал слово 'decuriatus' в ином значении — значении числовых декад (728, 12-13). Тем не менее, общая идея зрелого возраста автора вполне очевидна.

¹⁵ Форма обращения сына к отцу указывает на то, что сын находился в юном возрасте. Вполне возможно, что Марциан (как Цицерон и Макробий) писал *De nuptiis* в стремлении дать сыну элементарный свод знаний, что в дальнейшем могло бы тому занять какой-либо государственный пост.

¹⁶ Об этом STAHL I, p. 12-16. Среди тех, кто придерживается такого мнения C. Leonardi (см.: LEONARDI C., "I codici di Marziano Capella", *Aevum* 33 [1959], p. 443 и *Aevum* 34 [1960], p. 1-99; 411-524); J. Willis (см.: WILLIS J., *Martianus Capella and His Early Commentators*, unpubl. Ph. D. dissertation [University of L., 1952], p. 6-8); M. Cappuyns (см.: CAPPUYNS M., "Capella [Martianus]", *Dictionaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques* [P., 1949], vol. XI, col. 838); P. Courcelle (см.: COURCELLE P., *Les Lettres grecques en occident de Macrobe à Cassiodore* [P., 1948], p. 198, n. 3); E. S. Duckett (см.: DUCKETT E. S., *Latin Writers of the Fifth Century* [N. Y., 1930], p. 224); J. E. Sandys (см.: SANDYS J. E., *A history of classical scholarship*, 3 vols. — vol. I: *From the Sixth Century B. C. to the End of the Middle Ages* [Cambridge, 1903; reprint. N. Y., 1958; 1964], p. 228-230). Подробнее об истории решения проблемы датировки *De nuptiis* см.: SHANZER, p. 5-8. На русском языке см.: ЛОСЕВ А. Ф., ТАХО-ГОДИ А. А., "Макробий и Марциан Капелла...", с. 21-33; УКОЛОВА В. И., *Поздний Рим...* с. 90-99; ЛОСЕВ А. Ф., "Марциан Капелла...", с. 153.

¹⁷ Впервые в таком контексте эти фразы рассмотрел один из первых исследователей текста Марциана — F. Eyssenhardt, см.: MARTIANUS CAPPELLA (Leipzig, 1866) (далее — Eyssenhardt). Об этом см.: DICK, p. xxv (1). Также см.: SHANZER, p. 5-7; STAHL I, p. 15.

Первая из них содержится в VI книге (637, 10-13):

*Vmbri mox Latiumque atque ostia Tiberina dehincque ipsa caput gentium Roma*¹⁸, armis, uiris, sacrisque, **quamdiu uiguit**, caeliferis laudibus conferenda.

Из-за слова ‘quamdiu’ эти строки не поддаются однозначному переводу. Так, если рассматривать ‘quamdiu’ в значении «**до тех пор**», то перевод может быть таким:

Умбры, затем Лаций, а также побережье Тибра и сам Рим, столица народов, **до тех пор** процветал, вознесенный до небес, благодаря оружию, мужам и священнодействиям.

В таком случае, эту фразу возможно понять так: «Рим процветал **до тех пор, пока** его не захватил Аларих» и интерпретировать ее как упоминание о падении Города в 410 г. Если принять такую трактовку, то можно заключить, что книга была написана Марцианом после вторжения варваров в Рим, т. е. **после 410 года**, поскольку сам автор был очевидцем захвата города и «конца» его процветания.

Если рассмотреть сочетание слов ‘quamdiu uiguit’ как «от рождения вплоть до наших времен», т. е. «**во все времена, пока** Рим процветал»¹⁹, то эти строки будут означать, что Город все еще был в расцвете в то время, когда Марциан писал свое произведение. Следовательно, автор завершил его **до того, как** Аларих захватил Рим, т. е. **до 410 года**. Но в обоих случаях считается, что в этой фразе речь идет именно о **410 годе**.

Допущение о том, что книга была написана Марцианом до 429 г. (т. е. до того, как вождь вандалов и аланов Гейзерих (428–477) организовал поход в Северную Африку) или же **не позднее 439 года** (времени захвата им же Карфагена), основано на другой фразе Марциана из той же книги (669, 5-6):

Carthago inclita pridem armis, nunc felicitate reuerenda —

Карфаген некогда славный оружием сейчас надлежит почитать за процветание, —

и на словах о высокой должности проконсула в испорченной строке упомянутого стихотворения, завершающего произведение Марциана (999, 10):

¹⁸ Возможно, здесь Марциан (ср. слова выделенные курсивом) следует Плинию: “Tiberina ostia et Roma terrarum caput” («...побережье Тибра и Рим — столица мира»). См.: PLINIUS, *Naturalis historia* III, 38, ed. G. P. GOOLD (L., 1942), p. 30.

¹⁹ См.: DICK, p. xxv (1), где фраза “quamdiu uiguit” объясняется в значении “ab originibus usque ad nostra tempora, i. e., omni tempore” (от рождения вплоть до наших времен, т. е. во все времена). Подробнее см.: СТАНЛ I, p. 14, n. 31.

proconsulari uero dantem culmini —
но подателем высочайшему проконсулу.

Дата «не позднее 439 года» для появления *De nuptiis* возникает при учете факта упразднения должности проконсула после захвата Карфагена Гейзерихом в 439 г. Подтверждением такому выводу служит слово “felicitas” из фразы (669, 5-6), рассматриваемое в общем значении («счастье», «благополучие», «благоденствие», «процветание») с объяснением, что вряд ли Марциан мог так сказать о Карфагене после его варварской оккупации.

Таким образом, для *De nuptiis* были установлены временные рамки: 410–439 гг. При выборе между ними предпочтение отдавалось 439 году. Такое мнение основано на анализе странного и эксцентричного прозаического стиля Марциана²⁰. Он пишет громоздкими предложениями, насыщая их неологизмами, варваризмами, метафорами и неоплатонической лексикой²¹. Что касается рассмотрения вопроса о создании *De nuptiis* в более позднее время, то такие попытки называются «экстравагантными допущениями»²². Однако обе даты нуждаются в подтверждении.

К решению задачи определения даты написания Марцианом *De nuptiis* следует подойти с различных сторон. Но ни один из приводимых ниже фактов не следует принимать как твердо установленный и неоспоримый. Лишь все они в совокупности позволят прийти к заключению о том, что Марциан написал свое произведение гораздо позже — в 7–8 декаде V века²³.

С этой целью будут проанализированы те же самые фразы из текста Марциана (на основании которых предлагалась ранняя датировка [410–439 гг.]), привлечен просопографический материал, относящийся к V–VI вв.; указан самый ранний автор, у которого имеется ссылка на *De nuptiis*. Таким образом будет установлена верхняя временная граница (*terminus ante quem*) — «граница, до которой» Марциан написал свое произведение. Далее, посредством привлечения разнообразных письменных источников, будет определена нижняя граница (*terminus post quem*) — «граница, после которой» Марциан создал свое произведение. И, наконец, анализ стихов

²⁰ Мы ограничимся лишь общими фразами о стиле Марциана, ибо детальное рассмотрение этого вопроса требует отдельного исследования. См. также *выше*, примеч. 12.

²¹ См.: SHANZER, p. 3-4; 6.

²² См.: STAHL I, p. 15, n. 35.

²³ Такого мнения придерживались ранние исследователи, среди которых, например, J. A. Fabricius. См.: FABRICIUS J. A., *Bibliotheca latina mediae et infimae latinitatis* (Hamburgiae, 1734–1736; reprint. Florence, 1858), p. 305-306. Это заключение было основано исключительно на анализе стиля Марциана. D. Shanzer (см.: SHANZER, p. 5-28) привела более веские доказательства в подтверждение этой даты.

самого Марциана и его поэтических источников позволит уточнить время появления *De nuptiis*²⁴.

Верхняя временная граница для 'De nuptiis'

Говоря об установлении *terminus ante quem* для *De nuptiis*, еще раз обратим внимание на упомянутые выше фразы из текста Марциана. Они лишь на первый взгляд свидетельствуют о конкретной дате. Прежде всего, из слов Марциана (637, 10-13) не вполне ясно о каком падении Рима может идти речь, поскольку их можно понимать по-разному, а именно: *в религиозном смысле*, — когда имеется в виду падение Рима в конце IV в. (тем более, что в этом отрывке речь идет о священнодействиях)²⁵; и *в историческом смысле*, подразумевая или 410 г., время захвата Города Аларихом (первоначальный вывод), или 455 г., время нашествия Гейзериха на Рим и его разграбления, или, наконец, 476 г. — год низложения римского императора и падения самой Западной Империи²⁶.

Фразу о должности проконсула (999, 10) также не следует рассматривать в качестве основополагающей для подтверждения даты 439 г. Ведь имеются свидетельства о существовании такой должности и во время правления вандалов. Например, упоминание о ней есть в *Истории о вандальском преследовании [в африканских провинциях]*²⁷ Виктора Витенского, очевидца тех событий, описавшего жизнь под вандалами:

Adrumentinae civitatis civem Victorianum,
tunc proconsulem Carthaginis —

гражданина города Адрумета, Викториана,
тогда проконсула Карфагена.

Этот человек жил и подвергся гонениям во время правления Гунериха (477–484), преемника Гейзериха, т. е. гораздо позже, чем 439 г. Виктор пишет о нем как об одном из богатых граждан Адрумета, пользовавшемся доверием правителя, по милости которого он получил должность или, по меньшей мере, титул проконсула Африки²⁸.

²⁴ См.: SHANZER, p. 8.

²⁵ Говоря о падении Рима в религиозном смысле, мы имеем в виду принятые в 382 г. императором Грацианом (375–383) меры, направленные против язычества: конфискация имущества языческих жрецов, лишение их государственной поддержки, вынос из курии римского сената алтаря Победы и др.

²⁶ См.: MÜLLER L., “Über die Zeit des Martianus Capella”, *Jahrbücher für klassische Philologie* 93 (1866), p. 705; SHANZER, p. 5, n. 17.

²⁷ См.: *Historia de Persecutione Vandalica* III, 27.

²⁸ *Historia de Persecutione Vandalica* V, 4. — Цит. по: ГИББОН А., *История упадка и разрушения Римской империи* (СПб., 1998 [переизд.]), т. IV, гл. 37, 4, с. 108, примеч. 105.

Следует указать еще на одну ссылку, имеющуюся в подписи к стихотворению, написанному латинским поэтом Африки — Драконтием, жившим в эпоху литературного расцвета второй половины V в., в правление вандалов Гунериха и сменившего его Гунтхамунда (484–496). Само стихотворение под названием *Контроверсия о статуе храброго мужа* вошло под номером V в сборник, озаглавленный *Ромуловы стихотворения (Romulea)*. Подпись такова²⁹:

Blossius Aemilius Dracontius, vir clarissimus et togatus forti
proconsulis Almae Carthaginis apud proconsulem Pacideium —

Блоссий Эмилий Драконтий, светлейший муж и удостоенный
тоги проконсула форума благословенного Карфагена, при про-
консуле Пакидее.

Из подписи следует, что оба мужа были проконсулами именно города Карфагена (а не всей Африки) и что их функции были судебными³⁰. Следовательно, не остается сомнений в том, что должность проконсула существовала и после 439 года.

Что же можно сказать о процветании ('felicitas') Карфагена, согласно фразе (669, 5-6) Марциана? Видимо, в этом конкретном случае не следует рассматривать слово 'felicitas' в прямых значениях. Ведь существуют вандальские монеты, на которых есть легенда: KARTHAGO³¹ и в этом контексте слово 'felicitas' может быть также понято как «богатый», «изобильный» или «удачливый»³². Марциан, противопоставляя миролюбие Карфагена

²⁹ Благодаря этой подписи сохранился полный перечень имен поэта. См.: Monumenta Germaniae Historica. Auctores Antiquissimi, vol. 14, p. 148. См.: *The Prosopography of the Late Roman Empire*, by J. R. MARTINDALE, vol. II: A. D. 395–527 (Cambridge University Press, 1980) (далее — *Prosopography II*), p. 379-380.

³⁰ См.: COURTOIS C., *Les Vandales en Afrique* (P., 1955), p. 258; SHANZER, p. 6-7.

³¹ Мы имеем в виду монеты вандалов Северной Африки времени правления Гейзериха и Гунериха. Эти монеты подражают серебряным и бронзовым монетам императора Гонория (393–423). На лицевой стороне бронзовых монет Гейзериха изображена стоящая фигура короля с легендой KARTHAGO; на реверсе — традиционный символ Северной Африки: голова лошади (как на монетах древнего Карфагена), с указанием номинала — XXXXII, XXI или XII. См.: CARSON R. A. G., *Coins of the World* (N. Y.: Happer & Brothers Publishers, 1962), p. 296; BURNETT A., *The Coins of Late Antiquity A D 400–700* (L.: British Museum, 1977), p. 6-8.

³² Можно привести еще один пример употребления слова "felix" в смысле «удачи», имеющий косвенное отношение к сказанному. Надпись с таким словом ("felix") значится на перфорированном браслете работы римских мастеров V в. из кладя, спрятанного в Хоксоне (графство Саффолк, Британия) в период утраты римлянами контроля над Британией (V в.) и найденном в 1992 г. На поверхности искусно изготовленного браслета имеется надпись: UTERE FELIX DOMINA IULIANE. Фор-

Риму, ведемому рекордное число войн, вполне мог подразумевать экономическое преуспевание североафриканского города — к примеру, его торговую активность и запасы зерна³³. Более того, даже то, что Марциан помимо упоминания о ‘*felicitas*’ Карфагена говорит о «благословенном городе» (999, 13: *beata urbs Elissae*), не дает безоговорочного свидетельства в подтверждение даты написания *De nuptiis* до нашествия вандалов. Источники по-разному сообщают о жизни в Африке при вандалах и не дают однозначно негативной оценки³⁴.

Очевидно, что только по фразам из текста Марциана нет возможности определить *terminus ante quem* для его сочинения. Необходимо обратить внимание и на другие источники, в частности, на подпись к *De nuptiis*, выполненную Секуром Мелиором Феликсом. Такая подпись имеется в 25 манускриптах из 241³⁵:

Securus Melior Felix, vir spectabilis, comes consistorianus, rhetor urbis Romae, ex mendososissimis exemplaribus emendabam contra legente Deuterio scholastico, discipulo meo, Romae ad portam Capenam, consulatu Paulini viri clarissimi, sub V nonarum Martiarum, Christo adiuvante —

Я, Секур Мелиор Феликс, достойный муж, член канцелярии, ритор города Рима, выправил из испорченных манускриптов копию, вопреки чтению учителя риторики Девтерия, моего ученика, в Риме, у Копенских ворот, во время консульства Паулина, мужа светлейшего, в V день Мартовских нон, с Божьей помощью.

Из этого текста можно получить довольно много информации. Во-первых, работа Марциана попала в Рим, будучи уже испорченной. Во-вторых, к некоей определенной дате, это произведение было уже не только

ма букв, расстояние между ними и правописание являются весьма специфически, но смысл фразы ясен: пожелание удачи (*felix*) госпоже Юлиане, хозяйке этой вещи. Такие пожелания особенно в форме *UTERE FELIX* — «носи на удачу, на счастье» достаточно часто писали на ценных личных вещах в поздне-римский период.

³³ См.: SHANZER, p. 7.

³⁴ Ссылки на источники см.: ГИББОН, т. IV, гл. 37, 2-8, с. 105-112. Здесь отметим, что хотя слова «вандалы» и «вандализм», как правило, ассоциируются с разрушением культурных ценностей, сами вандалы не были единственной причиной культурного упадка. Кроме того, нашествие вандалов не имело для Африки и серьезных экономических последствий. Деятельность вандалов как разрушителей, скорее, проявилась в связи с гонениями ариан против последователей Никейского вероопределения и защитой арианского вероисповедания.

³⁵ Подпись приводится согласно чтению Leonardi (1959), p. 446. Об идентификации подписи см.: MARROU H. I., “Autour de la bibliothèque du Pape Agapit”, *École française de Rome, Mélanges d’archéologie et d’histoire* 48 (1931), p. 157-165.

известно, но и не раз переписано и исправлено. В-третьих, сочинение Марциана привлекло внимание человека, который сам был *rhetoꝛ urbis Romaꝛ* и у которого был ученик по имени Девтерий. Вопрос лишь в том — когда это было?

На первый взгляд, подпись точно поддается датировке. Ее можно отнести или к 3 марта 534 года, ко времени консульства Флавия Декия Паулина Младшего (*Flavius Decius Paulinus Junior*), или к 3 марта 498 года, ко времени консульства Флавия Паулина Старшего (*Flavius Paulinus Senior*)³⁶. Но здесь вновь возникает множество проблем³⁷, поскольку сложно установить о каком из Паулинов идет речь³⁸. Характерно, что в тексте подписи консул Паулин не назван «Младшим» (*Iunior*), и тогда он должен быть «Старшим» (*Senior*). Кроме того, у Паулина из нашей подписи имеется титул — *vir clarissimus*, хотя с конца V в. высшим должностным лицам уже были свойственны так называемые двойные титулы, как например, *vir clarissimus et inlustris*. Учитывая это, подпись следует отнести к более раннему времени, т. е. к 498 году³⁹. Очевидно, что такой вывод не может быть окончательным. Для более точного определения даты подписи, следует идентифицировать двух других, упоминаемых в ней персонажей — автора Феликса и его ученика Девтерия⁴⁰. Следует выяснить, является ли ученик Девтерий (*Deuterius scholasticus*) подписи тем же самым Девтерием, которого упоминает латинский поэт и прозаик, епископ Павии, живший в Милане, Магн Феликс Эннодий (473 / 4–521). И если это не тот Девтерий, о котором говорит Эннодий, то подпись Феликса должна быть отнесена к более поздней дате, т. е. к 534 году⁴¹, поскольку сам Эннодий умер в 521 г.

³⁶ См.: DEGRASSI A., *I fasti consolari dell' Impero Romano* (Rome, 1952), p. 99. О Паулине, консуле 498 г., см.: *Prosopography II*, p. 847.

³⁷ См.: JAHN O., “Über die Subscriptionen in den Handschriften römischer Classiker”, *Berichte über die Verhandlungen der königlich-sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften* 3 (1851), S. 351-353; SHANZER, p. 8-9.

³⁸ Помимо упомянутых двух, Паулина подписи предлагалось отождествить с консулом 535 г. (sic!) Флавием Теодором Паулином (*Flavius Theodorus Paulinus*) — см.: JAHN, p. 351-353. Об этом см.: SHANZER, p. 8.

³⁹ Например, такого мнения придерживается A. Cameron (см.: CAMERON A., “Martianus and His First Editor”, *Classical Philology* 81 (1986), p. 320-328.

⁴⁰ Необходимость такого рассмотрения вызвана тем, что о природе самих подписей, в целом, известно очень мало. Ныне нет возможности сказать о том, насколько тщательно прописывались имена и титулатура конкретного лица, находящегося у власти, а потому, можно ли такую информацию приводить в качестве свидетельства вообще. Также не существует аналитических исследований о том, насколько сами подписи видоизменялись в процессе того, как их последовательно копировало большое количество переписчиков.

⁴¹ Согласно JAHN, p. 351-354.

Из пяти Девтериев времени жизни Эннодия нет ни одного, кто мог бы быть упомянут в подписи к тексту Марциана⁴². «Девтерий» Эннодия работал в Милане, хотя, возможно, он получил образование в Риме и мог упоминаться как *discipulus* (ученик) Феликса в Риме в 498 г. ‘*Discipulus*’ было пожизненным «званием» для человека по отношению к своему учителю. Но уже в 503 г. Эннодий называет своего Девтерия ‘*doctor optime*’⁴³, что свидетельствует о том, что это был уже почтенный человек. ‘*Scholasticus*’ же, преимущественно, весьма низкая степень риторов⁴⁴. Кроме того, Эннодий обращается к Девтерию как к «гордости Италии» (*decus Italiae*)⁴⁵, что также может указывать на весьма зрелый возраст Девтерия. Есть и другие примеры. Так, Девтерий Эннодия страдает от плохого зрения или глазной болезни⁴⁶, а из шуточной эпиграммы Эннодия (*Carmina* II, 104, 9-10), скорее всего, адресованной этому же самому Девтерию, ясно, что он еще и лыс:

Discipulis satis est vultus tacitique verenda
Calvities: Phoebae⁴⁷ lumina plena vident —

Ученикам довольно выражения лица и почтенной плечи
безмолвного: они видят полный свет Луны.

Возможно, слова Эннодия о том, что лысина Девтерия похожа на блеск Луны во время полнолуния, насмешливо отсылали читателя к стиху (*Carmina* I, 2, 13-14), в котором Девтерий сравнивался с «щедрым Солнцем»⁴⁸:

luminibus locuples solem te Roma vocavit
Celsa, Quirinali suscipiens gremio —

Величавый Рим называл тебя щедрым Солнцем
из-за света, появившемся над Квириналом.

⁴² См.: *Prosopography* II, p. 356-357.

⁴³ См.: *Ep.* I, 19, ed. HARTEL. Также см.: *Dictio* 8, ed. HARTEL: “...invenies illic Deuterium, qui ubertate linguarum germina tibi multiplicatis seminibus et sudorem remuneretur impensum”.

⁴⁴ Е. г.: Плиний (*Ep.* II, 3, 5) говорит об Исее, который к 60 годам все еще был в таком звании — *adhuc scholasticus tantum est*. Marrou (см.: MARROU, “Autour de la bibliothèque...”, p. 158, n. 2), анализируя это слово, приводит в пример десятилетних учеников (*scholastici*). Другие примеры употребления ‘*scholasticus*’ см. в подписях к изданиям Теренция: “...feliciter Calliopio bono scholastico” («...славному Калиопу, хорошему ученику») и Лукана: “...feliciter Gaio scholastico bono primo” («...славному Гаю, лучшему ученику»). См.: JAHN, p. 363; SHANZER, p. 10, n. 42.

⁴⁵ См.: *Carmina* I, 2, 11, ed. VOGEL (1885).

⁴⁶ *Ep.* I, 19.

⁴⁷ Мы полагаем, что Эннодий, употребляя слово ‘*Phaebae*’, имеет в виду *Phoebe*, es (f) — богиню Луны Фебу, сестру бога Солнца Феба.

⁴⁸ См.: SHANZER, p. 10, n. 45.

Тем не менее, последний пример вновь указывает на то, что Рим гордился этим мужем.

Все эти свидетельства относятся к 503–506 гг. По этой причине, ни одно из них не может относиться к человеку, который был ‘scholasticus’ и ‘discipulus’ Секура Феликса в Риме, приблизительно 5–8 годами раньше (т. е. в 498 г.). Таким образом, можно заключить, что «Девтерий» подписи Феликса к *De nuptiis* и «Девтерий», упомянутый Эннодием, — люди разные и здесь имеется лишь совпадение в имени. Это позволяет сделать вывод о принадлежности подписи к **534 году**.

Что касается автора подписи Феликса, то утвердительный ответ на вопрос, может ли он быть тем же человеком, что и учитель Феликс, ритор Города Рима (magister Felix orator urbis Romae)⁴⁹, упомянутым в подписи Мавортя (к *Эподам* Горация), датированной «после 527 г.», свидетельствовал бы в поддержку сделанного выше вывода. Здесь лишь отметим, что веских аргументов против этого нет, и вряд ли является простым совпадением то, что в обеих подписях имя «Феликс» встречается с именем «Девтерий». Кроме того, оба Феликса занимали свои должности в Риме.

Все же обратим внимание не только на имеющиеся сходства, но и на два отличия. Во-первых, в подписи к *De nuptiis* имеется полный перечень имен ее автора — Секур Мелиор Феликс. В подписи, составленной Мавортием к *Эподам* Горация, приводится только одно имя — Феликс⁵⁰. Во-вторых, название должностей у Феликса записаны по-разному, соответственно: ‘rhetor’ и ‘orator’, хотя оба слова обозначают одну должность — риторскую. Несмотря на эти незначительные различия можно сделать вывод, что «Феликс» — автор подписи к *De nuptiis* и «Феликс», упомянутый в подписи Мавортя — один и тот же человек⁵¹. Он был последним из тех, кто занимал официальный пост ритора в Риме⁵². Тогда, дата подписи к *De nuptiis* — 534 г.

Следовательно, к **534 году** произведение Марциана было уже известно, исправлено и издано.

⁴⁹ Он принимал участие в рецензировании издания Горация в 527 г. См.: MANIPIUS M., *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters*, in 3 vols. (Munich, 1911–1931), vol. I, 7-8, п. 9; SCHANZ M., HOSIUS C., *Geschichte der römischen Literatur* (Munich, 1914–1922), vol. IV, Pt. 2, p. 170.

⁵⁰ Напомним, что автор подписи к *De nuptiis* сам записал полностью все свои имена и указал должность. Для Мавортя, скорее всего, не было необходимости в полном перечне имен Феликса, который, очевидно, был хорошо известен в обществе того времени.

⁵¹ К примеру, такого мнения придерживаются: STAHL I, p. 57, п. 7; SHANZER, p. 8-12.

⁵² См.: STAHL I, p. 57; SHANZER, p. 11. Первым этот пост занимал Квинтилиан.

Чтобы окончательно установить *terminus ante quem* для *De nuptiis*, укажем на самое раннее упоминание о Марциане. Это делает мифограф Флавий Планциад Фульгенций, который в своем *Разъяснении древних речений* (I, 45) говорит и о сочинении, и о его авторе⁵³. К этому следует добавить, что аллегорическое обрамление *Трех книг мифологий*⁵⁴ Фульгенция было вдохновлено первыми двумя книгами *De nuptiis*. Стиль мифографа также показывает определенные черты влияния стиля Марциана⁵⁵.

Итак, учитывая фразу Марциана о процветании Рима (637, 10-13), приняв к сведению самую позднюю из возможных дат — дату низложения римского императора и «падения» Рима (476 г.), подпись Феликса к *De nuptiis*, отнесенную к 534 г. и время творческого расцвета Фульгенция (конец V – начало VI вв.), можно заключить, что верхняя граница для появления *De nuptiis* относится ко времени ок. 476 г. Если же обратить внимание на факт существования должности проконсула в Карфагене в правление вандалов Гунериха и Гунтхамунда, то ***terminus ante quem*** следует существенно сдвинуть вверх по временной шкале, вплоть до 496 г. Таким образом, Марциан написал *De nuptiis* не позднее 496 года.

Нижняя временная граница для ‘De nuptiis’

Что касается установления *terminus post quem* для *De nuptiis*, то самая ранняя дата (ок. 280 г.) была взята из философского контекста сочинения⁵⁶: позиция самого Марциана определяет его принадлежность к поздним платоникам⁵⁷. К примеру, наш автор мог писать после Ямвлиха (ок. 280 – ок. 330 гг.), ибо излагаемая Марцианом во второй книге *De nuptiis* (II, 150-166) демонология обнаруживает следы влияния этого греческого философа. Тогда, самой ранней датой, задаваемой философским содержанием *De nuptiis*, может быть дата рождения Ямвлиха, т. е. 280 г. Но это лишь пред-

⁵³ Мы уже обращали внимание на эту фразу, когда говорили об именах Марциана. См. *выше*, примеч. 5.

⁵⁴ См.: *Mifologiarum libri III*: “Item commentum solempne Fulgencii insignis viri super duobus libris Marcialis [sic] de nupciis Mercurii et philologie” («...равным образом замысел Фульгенция, мужа выдающегося, [основан] на двух книгах Марциана *О свадьбе Меркурия и Филологии*»). См.: *Mittelalterliche Bibliothekskataloge Deutschlands und der Schweiz, Herausgegeben von der Bayerischen Akademie der Wissenschaften* (München, 1928), II, p. 16. 3. — Цит. по: СТАНЛ I, p. 56, п. 3.

⁵⁵ См. WILLIS, p. 16-18, где указано на несколько параллельных мест между Фульгенцием и Марцианом.

⁵⁶ TURCAN R., “Martianus Capella et Iamblique”, *Revue des études latines* 36 (1958), p. 233-254. Существует мнение о более поздней дате — ок. 319 г., см.: BARNES T. D., “A Correspondent of Iamblichus”, *Greek, Roman and Byzantine Studies* 19 (1978), p. 99-106.

⁵⁷ См.: SHANZER, p. 14; 63 ff.

варительный вывод. Следует помнить, что в нашем случае (как и во многих других, касающихся латинских авторов IV–VI вв.) выделить «явные» источники (т. е. те, которые Марциан использовал непосредственно) не просто. Это связано с тем, что, с одной стороны, встречающиеся у Марциана философские положения (заимствованные у средних платоников, неоплатоников, герметиков, орфиков, неопифагорейцев и т. д.) в эпоху поздней античности были «общими местами»; с другой стороны, до нас не дошли как латинские, так и греческие «промежуточные» тексты, которые мог использовать Марциан. Великолепный пример того, насколько сложно говорить об источниках Марциана, являет его современник — Макробий Амвросий Феодосий. Между *De nuptiis* и двумя произведениями Макробия — *Сатурналиями* и *Комментарием на 'Сон Сципиона'* — имеются параллели⁵⁸. Однако объяснить их нелегко: ведь как сам Марциан мог читать оба трактата Макробия, так и могли существовать какие-то (ныне утраченные) тексты, которые служили источниками обоим. Следует также учитывать и метод текстуального заимствования, принятый авторами Поздней Античности.

Так, если какой-то из авторов, назовем его **В**, пишет свое произведение, основанное на некоем хорошо известном сюжете классического автора **А**, то следующий автор **С** (современник **В** или живший чуть позже) используя тот же самый сюжет, «явно» заимствует именно у своего предшественника **В**, не обращаясь к оригиналу **А**. На схеме это выглядит так⁵⁹:

$$C \rightarrow B \rightarrow A$$

Если учесть, что Макробий создал свои произведения во второй четверти V в. (430–445?)⁶⁰, то нижняя временная граница для сочинения Марциана может быть отнесена примерно к этому же времени. Однако наличие схожих мест между Марцианом и другими авторами, чья творческая активность падает на конец IV – начало V вв. — Фавонием Евлогием и Клав-

⁵⁸ См.: SHANZER, p. 14; 194–195; 201.

⁵⁹ Об этом см.: STAHL I, p. 41. Здесь отметим, что и античные классики следовали этому принципу. Так, Вергилию его современники ставили в вину то, что он, следуя Гомеру в своей *Энеиде*, читал не подлинный текст греческого поэта, а использовал комментарий на него более позднего автора. Об этом см.: SCHLUNK R. R., *The Homeric Scholia and the 'Aeneid'* (Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1974), p. 8. В то же время латинские авторы не ограничивались только посредниками. Они и «напрямую» обращались к авторитетам. Хороший образец так называемой «смешанной техники» являет собой упомянутый Макробий в своем *Комментарии на 'Сон Сципиона'*.

⁶⁰ Об этом см. ПЕТРОВА М. С., *Макробий Феодосий и представления о душе и о мироздании в Поздней Античности* (М.: Кругъ, 2007), с. 16–21.

дием Клавдианом (fl. 395–404)⁶¹, смещает эту границу на **начало V века**. Но и эта дата нуждается в уточнении, что потребует привлечения других свидетельств. С этой целью рассмотрим сложившийся к раннему средневековью канон «семи свободных наук»⁶², поскольку Марциан в *De nuptiis* подробно описывает именно это количество дисциплин.

Самыми ранними латинскими авторами, принявшими число «семь», были Кассиодор Сенатор и его современник Исидор Севильский (570–636). Кассиодор обсудил христианское значение упомянутого числа в предисловии к *Установлениям*, где описал все семь наук⁶³. Чуть позднее, Исидор в своих *Этимологиях* (или *Началах*) уже утверждал, что «существует семь свободных наук»⁶⁴. Из этого следует, что каноническая семерка сложилась лишь к концу VI столетия. Здесь возникает вопрос: когда этот канон вошел в употребление.

Перед Кассиодором и Исидором только Августин (354–430) и Марциан Капелла писали работы обо всех или большинстве дисциплин. Тогда, именно их сочинения следует рассматривать как важнейший источник для всех последующих писателей. Вполне вероятно, что Августин в своем трактате *Пересмотры*⁶⁵, написанном незадолго до смерти (428 г.) и посвященном внесению корректив в свои же сочинения, повторяет число «семь»⁶⁶, о котором упоминал ранее:

Sed earum solum de Grammatica librum absolvere potui, quem postea de armario nostro perdiidi; et de musica sex volumina; quantum attinet ad eam partem quae rhythmus vocatur. Sed eosdem libros, iamque baptizatus, iamque ex Italia regressus in Africam scripsi; inchoaveram quippe tantummodo istam apud Mediolanum disciplinam. **De aliis vero quinque** illic similiter inchoatis: de Dialectica, de Rhetorica, de Geometria, de Arithmetica, de Philosophia, sola principia remanserunt —

Впрочем, из них я смог завершить лишь книгу *О грамматике*, которую впоследствии забыл в нашей библиотеке, и *О музыке*, в шести томах, многое [в которой] относится к тому, что называется ритмом. Но эти книги я написал будучи уже крещеным и уже возвратившись из Италии в Африку; [хотя] ведь начал [за-

⁶¹ См.: STAHL I, p. 41–54; SHANZER, p. 14–21.

⁶² См.: STAHL I, p. 90–98.

⁶³ См.: *Institutiones* II (Praef.).

⁶⁴ См.: *Origines* I, 2, 1: “...disciplinae liberalium artium septem sunt”.

⁶⁵ См.: *Retractiones* I, 6, CCSL 57, cl. 250, 20.

⁶⁶ См.: COURCELLE, p. 198, n. 5. Также см.: АДО И., *Свободные искусства и философия в античной мысли* (М.: ГЛК, 2002), гл. 4, с. 117–259.

ниматься] этой дисциплиной еще в Милане. **О других же пяти [дисциплинах]** в таком случае вы начинайте [писать] подобным образом: о диалектике, о риторике, о геометрии, об арифметике, о философии — от них остались только начала [книг, которые я написал].

Итоговое «семь» следует с учетом фразы: *de aliis vero quinque*, поскольку Августин говорит о пяти дисциплинах, которые вместе с грамматикой и музыкой составляют число семь. При рассмотрении этого текста возникает вопрос: не говорит ли он о **еще** каких-то пяти дисциплинах, помимо уже перечисленных. В этой фразе Августин завершил свой список философией, посчитав ее самостоятельной (пятой) наукой. В другом трактате, озаглавленном *О порядке* (II, 18), он пишет, что философия объединяет весь цикл наук. В этой же работе (II, 15) в аналогичном перечне, наряду с музыкой, Августин упоминает и астрологию, сделав это из-за ее связи с геометрией, а в упомянутом сочинении *Пересмотры* он говорит еще и о медицине⁶⁷. Все же отметим, сам Августин написал работы лишь о двух дисциплинах — о грамматике (*De grammatica*) и о музыке (*De musica*)⁶⁸.

Марциан в *De nuptiis* сообщает о девяти науках. О двух из них он не говорит подробно, но упоминает их названия в книге IX (891, 23-3). Так, в этом отрывке говорится о трех служанках-музах; их имена — Медицина (*Medicina*), Архитектура (*Architectonica*) и Музыка (*Musica*). Из них Аполлон предоставляет слово последней — Музыке⁶⁹, попросив двух первых помолчать. Вполне вероятно, что Марциан упомянул «архитектуру» и «медицину» из-за того, что понимал, что делает что-то необычное, излагая **только семь** наук. Ведь согласно словам Марка Витрувия (I в. до н. э.)⁷⁰, Варрон (116–27 гг. до н. э.) написал книгу о девяти науках, в которой могло содержаться описание медицины и архитектуры. Марциан же в своем изложении вполне мог упомянуть названия этих двух дисциплин, доведя их

⁶⁷ См.: *Retractationes* I, 8, CCSL 57, cl. 250, 20: "...nec sane omnes artes eo modo se cum attulit ac se cum habet; nam de artibus quae ad sensus corporis pertinent, sicut multa medicinae, sicut astrologiae omnia, nisi quod hic didicerit non potest dicere".

⁶⁸ Укажем еще на одну работу о науках, приписываемую Августину, озаглавленную *De dialectica liber* (или *Principia dialecticae*), в которой, в самом начале (I), диалектика названа автором "bene disputandi scientia" (лучшая дисциплина для ведения споров). См.: PL, vol. 32, col. 1409. Примером попытки создания подобного латинского «учебника» может служить уже упомянутый нами Макробиев *Комментарий*. Макробий не говорит четко о своих намерениях, но в его произведении рассматриваются темы арифметики, географии, астрономии и гармонии.

⁶⁹ См.: *De nuptiis* IX, 888-996.

⁷⁰ VITRUVIUS, *De architectura* 7, 14: "Item Terentius Varro de novem disciplinis..." («...а также Теренций Варрон о девяти дисциплинах...»).

число до традиционной девятки. Подробно же он описал только семь из них. Таким образом, Марциан является первым из латинских авторов, кто составил свод книг по всем семи дисциплинам — грамматике, диалектике, риторике, арифметике, геометрии, астрономии и музыке. Он не затрагивает медицину и архитектуру, поскольку эти науки, согласно его словам (891, 23-3), — практические. Видимо, ко времени жизни Марциана (мы не знаем точной даты, но позднее Августина и раньше Боэция), была нужда в латинском учебнике по упомянутым семи дисциплинам⁷¹. Исидор мог использовать эту же практику в своих *Этимологиях*⁷². Возможно, форма *De nuptiis* оказалась настолько удачной, что число «семь» впоследствии стало каноническим, признанным Кассиодором и Исидором⁷³, в отличие от первоначального числа «девять». Из изложенного выше следует, что terminus

⁷¹ Интересно обратить внимание и на слова Марциана (998) *disciplinas cyclicas* (цикл наук). Последнее из которых — греческого происхождения (κυκλικός — досл. «кругообразный» или «циклический»), имеющее место в образовательной системе греков, к примеру, εὐκύκλιος παιδεία (общераспространенное или текущее образование) (см.: МАРРУ А.-И., *История воспитания в античности* [Греция] [М.: ГЛК, 1998], с. 246-254; 211-245; 248; 397, примеч. 5). Здесь возникает вопрос, который еще требует ответа — не имеет ли в виду Марциан при выборе цикла семи наук греческие тексты, в которых, к примеру, математическая «раскладка [дисциплин] была традиционной начиная с Архита Тарентского, если не с самого Пифагора». Здесь укажем на слова Архита о математических дисциплинах: «Думается мне, что знатоки математических наук (μαθημάτα) пришли к верному познанию... И о скорости звезд, и о восходах и заходах передали они нам точные познания, и о геометрии, и о числах, и в не меньшей мере о музыке» (пер. А. В. ЛЕБЕДЕВА).

⁷² *Origines* IV, 13, 1: “Quaeritur a quibusdam quare inter ceteras liberales disciplinas Medicinae ars non contineatur” («...некоторые спрашивают, отчего среди других свободных дисциплин не содержится медицинская наука»).

⁷³ Хорошим подтверждением является тот факт, что Сидоний Аполлинарий (*Ep.* V, 2), ссылаясь на книгу *De statu animae* Клавдиана Мамерта (с. 460), все еще упоминает число девять в письме к Нумфидию, написанном сразу же после 470 г.: “...novem quas vocant Musas, disciplinas aperiens esse, non feminas. Namque in paginis ejus vigilax lector inveniet veriora nomina Camoenarum, quae propriae de se sibi pariunt nuncupationem. Illic enim et grammatica dividit, et oratoria declamat, et arithmetica numerat, et geometria metitur, et musica ponderat, et dialectica disputat, et astrologia praenoscit, et architectonica struit, et metrica modulatur” («...показывая, что те, кого они называют девятью Музами, являются дисциплинами, а не женщинами. Ибо на страницах [Клавдиана] бдительный читатель найдет различные имена Камен, которые дают свои имена [дисциплинам]. Ведь и грамматика разделяет, и риторика декламирует, и арифметика считает, и геометрия мерит, и музыка взвешивает, и диалектика оспаривает, и астрология предсказывает, и архитектура строит, и метрика модулирует»). См.: *C. Sollii Apollinaris Sidonii Epistolae* V, 2, PL, vol. 58, col. 533DC.

post quem для *De nuptiis* приходится на время после жизни Августина, т. е. после 430 года.

Таким образом, возможно обозначить обе временные границы для *De nuptiis*: произведение было создано **не ранее 430 г. и не позднее 496-го**.

Уточнение времени появления '*De nuptiis*'

Анализ поэтических текстов Марциана Капеллы способствует дальнейшему уточнению времени написания *De nuptiis*. Использование электронных баз данных⁷⁴ позволяет установить словесные параллели между Марцианом и латинскими поэтами периода вандалской оккупации Африки. Среди таких поэтов Драконтий (род. ок. 450 г.), Репосиан и два неизвестных автора. Последними написаны стихотворение 88, вошедшее в *Латинскую антологию (Antologia latina)*, и поэма, озаглавленная *Болезнь Пердики (Carmen de aegritudine Perdicae)*⁷⁵.

У Драконтия в эпосе IV из *Ромуловых стихотворений* имеется строка, в которой речь идет о гнусной Горгоне, женщине-чудовище, чей взгляд обращает в камень (*Romulea IV, 44*)⁷⁶:

pectore saxifico cui militat impia Gorgon.

Эта строка восходит или к фразе из поэмы Овидия (43 г. до н. э. – 18 г. н. э.) *Ибис* (553):

Saxifcae videas infelix ora Medusae —

Взвидишь перед собой каменящие очи Медузы⁷⁷.

Или к словам Лукана (39–65 гг.) из поэмы *Фарсалия, или поэма о гражданской войне IX, 670*:

in quo saxificam iussit spectare Medusam —

чтобы он в нем наблюдал обращающую в камень Медузу⁷⁸.

⁷⁴ Poesis. CD-ROM Dei Testi Della Poesia Latina (1995).

⁷⁵ В отечественной историографии высказывалось мнение о том, что поэма *Aegritudo Perdicae* принадлежит перу Драконтия (см.: *Памятники средневековой латинской литературы IV–VII веков* [М., 1998], с. 327). Мы не считаем это правомерным и рассматриваем Драконтия и автора упомянутой поэмы независимо друг от друга.

⁷⁶ Ed. VOLLMER, 1905. Поскольку требуется показать лишь текстуальные соответствия, мы, указав на контекст, оставляем строки без перевода, за исключением тех случаев, когда интересующие нас фразы содержатся в произведениях, уже переведенных на русский язык.

⁷⁷ Пер. М. Л. ГАСПАРОВА.

⁷⁸ Пер. Л. Е. ОСТРОУМОВА.

Или к строке из поэмы Силия Италика (26–101 гг.) *Пуническая война* (X, 177)⁷⁹:

nomina saxificae monstruosa e stirpe Medusae, —

в которой также говорится о том же чудовище, но по имени «Медуза». «Медузой» звалась самая страшная из трех горгон. Однако более тесная лексическая связь усматривается между Драконтием и Марцианом (572, 10):

Pectore saxificam dicunt horrere Medusam —

Говорят, что Медуза, превращающая в камень,
смертных приводит в ужас.

Слово “pectore” у Марциана такое же, как у Драконтия, хотя марциановы “Medusam” и “saxificam” от Овидия, Лукана или какого-то другого раннего автора. Драконтий же, позаимствовав “pectore” и “saxifico” от Марциана, дал другое, более общее название тому же чудовищу — “Gorgon”. И здесь вполне ясно, что Драконтий заимствует у Марциана.

Следующий пример вызывает гораздо больше вопросов. В стихотворении 88 из *Antologia latina* описаны девять муз; каждой из них уделено по одной строке. Четвертая строка, в которой говорится о трагической музе Мельпомене (*AL* 88, 4), такова:

Melpomene reboans tragicis fervescit iambis —

Мельпомена в ответ вскипает трагическим ямбом.

При выявлении схожих слов между этой строкой и словами Марциана, прежде потребуется обратить внимание на фразу из другой поэмы Драконтия, вошедшей в *Romulea* под названием *Медей* (X, 20-21):

*vel quod grande boans longis sublata cothurnis
pallida Melpomene tragicis cum surgit iambis —*

Или припомним, о чем многословно, привстав на котурнах,
в ямбах трагических, бледная нам Мельпомена вещает⁸⁰.

В двух фразах — *AL* 88, 4 и *Rom.* X, 20-21 — имеются четыре схожих элемента, из которых “Melpomene”, “tragicis”, “iambis” — идентичны, а слова — “boans” у Драконтия и “reboans” из *AL* 88 — с небольшими отличиями. И эти два источника связаны между собой более тесно, по сравнению с текстом самого Марциана (121, 18-22):

⁷⁹ *De bello Punico*, ed. DELZ (1987).

⁸⁰ Пер. В. Н. ЯРХО.

tunc **Melpomene**:

sueta cothurnatos scenis depromere cantus
soccumque ferre comicum
et **reboare** tua tulimus quae carmina cura
melo fauente rhythmico, —

заимствующего, прежде всего, контекст произведения *Песни девяти Муз* и описывающего свою трагическую музу “Melpomene”, но включившего слово “reboare”.

Драконтий же, как представляется, более внимательно читал стихотворение, позднее вошедшее в *AL*. Похоже, что его слова “pallida Melpomene” («бледная Мельпомена») (*Rom. X*, 21) можно рассматривать как попытку превзойти “aurea Terpsichora” («прекрасная Терпсихора») из следующей строки *AL* 88 (v. 5). Впрочем, это не является существенным доводом. Более важным является факт заимствования Драконтием из *AL* 88 в другой поэме, озаглавленной *Трагедия Ореста* (13-14)⁸¹:

Te rogo, Melpomene, **tragicis** descende **cothurnis**
et pede dactylico resonante **quiescat iambus** —

Тебя прошу, Мельпомена, сойди с трагических котурнов
И пусть ямб успокоится в звучании дактилической стопы.

Выбор Драконтием слов “quiescat iambus” в *Трагедии Ореста* (v. 14) является важным доказательством заимствования из *AL* 88 (v. 4) “fervescit iambis”⁸². Очевидно, что Драконтий перефразировал собственные слова из *Медеи* (*Rom. X*, 20-21), прямо обращаясь к Мельпомене в *Трагедии Ореста* (v. 13-14).

Как было показано выше, строки Марциана (121, 18-22) имеют лишь два словесных соответствия — “Melpomene” и “reboare”. Но далее, когда Марциан снова говорит о Мельпомене, он добавляет слово “feruescere” (888, 7-8):

...nec dulcis temptat psallere **Melpomene**.
omnia, quae tenero moris **feruescere** ludo... —

...и нежная Мельпомена не пытается играть на кифаре.
Все, от чего вскипают чувства во время нежной игры...

⁸¹ Отметим, эта работа лишь приписывается Драконтию, хотя и с большой достоверностью. Об этом факте упомянуто М. Л. Гаспаровым. См. *Памятники...* с. 327.

⁸² В свою очередь эта строка очень похожа на строку из *Сатиры* (I, 5, 64) Го- рация: “...nil illi lagua aut **tragicis** opus esse **cothurnis**...” («...роль, для которой ему не нужны ни котурны, ни маска...», пер. М. ДМИТРИЕВА).

которое также имеется в *AL* 88, 4 (“*fervescit*”), но не у Драконтия, поскольку последний в рамках своего контекста в нем не нуждался. Отметим также, что “*feruescere*” Марциана не относится к Мельпомене. Именно поэту Марциан и употребляет его в измененной форме. Напротив, в *AL* 88, 4 слово “*fervescit*” является неотъемлемой частью характеристики Мельпомены. Таким образом, можно заключить, что «явно» строку из *AL* 88 мог использовать и Марциан (ибо его фраза из *De nuptiis* (121, 18-20) имеет с *AL* 88 не только контекстуальное сходство, но и словесные соответствия), и Драконтий (при написании двух своих произведений — стиха из трагедии *Медея*, вошедшей в *Romulea* (X, 20-21), и пассажа (vv. 13-14) из *Трагедии Ореста*. Но, поскольку Драконтий также «явно» использовал *De nuptiis* Марциана при написании стиха IV, 44 (*Romulea*), три интересующих нас сочинения во временном отношении могут быть выстроены так:

Antologia latina 88 — *De nuptiis* — *Romulea* IV.

Существует еще одна параллель между строками Драконтия из свадебной песни о женитьбе двух братьев на двух сестрах, также вошедшей в *Romulea* (VI, 57-58):

subito venit aliger, ignis
ore micans,

и строкой Марциана из вступительного стихотворения книги I (1, 14):

hinc tibi nam flagrans ore Cupido micat,

в которой речь идет о Купидоне. В этом случае, лишь посредством привлечения схожей фразы из поэмы *Болезнь Пердики*, посвященной юноше Пердики, влюбившемся в собственную мать и умершему от этой любви, возможно ответить на вопрос, кто у кого заимствует. Фраза из поэмы *Aegritudo Perdicae* (77-78) такова⁸³:

Tunc aliger ille
paruit officio mutatusque ore Cupido.

Обе фразы — Драконтия (*Rom.* VI, 57-58) и неизвестного автора (*Aegritudo Perdicae* 77-78) — содержат одни и те же элементы: “*aliger*” и “*ore*”. Скорее, поэма *Болезнь Пердики* была написана раньше, чем *Romulea* VI. Такое предположение основано на том, что строка из *Aegritudo Perdicae* (v. 78: paruit officio mutatusque ore Cupido) схожа со строками из *Энеиды* I, 658: ut faciem mutatus et ore Cupido⁸⁴. В свою очередь, часть фразы из

⁸³ Ed. ZURLI (1987).

⁸⁴ О подражании Вергилию автором поэмы *Aegritudo Perdicae* см.: MARIOTTI S., “Imitazione e critica del testo: qualche esemple dall’ *Aegritudo Perdicae*”,

Aegritudo Perdicae (v. 78: ...mutatusque ore Cupido) полностью лишена сходства со строкой из *Romulea* VI, 57-58 Драконтия. К тому же, сам Драконтий добавляет новый элемент: это созвучные слова, навеянные скорее его собственным поэтическим вдохновением (“ignis” для “ille” из *Aegritudo Perdicae*)⁸⁵.

Таким образом, в этом случае Драконтию «ближе» текст *Aegritudo Perdicae*, чем *De nuptiis* Марциана. Текст Марциана, напротив, показывает свою зависимость от Драконтия. Наш автор использует слова “ore”, “micat” и “flagrans”, восходящее к “ignis”. Но у Марциана нет слов “aliger ille” из *Aegritudo Perdicae*.

Имеется еще одно текстуальное сходство между строками из поэмы Репосиана *O сожительстве Марса и Венеры* (v. 52-54)⁸⁶:

Cur, saeve puer, non lilia nectis?

Tu **lectum** consterne rosis, **tu sarta parato**

Et roseis crinem nodis subnecte decenter —

Где ты, жестокий малыш, почему не цветы в твоих пальцах?

Розы на ложе рассыпь, заплети цветущие цепи,

В розовый узел завей красу головы материнской!⁸⁷

и стихотворными фразами Марциана из девятой книги (903, 9):

conscia iam Veneris noua **sarta parate** Napeae
crocumque **lecto** asparagite,

а также из второй книги (121, 1):

tu sarta probato.

Наличие двух схожих мест вновь дает возможность предположить, что Марциан читал скорее Репосиана, чем еще какого-то автора своего времени, хотя это нелегко доказать. Тем не менее, следует обратить внимание на два факта. Во-первых, у Репосиана слова *lectum... tu sarta parato* встречаются в указанном сочетании лишь один раз; у Марциана они повторяются дважды, в разных книгах: во второй (*tu sarta probato*) и в девятой

Rivista di filologia e di istruzione classica 97 (1969), p. 385-392. D. Shanzer (см.: SHANZER, p. 19) также показывает, что слово “aliger” из *Aegritudo* (77) прямо восходит к слову “aligerum” (крылатый [Купидон]) (I, 663) из сцены, описанной в *Энеиде* Вергилием (I, 657-662), в которой говорится об обмане, который задумала Киферея. Имеется еще одно схожее место с этой строкой (78) в *Энеиде* I, 689 Вергилия: *paret Amor dictis* (словам повинуется бог).

⁸⁵ Имеется еще один параллельный пассаж из *Romulea* II (67) Драконтия: “...purpureus natat ignis in ore”. Об этом см.: SHANZER, p. 19, n. 94.

⁸⁶ Ed. DUFF (1934).

⁸⁷ Пер. М. Л. ГАСПАРОВА.

(serta parate... lecto). Во-вторых, иных случаев сходства в лексике между Марцианом и Репосианом с кем-либо из поэтов V в. не обнаружено.

Поскольку период творчества Репосиана установлен лишь приблизительно, то для ответа на вопрос о более точном времени появления *De nuptiis* Марциана имеет смысл обратиться к литературной деятельности Драконтия, чья дата рождения (приблизительно) относится к 450 г. Здесь нас будет интересовать порядок написания поэтом стихов, составивших цикл *Romulea*. Эта проблема уже привлекала внимание исследователей⁸⁸. Здесь мы лишь констатируем выводы, указав на их гипотетичность.

К ранним работам поэта относятся стихи под номерами I, III, IV, V и IX. Стихи, вошедшие в сборник под номерами II, VIII и X — более поздние. Лишь седьмое стихотворение Драконтия возможно более точно датировать. Оно было написано около 490 г., во время тюремного заключения поэта, в правление Гунтхамунда (484–496). Об этом свидетельствуют такие строки (*Rom.* VII, 127-131)⁸⁹:

Грех мой не так уж велик, хоть и гневался царь не напрасно, —
злойный душой человек злобной речью меня опорочил,
скверным представил меня и вину мою злобно утроил.
Тот, кто бы должен просить у царя для меня снисхождение,
царственный гнев возбудил, господина он сделал свирепым⁹⁰.

Что касается стихотворения VI, то среди исследователей нет единого мнения в отношении установления времени его появления. Одни полагают, что стихотворение является ранним и было написано поэтом до его пленения. Доводы таковы: Драконтий не употребляет слов, обычных при выражении благодарности за спасение. Кроме того, в строках (*Rom.* VI, 36-40):

Quorum umbone tegor uel quorum munere uiuo
Post varios casus, post tot discrimina vitae
Porrexere piam placido pro tegmine dextram
Et quod maius erat, laesi tribuere salutem
Fortunamque mihi reducem pietate novarunt —

Служит щитом этот дом и милость свою мне являет:
Сколько я бед пережил, сколько раз моей жизни угрозу,
Мне благосклонно свою они подали руку в защиту
И (что важнее всего) пострадавшему дали спасенье;
Также имущество все возвратилось их доброму волей⁹¹, —

⁸⁸ См.: SHANZER, p. 19-20, n. 95-99.

⁸⁹ Также см.: VII, 25: "...sed quia captiuo fas non est dicere carmen..." и VII, 70: "...solicito dederant quia carmina clades..."

⁹⁰ Пер. В. Н. ЯРХО.

не содержится прямых упоминаний о пленении поэта⁹². Другие считают, что это стихотворение следует отнести к поздним работам, написанным поэтом после выхода из тюрьмы. В качестве доказательства приводится строка (*Rom.* VI, 40): *fortunamque mihi reducem pietate novarunt*, которая понимается как указание поэта на то, что, благодаря перемене в судьбе, он был отпущен на свободу из заточения. Вполне могло быть, что освобождению Драконтия способствовали Викториан и Руфиниан, имена которых поэт упоминает (возможно, из благодарности) в этом же стихотворении ниже (v. 103). Очевидно, что более убедительными являются доводы, приведенные в отношении поздней датировки.

На основании текстуальных исследований установлено, что отдельные стихи Драконтия, составившие цикл *Romulea*, и поэма Репосиана *De concubitu Martis et Venerae* появились в таком порядке⁹³:

Romulea II — *De concubitu* — *Romulea* VII (с. 490 г.) — *Romulea* X.

И тогда, поскольку Марциан (возможно) имитирует Репосиана, Драконтий — Марциана, Марциан — Драконтия, вывод о том, что все они — современники, неизбежен.

Суммируя полученные выводы, сделаем заключение: год смерти Августина позволяет определить нижнюю границу для *De nuptiis* — т. е. сочинение было написано Марцианом не ранее 430 г.; Фульгенций уже использовал *De nuptiis* в конце V — начале VI вв.; Марциан, Репосиан и Драконтий (родившийся приблизительно в 450 г.) — современники. Напомним, Марциан писал свое произведение в «преклонном» возрасте, согласившись с тем, что ему было чуть более 50 лет⁹⁴. Если принять все доводы, перечисленные выше, то время создания *De nuptiis* может быть отнесено к 7-8 декаде V в., т. е. к периоду между 460 и 480 годами. Таким образом, сам Марциан мог быть еще мальчиком в конце жизни Августина (ум. 430 г.), но старше Драконтия и Фульгенция. Если учесть возможность существования некоего, утраченного ныне, общего для этих авторов «промежуточного» текста, а также принять во внимание фразы из *De nuptiis*

⁹¹ Пер. В. Н. Ярхо.

⁹² См.: SHANZER, p. 20.

⁹³ См.: SHANZER, p. 19-20, n. 96, согласно E. Courtney (см.: COURTNEY E., "Some Poems of the Latin Anthology", *Classical Philology* 79 (1984), p. 309.

⁹⁴ См. *выше*, примеч. 14. Обратим внимание и на то, что так называемый «преклонный» возраст и «старость» для Бозция — это немногим более 40 лет, о чем свидетельствует вступительное стихотворение из его трактата *Утешение Философией* (I, 1, 1-14). Но вполне возможно, что выражение подобных жалоб (здесь не важно, при каких обстоятельствах) является литературным приемом. Ср. поздние сочинения Овидия.

(637, 10-13 и 669, 5-6), стиль Марциана и его манеру письма, то временем появления *De nuptiis* следует считать конец 70-х годов V века.

Род занятий Марциана

Определить род занятий автора не легче, чем установить дату написания *De nuptiis*. В основном, все выводы о профессиональной деятельности писателя основаны на строках (999; 10-12):

† proconsulari uero dantem culmini
 ipsoque dudum bombinat ore flosculo
 † decerptum falce iam canescenti rota⁹⁵, —

из заключительного автобиографического стиха. В связи с тем, что чтение этих строк в сохранившихся манускриптах различается⁹⁶, данный пассаж вызывает множество самых различных интерпретаций⁹⁷. В частности, слова “vero dantem” позволяют говорить о том, что Марциан мог представлять дела в суде перед человеком, который занимал должность проконсула⁹⁸. Но

⁹⁵ Такое чтение текста предложил Dick. См.: СТАНЛ I, р. 16-17. Перевод этих строк см. ниже, с. 436.

⁹⁶ См. аппарат к изданию Dick (р. 534). К примеру, ранее было принято чтение “verba dantem” (см.: SUNDERMEYER A., *De re metrica et rhythmica Martiani Capellae*, ph. dissertation (Marburg, 1910), что может быть переведено как «произносящий речи»; “perogantem”, т. е. «говорящий в заключение», например, разбираемого судебного дела (см.: MARTIANUS CAPELLA, *De nuptiis Philologiae et Mercurii et de septem artibus liberalibus libri novem*, ed. KOPP (Frankfurt-am-Main, 1836) (далее — KOPP). О словах “bombinatorem” и “bombinator” — см. ниже, примеч. 97 и 99.

⁹⁷ К примеру, Ремигий объясняет слова “proconsulari culmini” как “in culmini proconsulari” (в месте пребывания проконсула); “dantem” (досл. «дающий») — как “scribentem suas fabulas” (пишущий свои сказания), а “bombinatorem” — как указание на великолепное красноречие Марциана — “pompose loquentem”. Ремигий делает такое заключение: Significat enim tunc illum proconsulem Carthaginis fuisse quando hunc librum scripsit (ведь это значит, что он был проконсулом Карфагена в то время, когда писал эту книгу), т. е. он отождествляет этого проконсула с самим Марцианом (см.: REMIGIUS, *Comm.* 534, 10, lines 1-6, p. 369). Отметим, один из исследователей конца XIX в. Н. Parker (см.: PARKER H., “The Seven Liberal Arts”, *English Historical Review* 5 (1890), p. 417-461) вообще не рассматривает слова “proconsulari culmini” как должность, считая этот пассаж топографической ссылкой, т. е. “proconsulari culmini” — некое место в городе Карфагене (см.: СТАНЛ I, р. 15, п. 32). Мы полагаем, что “proconsulari culmini” следует понимать как титул консула: “imperiale culmen” — «Высочество» (см.: *Кодекс Юстиниана*, кн. 3, титул 1, норма 16). См.: ДЫДЫНСКИЙ Ф., *Латинско-русский словарь к источникам римского права* (М.: Спарк, 1997; перепеч. изд. 1896 г.), с. 141.

⁹⁸ Это утверждение достаточно надежно. См.: ed. WILLIS, p. 10; MONCEAUX P., *Les Africains: Étude sur la littérature latine d’Afrique* (P., 1894), p. 445; TEUFFEL W. S., SCHWABE L., *History of Roman Literature*, trans. from the 5th German edition by G. C. W.

на основании этой фразы нет возможности установить, какие именно функции Марциан исполнял и кем именно из юридических лиц он был. Слова “bombinat ore” рассматриваются как свидетельство красноречия нашего автора⁹⁹, столь необходимого при судебной деятельности. Подтверждением тому, что писатель занимался судебными делами, служат уже рассмотренное ранее слово “decuriatum” из (2, 7-8: incrementisque lustralibus decuriatum), указывающее на статус юриста нашего автора¹⁰⁰ и две написанные цветистым стилем фразы из его автобиографического стиха. Первая фраза (999, 8-9) следует после упоминания Марцианом собственного имени (999, 7):

indocta rabidum quem uidere saecula
iurgis caninos blateratus pendere.

Слово “iurgis” (v. 9), в общем, имеет значение «судебный спор» или «судебная тяжба». Тогда, возможный перевод этих строк таков:

кого невежественное поколение заставляет
взвешивать собачий лай в судебных спорах¹⁰¹.

WARR (L., 1891–1892), vol. II, p. 447; CURTIUS E. R., *European Literature and the Latin Middle Ages*, trans. from the German by W. R. TRASK (N. Y., 1953), p. 75; RABY F. J. E., *A History of Secular Latin Poetry in the Middle Ages*, 2nd ed. (Oxford, 1953), vol. I, p. 101; MORELLI C., “Quaestiones in Martianum Capellam”, *Studi italiani di filologia classica* 17 (1909), p. 250; BEAZLEY C. R., *The Dawn of Modern Geography* (L., 1833), vol. I, p. 341; КОРР, p. 488; 771.

⁹⁹ Слово “bombinator” в Thesaurus Linguae Latinae отсутствует. Ближайшее к нему по звучанию — “bombus” (греческого происхождения), со значением «жужжание», «шум», «гул», или «bombilo» — «жужжать». Скорее всего, это и послужило причиной такой трактовки. Для сравнения отметим, что в английском языке “bombinate” (жужжать) весьма близко по написанию и звучанию к исходному латинскому “bombinator” (ср. также итал. bombo — жужжать).

¹⁰⁰ См. выше, примеч. 14.

¹⁰¹ Однако значение этих строк также далеко от определенности из-за плохой сохранности текста и разночтений, ибо упомянутое слово в манускрипте Ремигия значится как “iurgis”, которое он объясняет, как “improbis” («прожорливый», «ненасытный», «дурной» и т. д.), “gulosis” («прожорливый», «падкий на еду»), “epulonibus” («кутила», «гурман»), “hiatibus” («пасть», «зев»), см.: REMIGIUS, *Comm.* 534, 7, line 29, p. 368. Видимо, Ремигий следовал в этом Иоанну Скотту, принявшему это же чтение — “iurgis”, объясняя его как “gluttosis” (от “gluttio” — «глотать», «поглощать»), см.: *Iohannis Scotti Annot. in Mart.* 534, 9, line 25, p. 220. Также Ремигий рассматривает слово “pendere” («взвешивать») в значении “impendere” («издерживать», «тратить»), т. е. “reddere” («оплачивать», «отдавать назад», «возвращать»), как если бы говорилось, что «Марциан должен был заплатить за собачий лай ненасытных людей», см.: REMIGIUS 534, 7, lines 30-31, p. 368.

Вторая привлекающая внимание фраза из книги VI (577, 19-21):

*desudatio curaque districtior tibi forensis rabulationis partibus
illigata aciem industriae melioris obtudit...*

Слова “forensis rabulationis” также двусмысленны. Они могут обозначать или «спорящего в торговом месте»¹⁰², или «адвоката-крючкотвора» и «судебное крючкотворство». Если принимать последний вариант, то перевод всей фразы может быть таким:

особенно с того времени, как твои лихорадочные усилия, склонность настаивать в споре и судебное крючкотворство связали тебя и притупили острие твоего [ума] для лучших занятий...

В пользу значения «судебное крючкотворство» говорит то, что Марциан был знаком с юридической лексикой (892; 898, 19-5). Об этом свидетельствует тот абзац из *De nuptiis*, в котором речь идет о приданом к свадьбе (898, 19-5)¹⁰³:

*...utrum repensatrix data diesque conferendae dotis prorogari iure
publico posset inquiritur. quo dicto arcanus ille prisca iuris assertor
magna nepotum obsecratione consulitur responditque regulariter
etiam matrimonio copulato dotem dicere feminam uiro nullis
legibus prohiberi —*

...хотя приданое должно быть [выделено кем-либо из вступающих в брак], было испрошено, согласно общественным законам, о возможности отсрочить день его приношения. После такого предложения, таинственный знаток прав по древним законам [Сатурн], упрощенный настойчивыми просьбами своих бесчисленных потомков, ответил, что по обычаю, раз пара соединена для супружества, то нет никакого установленного законом возращения в том, что жена назначает приданое своему мужу.

Кроме того, сами служанки-музы, каждая из которых подробно излагает одну из наук, названы “feminae dotales” (803, 12; 810, 9), т. е. «девушками, являющимися частью свадебного приданого». На основании изложенных выше фактов, исследователи делают вывод о том, что Марциан занимал должность, имеющую отношение к судопроизводству. На наш взгляд, употребление Марцианом юридической лексики вряд ли может быть неоспоримым доказательством того, что автор занимался только су-

¹⁰² См. также: PARKER, p. 443.

¹⁰³ Такая лексика в латинском тексте выделена полужирным шрифтом. См.: также: СТАНЛ I, p. 20, n. 56.

дебными делами. Такой лексики не много и здесь следует говорить лишь о ее вкраплениях в текст. Заметим также, что обращение к юридической терминологии было присуще любому образованному человеку. Ведь такие слова, как «приданое» или же «судебное крючкотворство» общеизвестны. Лишь строки (999, 8-9) из заключительного стихотворения Марциана могли бы послужить подтверждением «судебных» занятий писателя, и то, при условии, что они интерпретируются правильно.

То, как Марциан умело организует учебник по семи наукам, как по-дает и излагает риторический материал в пятой книге, озаглавленной *О риторике* (425-566)¹⁰⁴, традиционно используется исследователями как довод в пользу того, что какое-то время своей жизни Марциан был учителем риторики¹⁰⁵. Однако заметим, что риторическая часть у Марциана сопровождается обширным логическим материалом. И здесь наш автор больше демонстрирует собственную эрудицию, образованность и игру ума, нежели желание кого-то научить. Поэтому, вряд ли книга по риторике была написана практикующим учителем. Скорее, Марциан был преподавателем грамматики, ибо грамматическая часть его работы кардинально отличается от всех остальных частей его произведения. В ней Марциан как бы меняет свою красноречивую манеру изложения (особенно проявляющуюся в первых двух книгах), присущую латинским писателям, на немногословность. Здесь содержание начинает преобладать над стилем. Дополнительный материал для размышления дают и ранее рассмотренные строки стихотворения Марциана (999; 8-9) и их возможная трактовка. Вполне могло быть, что на каком-то этапе своей жизни Марциан совмещал служение закону и преподавание¹⁰⁶.

Очевидно, что все выводы гипотетичны. Ниже мы приводим полностью латинский текст стихотворения Марциана (997-1000), на анализе которого основана большая часть изложенных заключений¹⁰⁷. Текст сопровождается литературным переводом¹⁰⁸:

¹⁰⁴ См.: *De nuptiis* 441; 443-475; 498-503; 553-565.

¹⁰⁵ См.: СТАНЛ I, р. 17-18, п. 44.

¹⁰⁶ Такие случаи встречались во времена жизни Марциана. Так, в пример можно привести поэта Авсония, одновременно занимающегося и преподаванием, и юриспруденцией.

¹⁰⁷ См.: ДСК, р. 533-535.

¹⁰⁸ Мы говорим о литературном переводе из-за того, что выявить синтаксическую конструкцию многих предложений весьма затруднительно, а порою невозможно. Нами учтены как опыт зарубежных исследователей, отмечавших сложность работы с текстом Марциана (см.: СТАНЛ II, р. 381-382), так и комментарии каролингских авторов — Иоанна Скотта и Ремигия (см. примеч. 8 и 9). Поскольку в тексте имеются разночтения (они выделены полужирным шрифтом), ниже (в при-

[997] habes senilem, Martiane, fabulam,
 miscilla lusit quam lucernis flamine
 Saturā, Pelasgos dum docere nititur
 artes cathedris uix amicas Atticis,
 (v. 15) sic in nouena decidit uolumina.
 [998] haec quippe loquax docta indoctis aggerans
 fandis tacenda farcinat, immiscuit
 Musas deosque, disciplinas cyclicas
 garrire agresti cruda finxit plasmate.
 [999] hac ipsa namque rupta conscientia
 turgensque felle ac bili ‘multa chlamyde
 (v. 5) prodire doctis approbanda cultibus
 possemque comis utque e Martis[#] curia;
 Felicis’ inquit ‘sed Capellae flemine
 indocta rabidum quem uidere saecula
 iurgis^{##} caninos blateratus pendere,
 (v. 10) † proconsulari uero danter culmini
 ipsoque dudum bombinat ore flosculo^{###}
 † decerptum falce iam canescenti rota,
 beata alumnum urbs Elissae[&] quem uidit

мечаниях) будут даны необходимые пояснения и возможные варианты толкования. Знаком † обозначены испорченные места.

* Это место читается по-разному: в манускриптах встречается написание *Satura* (β, Α, Λ, R, Β, Μ — см. *выше*, примеч. 3), или -tira, или -tura. Соответственно, его можно трактовать двояко: либо произведение было написано Марцианом, благодаря вдохновению, полученному от божества Сатуры, либо сам автор создал шуточное произведение, где фигурирует Сатир. Мы выбираем первый вариант.

** Значение слова “creagris” (или “cagris”) не вполне ясно. Мы принимаем конъектуру Morelli — “cathedris”, т. е. «кафедра» (стол преподавателя).

*** В этом случае мы следуем чтению Ремигия (*Comm.*, p. 367 [533, 12]), полагавшего, что “amicas” — familiaris.

Здесь, согласно Ремигию, подразумевается Ареопаг, где греческие философы встречались и обсуждали важные вопросы.

См. *выше*, примеч. 101.

Здесь текст испорчен очень сильно и не поддается переводу из-за отсутствия таких галаксов в словарях. См. также *выше*, примеч. 97, 99 и 101. Слово “flosculo” также относится к украшению речи. Слова Марциана об «отделении от своего цветка из-за превратностей судьбы» можно понимать по-разному. С одной стороны, писатель сам мог добровольно отойти от дел, уйдя на пенсию; с другой стороны, могли существовать обстоятельства, заставившие его прекратить деятельность помимо своей воли.

& Об Элиссе, см. примеч. 13.

iugariorum murcidam uiciniam
 (v. 15) paruo obsidentem uixque respersum lucro,
 nictante cura somnolentum lucibus —
 [1000] ab hoc creatum Pegaseum gurgitem
 decente quando possem haurire poculo?⁷
 testem ergo nostrum quae ueternum prodidit
 secute nugis, nate, ignosce lectitans^{&&}.

[997] Тебе, [мой сын] Марциан, предназначено состоящее из девяти книг смешанного содержания произведение старца, что при свете свечей Сатура [мне] шутивно стихами изложила так, как если бы она, [сидя] в кресле, силилась обучить наукам (v. 15) пеласгов — вряд ли родственных афинским жителям. [998] Поскольку она сама, словоохотливая, наполненная изученными и не изученными науками, начиненная тем, о чем должно говорить [и тем, о чем надлежит] умалчивать, соединив муз и богов, и вымысел болтливового и грубого селянина, создала цикл наук. [999] Сама же Сатура, готовая вспылить от сознания того, [что я сделал], переполненная гневом и досадой, сказала: «Я могла бы и впредь приходить для того, чтобы (v. 5) угождать своим учением, красотой [речей] и убранством, словно вышла из зала Марса. Но я вдохновила Феликса Капеллу, кого невежественное поколение заставляет взвешивать собачий лай в судебных спорах, [того, кто] прежде красноречиво жужжал [о людских делах] (v. 10) высочайшему проконсулу. [Я вдохновила Феликса], ныне уже состарившегося и отделенного от своего цветка из-за превратностей [судьбы]. [Я вдохновила его], уроженца благословенного города Дидоны, [ныне] обитающего по соседству с ленивыми стражами быков, того, кто довольствуется малым доходом. (v. 15) [Я вдохновила человека], с трудом всматривающегося глазами, заботливо окропляемыми [водой], дремлющего при свете дня — [Не] от того ли это было сделано, что я смогла сполна [1000] испить из Пегасова источника?».

Итак, мой сын, к нашему рассказу, прояви при чтении снисхождение, как к безделице, которую [твой отец] сотворил.

На основании изложенных выше фактов, возможно реконструировать такую биографию писателя.

^{&&} В последних строках также возможно двоякое чтение: либо произведение сочинено Марцином, вдохновленным Сатурой (см. *выше*, примеч., обозначенное *), либо оно ему навязано во сне. Здесь выбран первый вариант.

Марциан родился в Карфагене, приблизительно в конце первой четверти V века (ок. 420 / 5 г.). Полное имя автора было «Марциан Минней Феликс Капелла», хотя сам писатель предпочитал называть себя «Феликсом» или «Феликсом Капеллой». В Карфагене Марциан провел какую-то часть жизни и, по-видимому, получил хорошее образование. Свое произведение он написал в конце 70-х годов V века, традиционно посвятив его сыну Марциану, который был еще юношей. К моменту завершения *De septuaginta* писателю было чуть более пятидесяти лет. Марциан не занимал высоких постов и не имел титула. Его занятия были связаны и с судом, и с преподаванием грамматики. Возможно, что на каком-то этапе своей жизни он совмещал оба вида деятельности.

Сочинение и философские представления

Что касается единственного, известного ныне сочинения Марциана — *О браке Филологии и Меркурия*, то оно принадлежит к римской риторической традиции (а не философской греческой), являясь характерным примером состояния позднеимперской науки¹⁰⁹.

Произведение состоит из девяти книг. Первые две книги (I – II, 1-220) представляют собой написанный вычурной прозой аллегорический роман, повествующий о бракосочетании бога Меркурия со смертной Филологией (позднее это соединение толковалось как союз красноречия и ученого знания; наук «тривия» и, согласно делению Бозция, «квадривия»¹¹⁰). В последующих книгах изложены основы необходимых для воспитания образованного человека семи свободных наук, представленных Марцианом в образе божественных существ, выступающих перед богами с соответствующими речами. Завершает сочинение автобиографическое стихотворение (IX, 997-1000), содержащее посвящение сыну (997)¹¹¹.

В аллегорическом вступлении причудливо переплетены неопифагореизм, религиозные идеи этрусков, неоплатонические и стоические представления, заимствования из египетских культов и герметизма. Физика и

¹⁰⁹ Источники Марциана, в общем, классические. Наиболее важные из них *Мениппевы сатиры*, послужившие Марциану образцом при построении собственного текста, когда прозаические разделы перемежаются стихотворными вставками; *Метаморфозы* Апулея (стиль, аллегория, философские доктрины), *Девять наук* Варрона (свод дисциплин), *Халдейские оракулы* и работы Порфирия, разъясняющие их. Помимо перечисленных текстов, в частности, можно указать *Естественную историю* Плиния (география, астрономия), *Начала* Эвклида и *Введение в арифметику* Никомаха из Герасы (арифметика) и др.

¹¹⁰ BOETHIUS, *De institutione arithmetica* I, 1, in: *Anticij Manlij Torquati Severini Boetii De institutione arithmetica libri duo: De institutione musica libri quinque. Accedit geometria quae fertur Boetii* (1867), p. 9, v. 28.

¹¹¹ См. выше, с. 410.

космология близки к таковым у платоников. Пантеон богов представлен в духе астральной религии. В *грамматическом* разделе (III, 221-326) изложено учение о звуках, буквах, их позициях в словах, произношении, частях речи, с описанием правил склонения и спряжения. Книга *О диалектике* (IV, 327-424) посвящена логике, восходящей к Аристотелю. Изложено учение о роде, виде, видовом отличии, о существенном и приводящем признаке, об определении и разделении. Также приведено учение о способах наименования, омонимах и синонимах, многозначности слов, о суждении и его видах, силлогизме и его видах. *Риторический* раздел (V, 425-566) представляет собой продолжение и развитие предыдущего изложения. В частности, повествуется об искусстве составления и произнесения речей. В книге *О геометрии* (т. е. о географии) (VI, 567-724) обсуждается форма и положение земли: ее шаровидность и нахождение в центре космоса; говорится о шарообразности неба, окружающем землю. Описаны пять поясов земли. В *арифметической* секции (VII, 725-802) изложено учение о числе и его типах (четные и нечетные, простые и сложные, совершенные, несовершенные и сверхсовершенные, плоскостные и объемные). В традиционном пифагорейско-платоническом ключе описана первая десятка (731-742). В *астрономической* части (VIII, 803-887, ее окончание утрачено) прослеживается устройство небесной сферы, на которой выделены десять небесных окружностей; говорится о созвездиях, восходе и заходе светил, неравенстве дней и ночей, движении планет, величине кругов, по которым движутся Луна и Солнце, и другие планеты. Заключительный раздел посвящен *гармонии* (музыкальной теории, включая учение о звучании небесных сфер) (IX, 888-996) и теоретическому описанию влияния музыки на все живое и неживое. Описывая тоны, аккорды, лады, деления, ритм, его типы, Марциан указывает на то, что настоящим предметом этой дисциплины является космос и его гармоническое устройство (921).

Философские представления Марциана Капеллы, изложенные в аллегорической манере, можно реконструировать, анализируя первые две книги *De nuptiis* (I, 1-97 – II, 98-80), привлекая фрагменты из остальных, помещая их в контекст его вероятных источников (Апулей, *Халдейские оракулы*, Порфирий). В концепциях Марциана возможно выделить два плана: **I**) теологический, проявляющийся **а**) в описании деятельности различных богов, символизирующих ум, небесные тела и духов (демонология), **б**) в изложении астрономических представлений; и **II**) психологический¹¹².

Применительно к миру, Марциан **I**) говорит о двух первоначалах, описывая (II, 202-205) прибытие Филологии на сферу неподвижных звезд и

¹¹² См.: GERSH St., *Middle Platonism and Neoplatonism: the Latin Tradition* (University of Notre Dame Press, 1986), p. 606-646.

ее молитву «источниковой деве» (*fontanam virginem*), а также силе (*potestatem*) Единожды и Дважды Запредельного (*ἄταξ καὶ δις ἐπέκεινα*) [II, 204-205]. Единожды Запредельное — это Отчий ум (*πατρικὸς νόος* [ср. *Orac. fr.* 39]), Дважды Запредельное — Второй Ум (*νόος δεῦτερος* [ср. *Orac. fr.* 7-8]), производящий душу (*ψυχῇ ἀρχιγένεθλος*), символизирующую женский источник (ср. *Orac. fr.* 51-52).

С эпистемологической точки зрения, первое начало описано как недоступное даже знанию богов (II, 202), хотя и достижимое для некоторого рода интеллектуальной активности. С онтологической точки зрения, оно превосходит премирные (*extramundanas*) блаженства (II, 202); оно описано как существование истины, происшедшей из того, что не существует (II, 206); как огненный мир (II, 201), где оно может быть понято и как сам огонь (IX, 910), и (или) как источник огня (II, 206). Ассоциируемое с глубиной (II, 204: *profunditas*), оно троично по природе и относится ко всему как Отец (II, 204), как сила (II, 185) и как ум (IX, 910). В целом, первое начало изображено как охватывающее всю вселенную (II, 203-204) и как истина того, что существует (II, 206).

Второе начало, согласно Марциану, не просто едино, но едино во множестве. Его функции проявляются в виде образов и действий различных богов (II, 203):

- (i) Юпитера, как священного ума (I: 92: *ὁ νοῦς sacer*), связующего каждую из планетарных сфер (ср. POMP., *In Tim.* fr. 20); отождествляемого с монадой и причинной силой его идеальных и умственных образов (VII, 73);
- (ii) Афины, о которой говорится как о вершине рассуждения и священном уме богов и людей (VI, 567), как о разумении и понимании судьбы, уме мира (VI, 567); как о сфере пылающего эфира (VI, 567), что эквивалентно уму наиболее удаленной сферы (ср. VAR., *Antiqu. rer. div.* fr. 205 [ар. MACR., *Sat.* III, 4, 8] – 206 [ар. AUG., *Civ. Dei* VII, 28]);
- (iii) Солнца, занимающего среднее место в небесной системе и под разными именами охватывающего весь мир (II, 191-192), позиционируемого как «источник ума» (II, 193), как бытие, «три буквы [имени которого] образуют священное имя и знак ума» (II, 193), как отец ума (II, 193), сила неведомого отца (II, 185), «первый отпрыск» (II, 188: *prima proago*), единственно почитаемое после отца (II, 193) и как лик отца (II, 193), что свидетельствует о тесной связи ума солнца с первоначалом; и
- (iv) Меркурия, описанного как божественность, через которую бдительный и рассудительный ум наполняет разумением глу-

бину вселенной (II, 126), и связанного с высшим началом (Юпитером) через веру, речь, благодеяние, как истинный гений (I, 92), что демонстрирует объединение различных умов в единое целое.

Второе начало также играет роль вместилища трансцендентных идей, сообразно которым Бог-творец наделил формами этот видимый мир, представленный в виде сферы (I, 68), состоящей из множества элементов: всего неба, воздуха, морей, разнообразия земли, всех видов и родов живых существ. При этом Марциан воспевает качества числа три, говоря, что оно означает совершенство вселенной, так как монада связана с Богом-создателем, диада — с порождающей материей, триада — с идеальными формами» (VII, 733).

В астрономической части (VII), посвященной разъяснению различных родов движения небес, осуществляющие такое движение классические боги — которые одновременно и антропоморфны, и символизируют планеты (I, 73-75 – II, 183-185; I, 75 – II, 183; I, 75 – II, 189; I, 75 – II, 185) — представлены в качестве божественных и соотносящихся с божественностью небесных тел (VIII, 812): Луны (II, 169-170), Меркурия (II, 171-180), Венеры (II, 181), Солнца (II, 182-193), Марса (II, 194-195), Юпитера (II, 196), Сатурна (II, 197), вплоть до неподвижной сферы (II, 198-206), отстоящих друг от друга на определенном расстоянии (измеряемом интервалами, тонами и полутонами).

Боги как духи (демонология). Теологические представления о богах как о духах выявляются из описания 16 регионов небес (перечисленных в последовательности с севера на восток, с юга на запад, и обратно к северу, по спирали, согласно делению земли), где находятся жилища различных богов.

В первом — жилище Юпитера, «совет богов» (*dii Consentes*) или Пенаты, Лары, Янус и др.; во втором — Юпитера, Марса Квирина, «воинственного Лара» (*lar militaris*) и более отдаленных богов, и т. д. (I, 45-61). Некоторые из богов у Марциана появляются в нескольких регионах (Юпитер — в 1-м, 2-м и 3-м; Марс Квирин — во 2-м и в 6-м; Лары — в 1-м, 2-м, 4-м и 9-м). Все боги, которых возможно распределить по четырем основным точкам окружности (по компасу) — что восходит к представлению этрусков о делении небес (ср. Сис., *De divin.* II, 87-89; PLIN., *Nat. hist.* II, 143; Serv. *In Aen.* VIII, 427) — классифицируются Марцианом в соответствии с местом их обитания. Упорядочение богов подразумевает не только их иерархию в целом, но и иерархию внутри каждой группы богов, обитающих в первых четырех регионах или в ином регионе.

Духи — которым Марциан присваивает разные названия, а именно: «могущества» (II, 150), «божества» (II, 149: *numina*); «одушевленные» (II,

149), «души и умы» (II, 156); «души» (II, 165-166) — распределяются по категориям следующим образом (II, 150-157).

- 1) Духи, которые спускаются с самого эфира и кружат подле высшей сферы на том расстоянии, на котором расположена орбита Солнца (II, 150). Такие духи могут быть: **а)** огненной и пламенной сущности (II, 150); **б)** бесстрастными (II, 150: ἀπαθείς); **с)** величайшими в добродетели (II, 155); **д)** упорядочивающими таинства сокрытых причин (II, 150); **е)** подвластными правлению Юпитера (II, 150); **ф)** называемыми божественными и небесными (II, 150).
- 2) Духи, которые находятся «между течением солнца и орбитой луны» (II, 151). Эти духи: **а)** менее яркие и светлые по природе, по сравнению с небесными, но еще недостаточно телесные, чтобы быть видимыми взором людей (II, 154); **б)** причастны пассивности (II, 150 и II, 167); **с)** менее добродетельны (II, 155 и II, 167); **д)** собирают пророчества, сны и предзнаменования (II, 151), охраняют души и умы всех людей, извещают о таинствах их помыслов высшую силу (II, 152-153), предназначены для общего попечения обо всех людях, и как гении заботятся об отдельных смертных (II, 152); **е)** подвластны правлению Юпитера (II, 150 и II, 161); **ф)** называются «ангелами», «демонами», «посредниками» (II, 153-154); **г)** именуются «ларами» (II, 155).
- 3) Духи, которые обитают в высшей части пространства между орбитой луны и землей (II, 156) и тем самым в высшей части воздуха, распространенного под луной (II, 161). Эти духи: **а)** обладают эфирной сущностью (II, 154); **б)** причастны пассивности (II, 150 и II: 167); **с)** менее добродетельны (II, 155 и II, 167); **д)** рождаются в человеческом образе, чтобы помогать всему миру (II, 156); **е)** подвластны Плутону там, где луна, главенствующая в этой части воздуха, называется Прозерпиной (II, 161); **ф)** называются полубогами или частично богами (II, 156). К таким духам относятся Геркулес, Дионис, Осирис и Исида, Асклепий и похожие на них (II, 157-158).
- 4) Духи, которые обитают от средней части воздуха до пределов гор и земли (II, 150 и II, 167). Такие духи: **а)** обладают воздушной сущностью (II, 154); **б)** причастны пассивности (II, 150 и II, 167); **с)** менее добродетельны (II, 155; II, 167); **д)** связываются с телами в момент зачатия и любимы этими телами и после жизни (II, 162-163); **е)** подвластны Плутону

(II, 161); **h**) называются полубогами и героями (II, 160). В эту категорию духов входят Маны, Лемуры, Ларвы, Мании и Фуррии (II, 162-164).

- **5**) Те духи, чьи души, покидая свои тела, поражаются воздухом, окружающим сферу земли; они обеспокоены идущими сверху жаром и паром и влажностью снизу (II, 165). Эти духи: **a**) обладают воздушной сущностью (II, 154); **b**) после долгой жизни умирают как люди (II, 167); **c**) злы по природе (II, 166); **d**) способны предвидеть, атаковать, вредить (II, 167); **e**) подвластны Плутону (II, 161); **f**) именуются злыми (II, 166). Такие духи включают в себя Фавнов, Сатиров, Нимф, и др. (II, 167).

II. Основу учения Марциана о человеческой (индивидуальной) душе (в роли которой выступают Филология, ее паланкин, на котором она поднимается на небеса для бракосочетания с Меркурием, и богиня Психея) составляет представление об обожении такой души (I, 94-96; II, 125; II, 131). Обожение является частью тех, кто заслужил его в земной жизни (I, 94-95; II, 125; II, 131); напротив, частью тех, кто использовал земную жизнь плохо, будет вечное мучение в Перифлегетоне (II, 165-166). Обожение души достигается через процесс очищения, состоящего из двух стадий: изрыгания письменных наук всех родов (II, 136) и испития из яйца, соотносящегося с округлой и одушевленной сферой (II, 140) и символизирующего ее. Символизм человеческой души проявляется в описании украшенного звездами паланкина (II, 133), которого не касается брненное (II, 134), поднимаемого ввысь четырьмя персонифицированными психологическими качествами: идущими впереди «Работой» (*Labor*) и «Любовью» (*Amor*), и держащимися позади (II, 145) «Заботой» (*Epimelia*) и «Бдительностью» (*Agrypnia*). Марциан говорит о двойственной природе души: земной (происхождение Филологии [I, 93: *terreus ortus*; ср. II, 109: *mortales artus*]) и божественной (достигаемой через приобретение Филологией определенных качеств и свойств: сияющего эфира, жилища богов, родства с Юпитером [II, 120]). Двойственная природа отдельной души, ее связь с космической (мировой) душой и её небесная сущность заданы происхождением Психеи — дочери Энтелехии (источника всех душ [ср. *Cic., Tusc. disp.* I, 22]) и Солнца (наиболее важного из небесных тел [I, 7]).

* * *

В заключение заметим, что в течение V–VI вв. книга Марциана служила учебником в Северной Африке, Италии, Галлии и Испании. В числе авторов раннего Средневековья, которые знали о тексте Марциана — Фульгенций, Драконтий, Григорий Турский (*Hist. franc.* X, 31), Кассиодор

Сенатор (*Inst.* II, 2, 17; II, 3, 20), Исидор Севильский. Позднее, во второй половине VII в. влияние Марциана наблюдается в анонимном произведении бретонского или ирландского происхождения, озаглавленном *Hisperica famina* (*Гесперийские речения*).

В эпоху Каролингов (IX–X вв.), сочинение Марциана находилась в весьма широком обращении. Частично сохранилось разъяснение на текст Марциана, приписываемое Мартину Скотту. Текст Марциана представлял интерес для Иоанна Скотта (Эриугены) и зависящего от него Ремигия, которые составили на него свои комментарии.

В XII в. произведение Марциана оказал влияние на представителей Шартрской школы — Гильома из Конша и Бернарда Сильвестра.

А. В. СЕРЁГИН

ОРИГЕН-ПЛАТОНИК И ОРИГЕН-ХРИСТИАНИН

Считается, что первым проблему двух Оригенов поставил Анри де Валуа в XVII в.¹ Он предположил, что Ориген, упоминаемый Порфирием в *Жизни Плотина* (далее — *VP*), не тождественен известному христианскому мыслителю, а, стало быть, в III в. н. э. существовал еще и некий Ориген-платоник, бывший довольно заметной фигурой в неоплатонических кругах того времени. Гипотеза Анри де Валуа вызвала дискуссию, которая продолжается и по сей день. Хотя можно сказать, что большинство современных исследователей разделяют мнение о существовании двух Оригенов, сторонников противоположной точки зрения также немало, причем среди них попадаются и очень авторитетные специалисты по творчеству Оригена-христианина. Из крупнейших оригеноведов XX в., отвергавших гипотезу двух Оригенов, достаточно упомянуть, к примеру, Р. П. Хэнсона, Ф. Кеттлера или А. Крузеля².

На мой взгляд, гипотеза двух Оригенов совершенно верна, и в данной работе я хотел бы показать, почему это так. Для полноценного решения этой проблемы необходимо рассмотреть два круга вопросов. Один из них касается ключевого текста, породившего саму проблему, т. е. *VP*, и его соотношения, во-первых, с отзывом самого же Порфирия об Оригене-христианине (apud EUS., *HE* 6, 19, 4-8), а, во-вторых, с общей совокупностью известных нам данных, касающихся жизни и творчества последнего. Кроме того, есть еще целый ряд текстов других авторов (см. WEBER [1962]), где, по мнению сторонников гипотезы двух Оригенов, упоминается Ориген-платоник, тогда как противники этой гипотезы должны относить все эти тексты к Оригену-христианину. Для краткости гипотеза двух Оригенов будет в дальнейшем обозначаться как «дуализм», а ее сторонники — как «дуалисты». Противоположную позицию я буду называть «унитаризмом», а ее сторонников, соответственно, «унитаристами».

¹ PG 20, 563 – 564, n. 17.

² По крайней мере, в ранний период его деятельности (CROUZEL [1956]), так как в своей обзорной книге об Оригене (CROUZEL [1985], p. 31) он воздерживается от определенного суждения по этому поводу. Работы Хэнсона и Кеттлера указываются далее в статье.

1. *Тексты Порфирия*

В *VP* трижды упоминается Ориген, идентификация которого и представляет проблему:

- 1) 3, 24-35: «После того как Геренний, Ориген и Плотин заключили договор ничего не раскрывать из учений Аммония, которые тот им разъяснил на своих уроках, Плотин так же [как и другие] придерживался [его], пусть и занимаясь с некоторыми из приходивших [к нему], но храня в тайне учения Аммония. Когда Геренний первым нарушил договор, за Герением последовал Ориген. Впрочем, он не написал ничего, кроме сочинения *О демонах* и — при Галлиене — *О том, что только Царь — Творец*. Плотин же еще долгое время ничего не писал, ведя устные беседы на основе занятий Аммония»³.
- 2) 14, 18-25: «Когда ему (т. е. Плотину. — А. С.) прочли *О началах и Любителя древности* Лонгина, он сказал: “Лонгин — филолог, но никак не философ”. А когда к нему на занятие как-то пришел Ориген, он весь покраснел и хотел встать с места; Ориген просил его говорить [дальше], но он заявил, что решимость ослабевает, когда говорящий видит, что обращается к тем, кто уже знает, что он намерен сказать. И после этой краткой беседы он поднялся [и закончил занятие]».
- 3) 20, 25-47 (цитата из трактата Лонгина *О цели*): «Одни [философы] старались излагать свои мнения также и письменно, оставляя потомкам [возможность] извлечь из них пользу, а другие полагали, что для них достаточно подводить учеников к пониманию своих взглядов. Из них к первой разновидности относились платоники Евклид, Демокрит, Прокулин, тот, что проживал в Троаде, а также преподающие и поныне в Риме Плотин и его друг Амелий Гентилиан; стоики Фемистокл и Фебион, а также Анний и Медий, еще недавно бывшие в расцвете сил; а из перипатетиков Гелиодор Александрийский. Ко второй [принадлежали] платоники Аммоний и Ориген, которых я посещал долгое время, мужи, проникательностью [ума] значительно превосходившие своих современников, а в Афинах Феодот и Евбул, возглавлявшие школу [Платона] (διδάσχοι). А если некоторые из них кое-что и написали, как,

³ Переводы здесь и далее мои, если это не оговорено иначе. — А. С.

например, Ориген — *О демонах*, Евбул — *О Филебе*, *Горгий и возражениях Аристотеля на 'Государство' Платона*, то это, пожалуй, не является основанием (ἐχέγγυα), чтобы причислить их к тем, кто разработал свое учение [письменно], так как они предавались этому занятию как чему-то второстепенному и стремление писать не было для них главным».

В третьей книге трактата *Против христиан* Порфирий несомненно пишет об Оригене-христианине:

«С этим нелепым подходом (т. е. аллегорическим толкованием Библии. — А. С.) можно познакомиться на примере мужа, которого я встречал будучи еще совсем молодым, обретшего большую известность и до сих пор знаменитого благодаря оставленным им сочинениям, [а именно — на примере] Оригена, чья слава широко распространилась среди наставников этого учения. Став слушателем Аммония, который в наше время достиг наибольшего преуспевания в философии, он получил много полезного от учителя в том, что касается опытности в науках, но в выборе правильной жизни пошел в противоположном ему направлении. Аммоний, христианин, выращенный христианскими родителями, когда соприкоснулся с мудростью и философией, тотчас обратился к законопослушному образу жизни, а Ориген, эллин, воспитанный в эллинских учениях, впал в варварское безрассудство. Предавшись ему, он растратил (ἐκατήλευσεν) и себя, и свои навыки в науках, в жизни ведя себя по-христиански и незаконно, а в мнениях о сущих (τὰ πράγματα) и Божестве подражая эллинам и привнося эллинские [учения] в иноземные мифы. Он ведь всегда проводил время с Платоном (συνῆν τε γὰρ αἰεὶ τῷ Πλάτῳνι), был знаком с сочинениями Нумения, Крония, Аполлофана, Лонгина, Модерата, Никомаха и мужей, знаменитых среди пифагорейцев, пользовался также книгами Херемона-стонка и Корнута, узнав из которых иносказательный способ [толкования] эллинских мистерий, он применил его к иудейским писаниям» (HE 6, 19, 5-8).

2. Методологические замечания

При сопоставлении этих текстов Порфирия, на мой взгляд, становится ясна правота Ф. Шрёдера, утверждавшего в свое время, что в вопросе о двух Оригенах «бремя доказательства» должно быть возложено на унита-

ристов⁴. Если в *СChr.* очевидно, что Порфирий имеет в виду знаменитого Оригена-христианина, то в *VP* он ни слова не говорит о христианстве упоминаемого там Оригена, а, кроме того, приводит о нем ряд данных, которые трудно согласовать с известной нам биографией этого христианского мыслителя. Стало быть, если просто обратиться к данным этих текстов, идентичность упомянутых в них Оригенов с самого начала не очевидна. С этой точки зрения попытки некоторых унитаристов представить дуалистическую позицию как надуманную спекуляцию, «умножающую сушности без необходимости»⁵, лишены оснований. Напротив, дуализм во всяком случае вполне адекватно указывает на проблему, порождаемую интерпретацией самих порфириевских текстов. Возможно, при решении этой проблемы идентичность двух Оригенов удастся доказать, но фактом остается то, что именно она изначально нуждается в доказательстве.

Дополнительное затруднение для унитаризма возникает в связи с тем, что, за одним исключением, в рассматриваемых текстах Порфирия невозможно найти никаких *позитивных* данных, которые сами подталкивали бы к отождествлению двух Оригенов. Напротив, то обстоятельство, что многие данные *VP* по крайней мере на первый взгляд противятся такому отождествлению, приводит к тому, что практически вся аргументация унитаристов приобретает приблизительно следующую форму: «несмотря на то, что сказано в *VP*, нельзя исключить, что речь там идет об Оригене-христианине». Другими словами, унитаризм приходится обосновывать не *исходя из* текста *VP*, а *вопреки* ему. И отсюда, на мой взгляд, можно сделать два вывода, свидетельствующих об изначальной методологической слабости унитаристской позиции. Во-первых, даже если бы унитаристам удалось удовлетворительно разрешить все трудности, с которыми они сталкиваются в тексте *VP*, нельзя не заметить, что эти трудности вообще возникли исключительно в результате допущения самого унитаризма. Таким образом, унитаризм в лучшем случае просто решает проблемы, которые сам и породил, тогда как дуалистическая позиция изначально не создает никаких проблем для интерпретации *VP*. Во-вторых, максимум, на что могут претендовать унитаристы даже при удовлетворительном решении всех проблем в *VP*, — это доказательство *возможности* интерпретировать этот текст в унитаристском смысле. Обосновать *необходимость* унитаризма и в этом случае не удастся, так как, даже если выяснится, что все упоминания об Оригене в *VP* на самом деле не противоречат нашим сведениям об Оригене-христианине, отсюда еще не вытекает с необходимостью, что

⁴ SCHROEDER (1987), p. 500, 502.

⁵ Например, с точки зрения Кадью невозможно допустить второго Оригена значит «безосновательно внести в историю новое имя» (CADIOU [1935], p. 258: *ajouter gratuitement un nom nouveau à l'histoire*).

они *должны* быть отнесены именно к нему (хотя вероятность этого в таком случае была бы, конечно, довольно высока). Напротив, в случае с дуализмом, на мой взгляд, вполне мыслима ситуация, в которой можно будет говорить не только о возможности, но и о необходимости дуалистического толкования *VP*. В самом деле, логически здесь возможны только два варианта: либо верен дуализм, либо унитаризм. Но поскольку именно унитаризм сталкивается с противоречащими ему данными *VP*, его можно считать *опровергнутым* в том случае, если ему не удастся удовлетворительно объяснить эти данные в рамках унитаристского толкования. И если унитаризм таким образом окажется неверен, то *eo ipso* окажется верен дуализм.

Вышеупомянутое исключение, представляющее собой единственный позитивный аргумент в пользу унитаризма, который можно извлечь непосредственно из текстов Порфирия, заключается в том, что как в *VP*, так и в *СChr.* учителем упоминаемых там Оригенов назван некий знаменитый философ Аммоний. Но и этот аргумент с самого начала проблематичен. Ясно, что в *VP* Порфирий имеет в виду того Аммония, который был учителем Плотина, т. е. так называемого «Аммония Саккаса»⁶. Однако, в *СChr.* Плотин не упоминается вовсе, поэтому и то, что фигурирующий здесь Аммоний — это именно учитель Плотина Аммоний Саккас, не столь уж очевидно и само нуждается в доказательстве⁷. Если же учесть еще и то, как высказывания Порфирия в *СChr.* критикуются цитирующим их Евсевием, положение становится настолько сложным, что приходится говорить о самостоятельной проблеме двух Аммониев, которая обсуждается в научной литературе не менее активно, чем проблема двух Оригенов. Существующие в этом вопросе позиции применительно к нашей теме можно свести к следующим версиям:

- 1) существовал один Ориген-христианин, который учился у Аммония Саккаса (унитаризм)⁸;

⁶ Само прозвище «Саккас» не фигурирует ни у Порфирия, ни у Евсевия, и надежно зафиксировано в источниках только с V в., сперва у Феодорита, затем у Суды (THEOD., *Graec. Aff. Cur.* 6, 60; SUDA 182, s. v. Ὠρτιγένης и 1640, s. v. Ἀμμώνιος). Уже в IV в. оно встречается у Аммиана Марцеллина (AMM. MARC., *Res Gest.* 22, 16, 16), но это может быть результатом интерполяции (DÖRRIE [1976], p. 350-351; SCHWYZER [1983], p. 81-82). См. также GOULET DPhA I, 168, где высказывается гипотеза, что Феодорит приписал Аммонию это прозвище по ошибке. Подробнее см. SCHWYZER (1983), S. 81-85.

⁷ Вопреки мнению ряда исследователей (ср., напр., DANIELOU [1948], p. 88-89; CROUZEL [1956], p. 194-195; THEILER (1966), S. 1; DÖRRIE [1976], p. 353).

⁸ В сравнительно недавней литературе ВÖНМ [2002], S. 15-18 особенно подчеркивает идентичность Аммониев как аргумент в пользу идентичности Оригенов.

- 2) существовало два Оригена и оба учились у Аммония Саккаса (THEILER [1966], SCHROEDER [1987]);
- 3) существовало два Оригена, причем Ориген-платоник учился у Аммония Саккаса, а Ориген-христианин у какого-то другого Аммония (DÖRRIE [1976], EDWARDS [1993], BRUNS [2008]);
- 4) существовало два Оригена, но у Аммония Саккаса учился только Ориген-платоник, а учителем Оригена-христианина мог быть философ и с другим именем (GOULET [1977]; DORIVAL [1992])⁹.

Даже если бы удалось неопровержимо установить идентичность двух Аммониев, отсюда еще не вытекало бы с необходимостью, что в *VP* речь

⁹ Проблема двух Аммониев возникает по следующей причине: в *СChr.* Порфирий утверждает, что учитель Оригена-христианина Аммоний перешел из христианства в язычество. Евсевий, напротив, заявляет, что этот Аммоний всегда оставался христианином и написал сочинение *О согласии Моисея с Иисусом* и др. (*HE* 6, 19, 10; об этом сочинении см. BRUNS [1977]). Многие исследователи считают, что Порфирий имел в виду Аммония Саккаса, а Евсевий по ошибке решил, что речь идет о каком-то известном ему христианском писателе Аммонии (напр., HORN-SCHUN [1960], S. 14; GOULET [1977], p. 481-482; ср. DÖRRIE [1976], p. 352-354 и BRUNS [2008], S. 202-203, где предполагается, что именно у этого Аммония Ориген-христианин и учился на самом деле, а Порфирий ошибочно отождествил его с Аммонием Саккасом). Предположительно этим христианским писателем мог быть либо епископ Аммоний из Тмуиса, либо некий Аммоний, составивший свод четырех Евангелий (см. GOULET [1977], p. 481, n. 27; SCHWYZER [1983], S. 20, Anm. 17). Альтернатива состоит в том, чтобы отнести данные Евсевия к самому Аммонию Саккасу, превратив его в христианина (LANGERBECK [1957], p. 68-69; WEBER [1962], S. 36-38). Исследователи, допускающие, что в *СChr.* Порфирий спутал двух Оригенов и потому приписал Оригену-христианину языческое воспитание (см. 5), рассматривают и сообщаемые Порфирием сведения об ученичестве Оригена-христианина у Аммония Саккаса как результат этой ошибки (DÖRRIE [1976], p. 354; GOULET [1977], p. 495; DORIVAL [1992], p. 201-202 и *DPhA* V, 812-813). Но Ориген-христианин сам упоминает, что посещал некоего учителя философии, не называя его имени (в автобиографическом письме, цитируемом в *HE* 6, 19, 13), и в таком случае этого учителя не следует отождествлять с Аммонием Саккасом, т. е. его могли звать как угодно. SCHWYZER [1983], S. 32-39, не разделяя эту гипотезу об ошибке Порфирия, тоже высказывается против отождествления учителя философии из оригеновского письма с Аммонием Саккасом, одновременно допуская, что Ориген мог быть слушателем и последнего, хотя и не близким учеником (ср. SCHROEDER [1987], S. 504-508). Наконец, можно допустить, что уже сам Порфирий имеет в виду под учителем Оригена-христианина не Аммония Саккаса. EDWARDS (1993) предлагает на эту роль Аммония-перипатетика, упоминаемого в цитате из Лонгина в *VP* 20, 49-52 (против этого см. BRUNS [2008], S. 204, Anm. 58).

идет об Оригене-христианине, так как у одного Аммония могло быть два ученика по имени Ориген (ср. вторую из перечисленных выше версий). Таким образом, для обоснования унитаризма не следует отвлекаться на решение проблемы двух Аммониев, связанной прежде всего с идентификацией Аммония из *СChr.* Нужно обратиться непосредственно к тексту *VP* и посмотреть, можно ли отнести данные этого текста к Оригену-христианину.

Трудности, с которыми сталкивается унитаристская интерпретация *VP*, в целом можно разделить на две группы:

- 1) *хронологические проблемы*: хронологические сведения о жизни упоминаемого в *VP* Оригена, которые прямо или косвенно могут быть извлечены из самого этого текста, плохо согласуются с хронологическими сведениями о жизни Оригена-христианина, известными нам прежде всего из Евсевия;
- 2) *историко-литературные проблемы*: сведения о литературной деятельности Оригена из *VP* противоречат тому, что мы знаем о соответствующей деятельности Оригена-христианина. Мой тезис заключается в том, что с первой группой проблем унитаризм еще может как-то справиться, а со второй — нет.

3. Хронологические проблемы

Отождествить Оригена из *VP* с Оригеном-христианином мешают следующие хронологические обстоятельства:

- а) в *VP* 3 утверждается, что Ориген написал трактат *О том, что только Царь — Творец* (Ἐπι μόνου ποιητῆς ὁ βασιλεὺς, далее — *PВ*) в правление Галлиена, который пришел к власти в конце 253 г., тогда как данные *HE* позволяют датировать смерть Оригена-христианина 251–253 гг.;
- б) эпизоды в *VP* 3 и 14 предполагают давнее знакомство Оригена с Плотинем, восходящее к тому времени, когда оба жили в Александрии и учились у Аммония Саккаса, но данные *HE* позволяют датировать окончательный отъезд Оригена-христианина из Александрии 231 г., а Плотин начал учиться у Аммония Саккаса лишь в 232 г., т. е. они точно не могли учиться у Аммония одновременно, что явствует также из примерно 20-летней разницы в возрасте, и вряд ли вообще были знакомы, тем более — близко;
- в) посещение Оригеном занятия в школе Плотина, описанное в *VP* 14, могло иметь место только в Риме, начиная с 244 г., но Евсевий в *HE* ничего не сообщает о путешествии Оригена-

христианина в Рим в этот период. Рассмотрим подробнее каждое из этих затруднений.

3а) Смерть Оригена-христианина и *VP* 3

В данном случае речь идет о сопоставлении возможных датировок двух событий — написания *PB* и смерти Оригена-христианина. Что касается датировки *PB*, то заявление Порфирия о том, что этот трактат был написан ἐπὶ Γαλιήνου (*VP* 3, 31-32), трактуется по-разному. Во-первых, ряд интерпретаторов предлагают не придавать предлогу ἐπὶ временного значения и видят в нем указание на то, что трактат был написан «для» Галлиена или обращен «к» нему. Это может неплохо согласовываться с предположением, что *PB* не имел собственно философского содержания и представлял собой что-то вроде панегирика Галлиену, известному своими литературными дарованиями. «Царь» и «Творец» в названии трактата в таком случае указывают на самого Галлиена¹⁰. Впрочем, сторонники подобной трактовки, естественно, не отрицают, что *PB* был написан именно в то время, когда Галлиен уже был «Царем». Другой повод для разногласий состоит в том, что под правлением Галлиена можно понимать разные хронологические отрезки: либо с осени 253 г., когда Галлиен пришел к власти совместно с Валерианом¹¹, либо с 260 г., когда Галлиен пленил Валериана, он стал править самостоятельно. Некоторое свидетельство в пользу последнего варианта усматривали в отсутствии упоминания о Валериане в формулировке Порфирия¹², хотя никаких окончательных выводов такого рода *argumentum ex silentio* сделать не позволяет¹³, тем более что в *VP* 4, 1 (ср. 5, 2) Порфирий говорит о 10-м годе правления Галлиена, опять же не упоминая Валериана, но явно имея в виду их совместное правление¹⁴. Наконец, Д. О'Брайен предложил ряд аргументов, позволяющих, по его мнению, датировать *PB* 265–268 г., т. е. самым концом правления Галлиена¹⁵. По-

¹⁰ Подробное обсуждение и критику такой интерпретации см. в: O'BRIEN (1992), p. 317-321 (ср. WEBER [1962], S. 74, Anm. 1). EDWARDS (2002), p. 55 даже говорит в этой связи об «очевидной тенденции льстивого заглавия» (the obvious tenor of the sycophantic title). Эта гипотеза о возможном содержании оригеновского трактата встречается уже у де Валуа (PG 20, 564D).

¹¹ KETTLER (1977), p. 324. К датировке воцарения Галлиена ср. WICKERT RE 25 HBd., 352-353; GOULET *VP* I, 196.

¹² NAUTIN (1977), p. 198, n. 27. Так же EDWARDS (2002), p. 55, который почему-то относит начало самостоятельного правления Галлиена к 263 г.

¹³ WEBER (1962), S. 18; ВОНМ (2002), S. 19.

¹⁴ Так как самостоятельно Галлиен правил всего 8 лет — ср. HANSON (1954), p. 8, n. 3.

¹⁵ Гипотеза О'Брайена (O'BRIEN *VP* II, 452) сводится к тому, что в приводимой Порфирием цитате из трактата Лонгина *О цели* из двух сочинений Оригена,

нятно, что более поздние датировки *PВ* полностью исключают возможность приписать этот текст Оригену-христианину¹⁶, но решающих аргументов в их пользу, на мой взгляд, не существует. Таким образом, вполне возможно, что в *VP* 3 Порфирий имел в виду правление Галлиена с конца 253 г., но даже этот вариант создает трудности для унитаризма¹⁷.

Дело в том, что, согласно наиболее очевидной и простой трактовке EUS., *HE* 7, 1, 1, смерть Оригена-христианина относится ко времени воцарения Галла после смерти Деция, т. е. к 251 г.:

«Деция, который не процарствовал и двухлетнего срока и вскоре был убит вместе с детьми, сменил Галл. В это [время] (ἐν τούτῳ) умер Ориген, прожив семьдесят лет без одного [года] (ἐνὸς δέοντα τῆς ζωῆς ἑβδομήκοντα ἀποπλήσας ἔτη)».

Более того, согласно свидетельству Фотия (РНот., *Bibl.* 118, 92b14-19), в *Апологии* Памфила утверждалось, что Ориген погиб мученической смертью еще при Деции (ἐλ' αὐτῆς τῆς Καισαρείας Δεκίου). Это мнение, впрочем, можно рассматривать как агиографическую легенду, возникшую в оригенистских кругах. Позднее соавтор Памфила Евсевий обнаружил

названных самим Порфирисом, упоминается только *О демонах*, а, стало быть, Лонгин не знал о существовании *PВ*, когда писал *О цели*, и это потому, что *PВ*, вероятно, просто еще не был издан. Поскольку *О цели* можно датировать где-то 265–268 гг. (ср. GOULET-CAZÉ *VP* I, 273), наиболее правдоподобной представляется ситуация, при которой Лонгин написал *О цели* ок. 265 г., а *PВ* был написан уже после этого, но до конца правления Галлиена. Мне кажется вполне оправданным возражение Гуле, что контекст, в котором Лонгин упоминает *О демонах*, не предполагает, что он должен был бы непременно упомянуть и второй трактат Оригена, даже если бы знал о нем (GOULET *VP* II, 461-463; ср. WEBER [1962], S. 43, Anm. 1; SCHWYZER [1983], S. 19 и [1987], S. 53-54 рассматривает оба варианта, т. е. и то, что Лонгин не знал о *PВ*, и то, что он просто не считал нужным его упомянуть, как возможные).

¹⁶ Никто из унитаристов, насколько мне известно, не пытается использовать в своих целях неправдоподобную версию Епифания, согласно которой Ориген-христианин после гонения Деция прожил в Тире еще 28 лет (*De mens. et pond.* 507-518 MOUTSOULAS; ср. *Pan.* 64, 3, 3, где просто утверждается, что Ориген жил в Тире 28 лет, но не уточняется когда именно). Об ошибке Епифания см. NAUTIN (1977), p. 212-213; DESNOW (1988), p. 126. К критике епифаниевской версии биографии Оригена см. в целом DESNOW (1988), p. 125-138; BIENERT (1997).

¹⁷ Кадью, исключительно чтобы отстоять правоту унитаризма, предлагал читать Αἰλιάνου вместо Γαλιήνου, имея в виду Росция Элиана, консула 223 г. (CADIU [1935], p. 259, n. 3), но 1) это не имеет никаких оснований в рукописной традиции (SCHROEDER [1987], p. 497; EDWARDS [2002], p. 55); 2) это значит, что написание *PВ* имело место раньше, чем заключение договора из *VP* 3, что противоречит наиболее естественной трактовке этого текста (ср. WEBER [1962], S. 24, Anm. 4).

оригеновские письма, написанные уже после дециевского гонения (*HE* 6, 39, 5; ср. *НЕР.*, *De vir. ill.*, 54; *РНТ.*, *Bibl.* 118, 92b 22-24), и, возможно, на этом основании в *HE* отказался от более ранней датировки смерти Оригена, отнеся ее к началу правления Галла¹⁸. Но и 251 г., в пользу которого свидетельствует *HE* 7, 1, 1, несовместим с унитаристской интерпретацией *VP*.

Загвоздка в том, что это свидетельство в *HE* 7, 1, 1 проблематично, поскольку с трудом согласуется с той датировкой рождения Оригена, которую можно опосредованно извлечь из самого текста *HE*. Согласно *HE* 6, 1, 1, отец Оригена Леонид был обезглавлен во время гонений против христиан при Септимии Севере. Поскольку в *HE* 6, 2, 2-3 разгар этих гонений отнесен к десятому году правления Септимия Севера (δέκατον μὲν ἔαρ ἐλεῖχε Σεῦῖρος τῆς βασιλείας ἔτος), т. е. к 202 г.¹⁹, а в *HE* 6, 2, 12 утверждается, что на момент гибели отца Оригену было неполных 17 лет (ἐλτακαίδέκατον οὐ πλῆρες ἔτος ἄγων), его рождение обычно относят примерно к 185²⁰. Но если, согласно *HE* 7, 1, 1, Ориген умер в 251 г. в возрасте

¹⁸ NAUTIN [1977], p. 27. Существует теория, что надо различать как минимум две редакции *HE* (см. в целом LOUTH [1990]). В этом случае можно предположить, что первая редакция, как и *Апология* Памфила, содержала историю о мученичестве Оригена при Деции, тогда как обнаружение писем Оригена повлияло уже на вторую редакцию *HE* (см. GRANT [1980], p. 10-21 и p. 77-83, особенно p. 78-79). Впрочем, ряд исследователей, признавая существование нескольких редакций *HE*, отрицают, что Евсевий когда-либо всерьез допускал мученичество Оригена (напр., BARNES [1984], p. 474-475: в *Апологии*, написанной уже после первой редакции *HE*, Памфил и Евсевий могли представить Оригена как мученика в том смысле, что он умер ок. 252 г., но в результате перенесенных при Деции пыток; JUNOD [2004], p. 189-190 и p. 197-198: возможно, уже сам Памфил вовсе не разделял, а лишь упоминал легенду о мученичестве).

¹⁹ Указание на определенный год правления само по себе неоднозначно, поскольку, во-первых, оно может апеллировать к разным календарным системам (римской, египетской или сирийско-македонской), а, во-вторых, не исключает возможность так называемой «постдатировки», при которой первым годом правления считается не тот год, в который император вступил на престол, а первый год, который он процарствовал от начала до конца (об этих и других сложностях такого рода см. GOULET *VP* I, 194-195). Септимий Север начал править в июне 193 г. Вебер высказывается против «постдатировки» в случае с Евсевием и определяет 10 год царствования Севера как 202 / 203, т. е. отсчитывает годы от момента его вступления на престол (WEBER [1962], S. 19; ср. BARNES [1970], p. 314). Согласно GOULET *VP* I, 219, Евсевий ориентируется на римский календарь, в котором год начинается с 1 января, т. е. в *HE* 6, 2, 1-2 имеется в виду календарный 202 г.

²⁰ Эта датировка изначально приблизительно, поскольку в самом тексте *HE* не говорится напрямую, что отец Оригена был казнен именно в 10 год правления Севера. Это лишь вывод из того обстоятельства, что в *HE* 6, 2, 1-2 *сначала* говорится о

69 лет, он должен был родиться в 181–182 гг.²¹. Таким образом, продолжительность жизни Оригена, сообщаемая Евсевием, не согласуется с датировками его рождения и смерти, получаемыми также из данных, приводимых Евсевием. Эта ситуация создает две возможности:

- а) если отталкиваться от *HE* 7, 1, 1, можно датировать годы жизни Оригена 181 / 182–251 гг., что несовместимо с написанием трактата при Галлиене и, стало быть, льет воду на мельницу дуалистов²²;
- б) если исходить из датировки рождения Оригена на основе данных из *HE* 6, но при этом принять сведения о продолжительности его жизни из *HE* 7, 1, 1, можно считать, что он жил со 185 / 186 по 254 / 255 гг.²³, а это уже не противоречит написанию трактата при Галлиене.

Тем самым открывается возможность для унитаристской интерпретации *VP* 3²⁴.

Естественно, предпринимались попытки как-то согласовать противоречивые данные из *HE*. Пожалуй, самый популярный способ заключается в реинтерпретации выражения *ἐν τούτῳ* из *HE* 7, 1, 1. Ряд исследователей указывали на то, что это выражение у Евсевия можно толковать в расширительном смысле, относя его не к моменту смены власти в 251 г., а ко всему правлению Галла до 253 г. включительно²⁵. В этом случае можно

разгаре гонения в 10 год царствования Севера, а *затем* в *HE* 6, 2, 6 рассказывается история о письме, которое Ориген написал отцу, уже сидевшему в тюрьме, и, наконец, в *HE* 6, 2, 12 упоминается о его 16-летнем возрасте на момент казни отца. Таким образом, сам текст, на мой взгляд, создает впечатление, что отец Оригена был казнен, когда 10 год правления Севера уже наступил, но одновременно не исключает, что это могло произойти, к примеру, одним-двумя годами позже.

²¹ Если Ориген родился в 181 г., то ему должно было исполниться 70 лет в 251 г., но он мог умереть, не дожив до дня рождения. Если Ориген родился в 182 г., ему должно было исполниться 69 лет в 251 г., а 70 — в 252 г.

²² Напр., DÖRRJE (1976), p. 355 однозначно принимал 251 г. как дату смерти Оригена.

²³ Ср., напр., BARDENHEWER (1908), S. 136-137.

²⁴ Ср. HANSON (1954), p. 8: Ориген родился в 186 г., а умер в 255 г.; KETTLER (1972), S. 332, Anm. 47 и (1977), S. 323: Ориген умер в 254 г., а данные Евсевия о его смерти ошибочны; ВОНМ (2002), S. 22: Ориген умер в 253–255 гг.; RAMELLI (2009), p. 237: Ориген умер в 255 г.

²⁵ HARNACK (1904), S. 542; ср. КОСН, RE 35 NBd., 1037, 50 sq. Предположить, что приблизительный характер формулировки Евсевия мог бы распространяться и на 254 г., а то и 255 г. (как поступает RAMELLI [2009], p. 237, n. 75), вряд ли возможно, так как, если бы Евсевий относил смерть Оригена к началу царствования Гал-

предположить, что Ориген родился в 185 г., а умер в 253 г. (хотя Кох предлагал 182–184 гг. в качестве более вероятной даты рождения). Правда, это означает, что на момент смерти ему было 68, а не 69 лет. В этой связи предлагалось иначе интерпретировать и слова ἐνὸς δέοντα τῆς ζωῆς ἐβδόμηκοντα ἀπολήσας ἔτη из *HE* 7, 1, 1:

«...если понять... данные о возрасте в том смысле, что Ориген умер в течение, а не по завершении своего 69 года, то все сходится»²⁶.

Но если Евсевий в самом деле хотел сказать, что Ориген умер на 69 году жизни, т. е. фактически в 68 лет, то использование формулировки «семьдесят лет без одного [года]» (ср. полного) — не самый очевидный способ донести до читателя эту сравнительно простую мысль.

Более интересна попытка Нотэна представить данные о 69-летнем возрасте Оригена на момент смерти как результат умозаключений самого Евсевия, сделанных им на основе имевшихся у него источников, причем с учетом определенных хронологических погрешностей, а именно — округления до 8 лет периода правления Каракаллы²⁷. В этом случае противоречие между данными в тексте *HE* удастся снять, но и сами эти данные утрачивают достоверность. Это касается не только продолжительности жизни Оригена, но и года мученичества его отца, которого Нотэн к тому же дифференцирует от мученика Леонида²⁸. В результате Нотэн приходит к выводу, что дату рождения Оригена, относимую им приблизительно к 185 г., можно определить лишь с погрешностью около 2 лет²⁹, а точная дата его смерти неизвестна³⁰. Конечно, реконструкция источников евсевиевской биографии, предпринятая Нотэном, во многих отношениях весьма гипотетична и неоднократно подвергалась критике³¹. Но общая ненадежность Евсевия как источника в этом вопросе³², в данном случае явствует уже из самой противоречивости его данных. Поэтому вывод о том, что мы можем

лиена, он должен был бы упомянуть о ней скорее в *HE* 7, 10, 1, где он говорит об очередной смене правления.

²⁶ WEBER (1962), S. 19: Wenn man... die Altersangabe so versteht, dass Origenes im Verlauf und nicht nach Vollendung seines 69 Jahres gestorben sei, geht die Rechnung auf.

²⁷ Ср. NAUTIN (1977), p. 27 и p. 98-100.

²⁸ *Ibid.*, p. 33 и p. 208. См. также RAMELLI (2009), p. 221, где высказывается предположение, что Леонид был духовным отцом Оригена, обратившим его в христианство.

²⁹ NAUTIN (1977), p. 364.

³⁰ *Ibid.*, p. 441; ср. p. 412: после июня 251 г.

³¹ См., напр., NORELLI (2004).

³² Ср. в целом HORNSCHUH (1960), а в связи с датировками — GRANT (1971), p. 135.

определить годы жизни Оригена лишь с погрешностью, составляющей около 2 лет, на мой взгляд, вполне оправдан. К схожему выводу могут прийти и исследователи, критически оценивающие конкретные гипотезы Нотэна³³.

Таким образом, с чисто хронологической точки зрения унитаристскую интерпретацию *VP* 3 невозможно исключить полностью, так как погрешности в 2 года для нее вполне достаточно. К примеру, Беатриче утверждает, что *PB* написан Оригеном-христианином сразу после сентября 253 г.³⁴. Лично я не могу отделаться от впечатления, что это выглядит довольно натянуто, так как получается, что Ориген словно нарочно едва успевает застать правление Галлиена, чтобы написать данный трактат и тут же умереть, но, формально говоря, это не исключено³⁵.

3б) *Отъезд Оригена-христианина из Александрии и возможность его знакомства с Плотинем*

На том же основании с точки зрения хронологии невозможно полностью исключить знакомство Оригена-христианина с Плотинем в Александрии. Согласно *HE* 6, 26, 1 Ориген покинул Александрию на 10 году правления Александра Севера, т. е. в 231 г. Помимо общей приблизительности евсеиевских датировок, унитаристы в данном случае могут сослаться на тот факт, что одна из рукописей *HE* указывает на двенадцатый, а не десятый год (т. е. δωδέκατος вместо δέκατος), а это дает уже 233 г. в качестве

³³ Ср. CROUZEL (1985), p. 18-19.

³⁴ BEATRICE (1992), p. 361: just after September 253.

³⁵ Тем не менее, конкретная аргументация Беатриче в этом случае, как и в ряде других, содержит в себе *retitio principii*. Он пишет по поводу *VP* 3: «Поскольку она основана на непосредственном личном опыте, информация Порфирия опять же кажется более достоверной, чем путанный рассказ Евсевия, который отнес смерть Оригена скорее ко времени Галла, примерно к 251–252 гг.» (BEATRICE [1992], p. 361: Since it is based on direct, personal experience, again Porphyry's information appears more credible than the confused narrative of Eusebius who placed the death of Origen rather under Gallus, in about 251-252). Из этих слов вытекает, что Беатриче *изначально* рассматривает *VP* 3 как источник, касающийся Оригена-христианина, тогда как это именно то, что нуждается в доказательстве. Упоминание о «личном опыте» также довольно странно. Оно может намекать лишь на личную встречу Порфирия с Оригеном-христианином (ср. *HE* 6, 19, 5), но откуда следует, что эта встреча имела место именно в 253 г. непосредственно перед смертью Оригена, когда он якобы и писал свое «философское завещание», как Беатриче называет *PB* (*Ibid.*: philosophical testament)? Сам же Беатриче на с. 352 замечает, что мы не можем точно определить ни место, ни время, ни продолжительность этой встречи, и предполагает, что скорее всего она состоялась в 248–250 гг., т. е. до гонения Деция, но вот на с. 361 относит ее уже ко времени после гонения и фактически превращает Порфирия в постоянно-го ученика Оригена.

даты отъезда Оригена. Дополнительный аргумент, правда, весьма сомнительный, можно усмотреть в утверждении Евсевия, что александрийский епископ Димитрий умер лишь немногим позже (οὐκ εἰς μακρὸν), пробыв епископом 43 года, а, согласно *HE* 5, 22, он стал епископом в 10 год правления Коммода, т. е. в 190 г. Таким образом, смерть Димитрия датируется 233 г., и хронологическая близость этого события отъезду Оригена может свидетельствовать в пользу более поздней датировки самого отъезда³⁶. В таком случае Плотин, начавший учиться у Аммония в 232 г.³⁷, имел некоторое время для знакомства с Оригеном-христианином, тем более что, как справедливо замечает Беатриче, само знакомство могло состояться и раньше, так как, согласно *VP* 3, 6-14, Плотин долго искал себе учителя до того, как пришел к Аммонию, и таким образом входил в контакты с многочисленными представителями интеллектуальной элиты Александрии³⁸. Правда, Нотэн, реконструируя биографию Оригена, пришел к выводу, что тот практически отсутствовал в Александрии уже года за 2 до окончательного отъезда, а именно — в 230–231 гг. уезжал в Палестину, зиму 231–232 гг. провел в Антиохии, где встречался с матерью императора Юлией Мамеей (*HE* 6, 21, 3), после чего снова уехал из Александрии уже весной

³⁶ Так — HANSON (1954), p. 2-3 и CROUZEL (1985), p. 19, но ср. HORNSCHUH (1960), S. 201, Ann. 80, BIENERT (1978), S. 71, где смерть Димитрия отнесена к 231–232 гг., и WEBER (1962), S. 39, где начало епископства Иракла датируется 231 г.

³⁷ Согласно *VP* 2, 29-31 и 3, 6-14; см. BRISSON *VP* II, 2 и 4.

³⁸ BEATRICE (1992), p. 358. Хотя стоит учитывать, что долгий поиск учителя — стереотип античной философской биографии, ср. *VP* II, 207 ad locum. Предположение же Беатриче, что именно Ориген-христианин мог оказаться тем самым другом, который, согласно *VP* 3, 6-14, привел Плотина к Аммонию, — уже своего рода «беллетристика» (ср. ВОНМ [2002], S. 20). Ссылка Беатриче на Феодорита (THEOD., *Graec. Aff. Cur.* 6, 60), утверждавшего, что Плотин учился у «нашего Оригена» (т. е. Оригена-христианина) (BEATRICE [1992], p. 359), не имеет особенного смысла, так как это сравнительно поздний источник, и степень его достоверности, естественно, более проблематична, чем у данных Порфирия или Евсевия. В частности, сведения Феодорита плохо согласуются с вышеупомянутым местом из *VP*, из которого явствует как раз, что Аммоний бы единственным учителем, удовлетворившим Плотина, а друг Плотина, порекомендовавший ему Аммония, сам отнюдь не претендовал на эту роль. Кроме того, за утверждениями Феодорита может стоять определенная идеологическая тенденция, так как стремление представить Плотина как ученика христианского богослова вполне вписывается в перспективу исповедуемой Феодоритом «теории заимствования» (ср. RIDINGS [1995], p. 218 и p. 225). Возможно также, что он просто неверно истолковал данные Порфирия и Евсевия. Стоит вспомнить, что Евнапий (*Vitae Sophist.* 4, 2, 1) впал в прямо противоположную ошибку: он считает Оригена из *VP* учеником Плотина (видимо, на основе превратного понимания *VP* 14 — ср. BRISSON, GOULET *DPhA* V, 805; WEBER [1962], S. 44, Ann. 3), но, с точки зрения унитаризма, и это свидетельство приходится отнести к Оригену-христианину.

232 г. и не смог вернуться из-за разгоревшегося конфликта с Димитрием³⁹. Даже если не принимать все детали этой реконструкции⁴⁰, ясно, что Ориген имел возможность познакомиться с Плотиним лишь незадолго до своего отъезда. Могли ли при этом завязаться отношения, достаточные для заключения договора, описанного в *VP* 3, — вопрос спорный⁴¹. Кроме того, именно в этом случае особенно очевидно, что унитаристская гипотеза имеет смысл только при изначальном допущении, что Ориген-христианин вообще учился у Аммония Саккаса, а это само по себе не факт. Однако, полностью исключить саму возможность унитаристского подхода, на мой взгляд, нельзя и в данном вопросе⁴².

Примерно такой же вывод приходится сделать и в том, что касается времени и места заключения самого договора. Согласно *VP* 3, 17-21 Плотин проучился у Аммония 11 лет, а затем уехал в Персию, записавшись в войско Гордиана III, что должно было произойти около 243 г.⁴³ Можно допустить, что примерно в это время Аммоний умер, и это создало необходимость в договоре⁴⁴, который и был заключен перед самым отъездом Плотина из Александрии. С точки зрения унитаризма, такая возможность не исключена, так как Ориген-христианин якобы возвращался в Александрию, но был вновь изгнан преемником Димитрия Ираклом. Действительно, ряд источников упоминает о конфликте Оригена с Ираклом⁴⁵, но с ними связано два спорных вопроса: во-первых, нужно ли думать, что речь идет именно о личном столкновении Иракла с Оригеном непосредственно в Александрии или же о своего рода «заочной» конфронтации⁴⁶; во-вторых,

³⁹ NAUTIN (1977), p. 368.

⁴⁰ В частности, встречу с Мамеей часто относят к периоду до конфликта с Димитрием (ср. CROUZEL [1985], p. 37), возможно — к 218–219 г. (BARDY DTC, t. 11(2), 1491; KOCH RE 35 HBd., 1039, 60 sq.).

⁴¹ SCHROEDER (1987), S. 498-500 высказывается резко против этого и видит в этом основной аргумент против унитаризма; ср. WEBER (1962), S. 18 и S. 22; SCHWYZER (1983), S. 22-23.

⁴² RAMELLI (2009), p. 224-225 полагает, что Ориген-христианин и Плотин могли вместе учиться у Аммония около двух лет, так как, согласно ее датировке, в пользу которой она, правда, не приводит какой-либо аргументации, Плотин начал учиться у Аммония в 231 г., а Ориген уехал из Александрии в 233 г.

⁴³ О некоторых хронологических сложностях см. GOULET *VP* I, 196, n. 3; 206-207; 210, n. 1; BRISSON *VP* II, 5.

⁴⁴ Что Аммоний был мертв к моменту заключения договора, иногда выводят также из plusquam. ἀνεκεκάθαρτο в *VP* 3, 26-27 (O'BRIEN *VP* II, p. 424).

⁴⁵ GENN., *De vir. ill.* 34; PHOT., *Interrog.* 9, PG 104, 1229BC; ACO III, 197 и 202-203; ср. NAUTIN (1977), p. 166; BIENERT (1978), S. 101.

⁴⁶ Самое расплывчатое свидетельство — это отрывки из письма Петра Александрийского, цитируемые в ACO III, 197, 30-31, где лишь самым общим образом

имел ли место этот конфликт сразу после смерти Димитрия, т. е. около 233 г., или уже позже в 40-е гг.⁴⁷. По мнению Беатриче, кратковременное возвращение Оригена в Александрию как раз в связи со смертью Аммония и конфликт с Иракллом имели место около 242–243 гг. Именно тогда Ориген и заключил договор с Плотинном и Гереннием⁴⁸. Альтернативный вариант заключается в том, что Аммоний умер во время пребывания Плотина в Персии⁴⁹, а договор был заключен, когда тот уже вернулся из путешествия, т. е. в 243–244 гг. или несколько позже — либо в Афинах, где Ориген-христианин провел какое-то время в период правления Гордиана III (*HE* 6,

утверждается, что «блаженные епископы» Иракл и Димитрий претерпели много испытаний от «обезумевшего Оригена». Геннадий заявляет, что, согласно Феофилу Александрийскому, Ориген «был лишен сана, изгнан из церкви и принужден бежать из города древними отцами и прежде всего Иракллом» (*ab antiquis patribus et maxime Heracla fuisse et presbyterio dejectum et ecclesia pulsum et de civitate fugatum*). По мнению некоторых исследователей, это может означать лишь то, что Иракл просто подтвердил действие тех мер, которые были предприняты против Оригена уже Димитрием, для чего самому Оригену вовсе не обязательно было присутствовать в Александрии (ср. WEBER [1962], S. 22, который, впрочем, считает, что это единственный источник о конфликте с Иракллом; SCHROEDER [1987], S. 499). Однако, Фотий совершенно явно имеет в виду, что Иракл изгнал Оригена непосредственно из Александрии и даже специально ездил в Тмуис, где епископ Аммоний вновь позволил Оригену проповедовать (ср. CROUZEL [1985], p. 45–46). В отрывках из соборного послания египетских епископов против Оригена в АСО III, 202, 20 – 203, 2 говорится, что Иракл «вырвал его как поистине дурное семя из доброй пшеницы» (*ἐκ μέσου τοῦ καλοῦ σίτου τοῦτου ἐξέτιλεν ὡς τοῦ λοῦτροῦ ζιζανίου ὄντα ἀληθῶς*), когда тот начал читать кощунственные проповеди, причем похоже, что это событие мыслится как предшествующее тому периоду, когда Ориген обосновался в Кесарии. На мой взгляд, довольно очевидно, что в большинстве из этих текстов имеется в виду именно личный конфликт Иракла с Оригеном в Александрии. Nautin 1977, 168 считает все сведения, касающиеся непосредственного изгнания Оригена Иракллом, ошибочными, предполагая, между прочим, что Геннадий, ссылаясь на Феофила, имеет в виду то же письмо египетских епископов, что цитируется в АСО III, 202, 20 – 203, 2. WIENERT (1978), S. 100 допускает, что Ориген просто не успел уехать из Александрии еще при жизни Димитрия и потому *впервые* был изгнан именно Иракллом.

⁴⁷ Ср. O'BRIEN *VP* II, 425. К примеру, VARDY DTC, t. 11(2), 1492 и KOCH RE 35 HBd., 1040, 20 sq. склонялись к первому варианту, а NAUTIN (1977), p. 386–387 и p. 437–438 — ко второму, датируя конфликт с Иракллом приблизительно 245–248 гг. Но никто из них не имел в виду личного возвращения Оригена в Александрию.

⁴⁸ BEATRICE (1992), p. 359 и p. 366, n. 71; ВОНМ (2002), S. 21 говорит в этой связи о 243–244 гг., но RAMELLI (2009), p. 235, n. 70 не исключает и 231–233 гг.

⁴⁹ Стоит упомянуть, кстати, что, согласно гипотезе самого О'Брайена, Плотин не присутствовал при заключении договора и присоединился к нему лишь позже, а затем первым его и нарушил, что Порфирий в *VP* пытается вмячески скрыть (O'BRIEN *VP* II, 213–214).

32, 2), а Плотин мог оказаться проездом в Рим⁵⁰, либо в Антиохии, где Плотин останавливался по пути из Персии (*VP* 3, 22), либо уже в самом Риме⁵¹.

*3в) Мог ли Ориген-христианин
посетить Плотина в Риме, начиная с 244 г.?*

Поскольку Плотин начал преподавать в Риме после того, как в 244 г. приехал туда из Персии⁵², чтобы оказаться в состоянии встретиться с ним, Ориген-христианин должен был посетить Рим где-то в середине или даже во второй половине 40-х гг. Евсевий (*HE* 6, 14, 10) упоминает только одно путешествие Оригена в Рим, и относится оно ко времени папы Зефирина (198–217 гг.), т. е., вероятно, имело место в первой половине 10-х гг. Однако он не приводит никаких данных, которые противоречили бы возможности второй поездки Оригена в Рим середине 40-х гг. Более того, то обстоятельство, что примерно в этот период Ориген, согласно Евсевию (*HE* 6, 36, 3-4), находился в переписке с римским епископом Фабианом, а также с императором Филиппом и его супругой, позволяет предположить, что личные дела, т. е. стремление оправдаться перед римской кафедрой, вставшей в свое время на сторону Димитрия, могли побудить его тогда же посетить Рим, а апологетически настроенный Евсевий мог не упомянуть об этом визите по той причине, что планы Оригена потерпели крах⁵³. Таким образом, в данном случае унитаристам в общем-то ничто не мешает настаивать на том, что пребывание Оригена в Риме где-то в середине 40-х гг. опять же «не исключено». Впрочем, Беатриче и в этом вопросе несомненно заходит

⁵⁰ HANSON (1954), p. 4-6 и p. 25.

⁵¹ CROUZEL (1985), p. 55. Если я правильно понял Крузеля, в последнем случае заключение договора из *VP* 3, по-видимому, могло иметь место примерно в то же время, что посещение Оригеном занятия Плотина согласно *VP* 14. Хэнсон придерживался похожих взглядов, но, исходя из того, что Ориген-христианин не ездил в Рим в 40-е гг., относил действие обоих эпизодов в Афины, где Плотин в таком случае должен был бы преподавать.

⁵² BRISSON *VP* II, 6-7 относит к 244 г. только сам приезд в Рим, а начало преподавания — к 246 г., тогда как GOULET-CAZÉ *VP* I, 232 и 257 говорит об открытии школы уже в 244 г.

⁵³ Ср. CADIOU (1935), p. 257; BEATRICE (1992), p. 360; RAMELLI (2009), p. 238-239. Кроме того, возможно, что как раз в это время Ориген действительно ездил из Афин в Никополь в Эпире, где обнаружил еще одну греческую версию Нового Завета (*HE* 6, 16, 2), и Беатриче предполагает, что он оказался в Никополе как раз по пути в Рим (BEATRICE [1992], p. 359; NAUTIN [1977], p. 435-436 допускает, что Ориген намеревался тогда поехать в Рим, но не уверен, осуществил ли он свое намерение). Впрочем, нахождение этой версии Нового Завета порой относят и ко времени ранней поездки Оригена в Рим, засвидетельствованной Евсевием (ср. CARRIKER [2003], p. 4).

слишком далеко, когда пишет: «Из молчания Евсевия был сделан ошибочный вывод, что Ориген никогда не совершал этого путешествия. И снова *Жизнь Плотина*, написанная Порфирием, приходит на помощь, предлагая нам ценный документальный материал, который дополняет изложение Евсевия, подвергнутое тенденциозной цензуре... Что это путешествие действительно было предпринято, неоспоримым образом (sic! — А. С.) доказывает рассказ Порфирия о визите, который Ориген во время этого второго пребывания в Риме нанес в школу, открытую Порфирием в 244 г. по возвращении из Персии»⁵⁴. Разумеется, ни о каком «неоспоримом» доказательстве здесь не может быть и речи. Все это рассуждение методологически некорректно. Использовать гипотезу о второй поездке Оригена-христианина в Рим как аргумент в пользу унитаристской интерпретации *VP* 14 еще возможно, хотя такой прием и оставляет нас в области чистых предположений. Но Беатриче поступает наоборот. Он скорее видит в *VP* 14 несомненное свидетельство в пользу гипотезы о втором путешествии в Рим. Другими словами, он в очередной раз⁵⁵ впадает в *petitio principii*: вместо того, чтобы доказывать, что в *VP* 14 упомянут именно Ориген-христианин, ибо именно это и находится под вопросом, он из этого изначально исходит.

Беатриче также является одним из немногих исследователей, усматривающих в описании оригеновского визита свидетельство неприязни Плотина к Оригену из *VP* 14⁵⁶. Известно, что, согласно Порфирию, когда Ориген пришел на занятие Плотина, тот покраснел и решил прервать урок, а на просьбу Оригена продолжать ответил, что «решимость ослабевает, когда говорящий видит, что обращается к тем, кто уже знает, что он намерен сказать» (*ἀνίλλεσθαι τὰς προθυμίας, ὅταν ἴδῃ ὁ λέγων, ὅτι πρὸς εἰδότας ἐρεῖ ἢ αὐτὸς λέγειν μέλλει*). Немногим погодя, он действительно прекратил занятие. Традиционно реакцию Плотина трактовали как признак глубокого уважения к Оригену⁵⁷, видя в ней либо проявление робости более молодого преподавателя перед более старым и опытным, либо нежелание вступать в возможную полемику с коллегой при учениках. Помимо этого, уверен-

⁵⁴ BEATRICE (1992), p. 360: It has been deduced, wrongly, from Eusebius' silence that Origen never made this journey. Once again, the Life of Plotinus, written by Porphyry, comes to our aid, offering us precious documentary material which completes Eusebius' tententiously censored narration... But that this journey was effectively undertaken is demonstrated in an indisputable manner by Porphyry's tale of the visit that Origen, during this second Roman stay, made to the school that Plotinus had opened in 244 on his return from Persia.

⁵⁵ Ср. примеч. 36.

⁵⁶ Другой пример — O'BRIEN (1992), p. 332-333.

⁵⁷ Напр., BEUTEL RE 35 HBd., 1034, 15 sq. и недавно RAMELLI (2009), p. 238.

ность Плотина, что Оригену уже известно содержание его лекции, может указывать на то, что Плотин как раз излагал какие-то элементы учения Аммония Саккаса, т. е. Ориген фактически застал его в момент нарушения договора из *VP* 3, чем и объясняется его смущение⁵⁸. Объяснение же, предложенное Беатриче, заключается в следующем: «Плотин не мог удержаться от демонстрации недовольства, оказавшись лицом к лицу с христианским священником, религиозный выбор которого он, конечно, не мог разделить и с кем он хотел бы разорвать всяческие отношения»⁵⁹. Это гипотетическое желание, судя по всему, не помешало Плотину несколькими годами раньше встретиться с Оригеном и заключить с ним договор, упоминаемый в *VP* 3. Ясно, что и в этом случае, чтобы усмотреть в реакции Плотина признаки недовольства, надо уже думать, что речь идет об Оригене-христианине, т. е. подобная интерпретация этой истории не может сама рассматриваться как независимое свидетельство в пользу унитаризма. Традиционная трактовка этого эпизода представляется вероятной еще и потому, что в тексте Порфирия ему непосредственно предшествует знаменитый скептический отзыв Плотина о Лонгине: «Лонгин — филолог, но никак не философ» («φιλολόγος μὲν», ἔφη, «ὁ Λογγίνος, φιλόσοφος δὲ οὐδὲμίῳ»). Напротив, заведомая убежденность Плотина, что он сам не может сказать ничего такого, что уже не было бы известно или понятно Оригену, выглядит как свидетельство признания им философской компетентности последнего. Другими словами, соседство этих двух историй в порфириевском тексте, возможно, указывает на их сознательное противопоставление со стороны Порфирия. Из такой интерпретации, конечно, вытекает, что Порфирий рассказывает историю о визите Оригена в плотиновскую школу, имея в виду создать у читателя впечатление о положительном отношении Плотина к Оригену.

3г) Итог

Предыдущий анализ, на мой взгляд, демонстрирует, что хронологические затруднения, связанные с унитаристской интерпретацией *VP*, не являются решающим аргументом против нее, так как не позволяют полностью исключить ее *возможность*. Разумеется, отсюда еще далеко до вывода, что унитаризм на самом деле верен. Напротив, в каждом из рассмотренных случаев дуалистический подход также, по крайней мере, не

⁵⁸ Об этих и других версиях см. O'BRIEN *VP* II, 440-441; WEBER (1962), S. 28-29 и S. 43, Апп. 4. Объяснение, связанное с нарушением договора не годится, если SCHWYZER (1983), p. 15-16 прав, утверждая, что договор распространялся только на публикацию сочинений.

⁵⁹ BEATRICE (1992), p. 360: ...Plotinus couldn't help showing his annoyance at being confronted with a Christian priest whose religious choice he certainly couldn't share and with whom he would have wanted to break every relationship.

исключен. Более того, с точки зрения т. н. «бритвы Оккама», дуализм, как мне кажется, находится в более выгодном положении. В самом деле, если мы читаем текст *VP*, исходя из предположения, что речь там идет об Оригене-платонике, отличном от Оригена-христианина, мы не сталкиваемся ни с какими трудностями и не вынуждены выдвигать никаких дополнительных теорий. Но вот чтобы унитаристское прочтение *VP* стало вообще возможно, совершенно необходимо допустить еще целый ряд гипотез, например:

- а) гипотезу о смерти Оригена-христианина в начале правления Галлиена;
- б) гипотезу о его знакомстве с Платином в Александрии;
- в) гипотезу о его визите в Рим в середине 40-х гг. III в.;
- г) гипотезу о том, что он учился у Аммония Саккаса и т. п. (см. *далее*).

Но поскольку ни одну из этих гипотез нельзя окончательно обосновать, мы получаем весьма уязвимую стратегию интерпретации текста, состоящую в допущении базовой гипотезы (унитаризма), необходимыми условиями для которой являются еще несколько неverified гипотез. Проиллюстрирую эту ситуацию на конкретном примере. Если, читая в *VP* 3 о трактате, который Ориген сочинил в правление Галлиена, мы предполагаем, что речь идет не об Оригене-христианине, а об отличном от него Оригене-платонике, то это предположение не создает никаких дальнейших проблем для интерпретации текста *VP* и не вступает в противоречие с позитивными данными о жизни и литературной деятельности Оригена-христианина, имеющимися в наших источниках. Ведь даже если мы допустим, что Ориген-христианин и в самом деле дожил до правления Галлиена, это означает только то, что с хронологической точки зрения он *мог* написать *PB* при Галлиене, но вовсе не делает абсолютно необходимым вывод, что он и в самом деле написал его. Напротив, если при интерпретации *VP* 3 мы исходим из предположения, что в этом тексте говорится об Оригене-христианине, то для того, чтобы такое предположение стало в принципе возможным, нам *совершенно необходимо* допустить, что этот Ориген действительно дожил до начала царствования Галлиена и в этот период написал *PB*. Но доказать подобное допущение позитивным образом невозможно. Так что в итоге мы действительно имеем дело с одной гипотезой (унитаризмом), условием возможности которой является другая неverified гипотеза. В качестве альтернативы всему этому мы можем просто допустить, что в *VP* 3 речь идет об Оригене-платонике, и спокойно читать текст *VP* без каких бы то ни было проблем.

4. Число сочинений Оригена из VP

В VP есть два места, из которых вытекает, что упомянутый там Ориген написал не более двух сочинений. Во-первых, согласно утверждению самого Порфирия, «он не написал ничего, кроме сочинения *О демонах* и — при Галлиене — *О том, что только Царь — Творец*»⁶⁰. Во-вторых, Порфирий цитирует предисловие к сочинению Лонгина *О цели*, где Лонгин различает две категории современных ему философов: одни стремятся письменно зафиксировать свое учение, а другие довольствуются устным общением с учениками. Далее Лонгин перечисляет представителей основных философских школ — платоников, стоиков и перипатетиков — относящихся, соответственно, к первой или ко второй категории. Среди платоников второго типа он упоминает и Аммония (sc. Саккаса) и Оригена. Он отмечает также, что некоторым философам такого рода, конечно, случается писать отдельные сочинения, но это не меняет дела по существу. В качестве примера приводится среди прочего как раз сочинение Оригена *О демонах* (VP 20, 25-47; см. выше 1. 3).

Таким образом, мы имеем независимые свидетельства двух компетентных авторов, утверждающих, что литературная деятельность упоминаемого ими Оригена была крайне незначительна по объему. Эти свидетельства можно рассматривать как *независимые*, так как при совпадении общей идеи, т. е. представления о малочисленности оригеновских сочинений, они различаются в деталях: Лонгин упоминает только одно из двух сочинений Оригена, фигурирующих у Порфирия, а, стало быть, Порфирий почерпнул информацию о втором сочинении из какого-то другого источника или, быть может, просто читал PV лично. Этим довольно очевидным соображением не стоит пренебрегать, потому что, если бы данные этих двух источников совпадали во всех деталях, мы могли бы с большой долей вероятности предположить, что Порфирий целиком зависим от Лонгина, т. е. вместо двух источников мы фактически имели бы один. Что касается *компетентности* этих авторов, то в целом мы имеем дело с современниками Оригена из VP, вращавшимися в неоплатонических кругах и обладавшими непосредственным доступом к информации о том, что там происходило. Кроме того, Лонгин прямо утверждает, что в течение продолжительного времени общался с Аммонием и Оригеном лично⁶¹. Некоторые сомнения в компетентности Порфирия, которые могут возникнуть в связи с гипотезой о том, что он перепутал двух Оригенов в CChr., я попытаюсь развеять ниже (см. 5).

⁶⁰ VP 3, 30-32: "Εὐραψε δὲ οὐδὲν πλὴν τὸ «Περὶ τῶν δαιμόνων» σύγγραμμα καὶ ἐπὶ Γαλιήνου «Ὅτι μόνος ποιητῆς ὁ βασιλεύς».

⁶¹ VP 20, 36-38: Ἀμμώνιος καὶ Ὠριγένης, οἷς ἡμεῖς τὸ πλεῖστον τοῦ χρόνου προσεφοιτήσαμεν.

Сведения Порфирия и Лонгина о числе сочинений Оригена из *VP* вступают в резкое противоречие с доступным нам объемом литературной продукции Оригена-христианина, а также со свидетельствами древних авторов, характеризующих его как очень плодовитого писателя⁶². Именно в этом случае, на мой взгляд, можно говорить о том, что унитаризму не удастся предложить удовлетворительную интерпретацию противоречащих ему данных, а потому он должен быть просто отвергнут. Рассмотрим конкретные аргументы унитаристов, касающиеся этой проблемы.

Первый довод со стороны унитаристов заключается в том, что Порфирий и Лонгин имеют в виду исключительно философские сочинения Оригена-христианина: «Я думаю, нет ничего особенно странного в гипотезе, что там, где Порфирий и Лонгин упоминают о сочинениях Оригена, как если бы тот написал их всего одно или два, они подразумевают его *чисто философские* труды, и не предполагают, что их слова должны быть отнесены к его специфически христианским и теологическим сочинениям»⁶³. Однако, если Порфирий и Лонгин, так сказать, «не засчитывают» христианские сочинения Оригена, потому что те не являются «чисто» философскими, это означает, что философские сочинения Оригена-христианина должны были носить *целиком* нехристианский характер, чтобы Порфирий и Лонгин сочли возможным их упомянуть. В противном случае, почему бы им не причислить к философским сочинениям такой трактат, как *О началах*? Безусловно, Ориген-христианин был очень сложной фигурой, и элементы эллинистической спекуляции играли в его мировоззрении фундаментальную роль. Однако, отрицать факт его глубоко христианского самосознания, который явствует из всех его текстов, невозможно. И просто нелепым выглядит допущение, что человек с *таким* самосознанием мог писать какие-то специфически философские трактаты, да еще на такие «далекие» от собственно религиозной и теологической проблематики темы, как демонология и, вероятно, учение о первоначале (см. 7), при этом совершенно абстрагируясь от собственной веры, ради которой он прошел через попытки во времена Деция (т. е., согласно унитаристам, незадолго до написания *PB*). Придерживаться подобной позиции во все не значит отстаивать взгляд на Оригена как на подставителя христианского платонизма⁶⁴, ибо последний есть цельное мировоззрение, для характеристики которого существенно важно учитывать как раз взаимопо-

⁶² EPIPH., *Pan.* 64, 63; HIER., *Apol. Ruf.* 2, 22; *Epist.* 33.

⁶³ HANSON (1954), p. 10: It is not, I think, too strange an hypothesis to assume that where Porphyry and Longinus refer to Origen's works as if he only wrote one or two, they intend his *purely philosophical* works, and do not mean their words to apply to his specifically Christian and theological works.

⁶⁴ Как, видимо, полагает RAMELLI (2009), p. 239-240.

решение в нем платонических и христианских компонентов. В данном же случае мы получаем странную фигуру «двойного агента»⁶⁵, который в одних сочинениях был целиком христианином, а в других — целиком платоником, т. е. христианское и платоническое в нем существовало как-то по отдельности.

Впрочем, главный недостаток данного аргумента унитаристов заключается опять-таки в его методологической порочности. Ибо почему мы вообще должны думать, что у Оригена-христианина были какие-то «чисто» философские сочинения, по меркам которых даже *О началах* — недостаточно философский текст? Да *исключительно* потому, что это необходимо допустить для унитаристской интерпретации *VP*. Никаких других аргументов или данных в пользу этого просто не существует. В частности, хорошо известно, что оба заглавия из *VP* 3 отсутствуют в весьма пространным, хотя, вероятно, и не исчерпывающем, перечислении работ Оригена-христианина, которое приводит Иероним (*Epist.* 33)⁶⁶. Таким образом, мы опять видим, что унитаристский подход приводит к умножению неverified гипотез, а в данном случае — еще и к своеобразному порочному кругу: гипотеза, согласно которой Порфирий в *VP* 3 имеет в виду Оригена-христианина, становится возможна, только если мы допустим гипотезу, что последний писал какие-то специфически философские сочинения, но эта вторая гипотеза в свою очередь не основана ни на чем, кроме того обстоятельства, что она очень нужна для первой гипотезы⁶⁷.

Другой аргумент унитаристов состоит в том, что Порфирий якобы говорит только о тех сочинениях Оригена-христианина, в которых раскрывалась доктрина Аммония Саккаса⁶⁸. Порфирий и в самом деле говорит о двух сочинениях Оригена непосредственно после рассказанной им истории о договоре, в соответствии с которым Плотин, Геренний и Ориген обязались не разглашать учение Аммония. Упомянув, что первым этот договор нарушил Геренний, Порфирий ставит Оригена на второе место и вот в этой

⁶⁵ Ср. DÖRRIE TRE 2, 467-468. См. схожую по направленности аргументацию также в SCHWYZER (1983), S. 23-24.

⁶⁶ Предположение Кадью, что речь могла бы идти о каких-то отдельных книгах из других сочинений Оригена-христианина, к примеру, *Стромат* или *О началах* (CADJOU [1935], p. 255), не объясняет, почему Порфирий упоминает отдельные части *христианских* сочинений Оригена, и при этом отрицает существование всего остального корпуса его сочинений.

⁶⁷ Стоит заметить, что в случае с хронологическими затруднениями унитаризма дело все же обстоит несколько иначе. К примеру, гипотеза, что Ориген-христианин умер уже при Галлиене, объективно вытекает из проблематичности датировок у Евсевия и имеет смысл сама по себе, безотносительно к проблеме двух Оригенов.

⁶⁸ ВОНМ (2002), S. 22-23; RAMELLI (2009), p. 235; ср. САВРЕЙ (2006), с. 440.

связи специально оговаривает, что тот написал всего два сочинения. Отсюда, как мне кажется, вполне возможно заключить, что эти два сочинения действительно в какой-то степени раскрывали доктрину Аммония, но это, конечно, еще не означает, что порфириевская формулировка «он не написал ничего, кроме сочинения *О демонах* и — при Галлиене — *О том, что только Царь — Творец*» очевидным образом предполагает, что у данного Оригена могли быть какие-то другие сочинения, не разглашающие доктрину Аммония. Другими словами, унитаристы предлагают гипотетически возможное, но вовсе не необходимое истолкование текста Порфирия, подразумевающее, что вместо слов «он не написал ничего» мы фактически должны читать что-то вроде «он не написал ничего, разглашающего доктрину Аммония». Но, разумеется, это гипотетическое истолкование невозможно верифицировать по той элементарной причине, что в тексте ничего подобного не говорится напрямую. Такая интерпретация, помимо всего прочего, будет оправданной только в том случае, если исключить то понимание данного места Порфирия, согласно которому упоминание двух сочинений Оригена все же не связано напрямую с нарушением им договора⁶⁹. Но самый существенный недостаток этого аргумента унитаристов состоит в том, что он никак не объясняет независимое свидетельство Лонгина, который вовсе не связывает утверждение о малочисленности сочинений Оригена с историей о договоре, а прямо заявляет, что тот писал мало, потому что относился к категории философов, предпочитающих устное преподавание⁷⁰.

⁶⁹ См. GOULET-CAZÉ *VP* I, 259; O'BRIEN *VP* II, 436-437; ср. SCHROEDER (1987), S. 500-501.

⁷⁰ Вонм (2002), S. 17 упоминает только о схожем утверждении Лонгина применительно к Аммонии и замечает в этой связи, что «высказывания Лонгина можно понять также и в том смысле, что писать что-либо не было намерением и главной целью Аммония» (man kann die Äußerungen Longins auch dahingehend verstehen, dass es nicht die Intention und das primäre Ziel des Ammonius gewesen ist, etwas zu schreiben), а, стало быть, он все же мог написать какие-то сочинения. Но такая логика неприменима к столь плодовитому автору, как Ориген-христианин. Показательно, что Лонгин упоминает именно одно из сочинений, упомянутых и Порфирием, а не любое другое из многочисленных сочинений Оригена-христианина, и этот выбор в данном случае нельзя объяснить тем, что якобы речь идет только о сочинениях, раскрывающих доктрину Аммония. Естественнее всего это объясняется просто тем, что у Лонгина был небогатый выбор: если он хотел привести пример оригеновского сочинения, он мог выбирать всего между двумя трактатами (если, конечно, не допустить, что ему вообще было неизвестно о втором трактате, упоминаемом у Порфирия — ср. примеч. 16). Можно заметить также, что, если попытаться согласовать этот второй аргумент унитаристов с первым, могут возникнуть дополнительные проблемы, так как существует гипотеза о христианстве самого

Еще один аргумент унитаристов состоит в том, что Порфирию по тем или иным причинам было выгодно умолчать о христианских сочинениях, да и вообще о христианстве Оригена. К примеру, Беатриче, исходя из выдвинутой им гипотезы о конфликте Плотина с Оригеном-христианином, пишет следующее: «Вот почему, в то время как в своем трактате против христиан, написанном под непосредственным влиянием Плотина, Порфирий выносит суровые суждения о христианской экзегетической деятельности Оригена, в *Жизни Плотина*, написанной примерно тридцатью годами позже, он *ограничивается упоминанием лишь двух философских сочинений Оригена* — а именно, трактатов *О демонах* и *О том, что только Царь — Творец* — которые к тому времени стали частью традиции неоплатонической школы, совершенно умалчивая о конфликтах, омрачавших отношения между двумя знаменитыми представителями этой самой школы. Эта гармонизирующая тенденция *Жизни Плотина* очень напоминает аналогичный историографический подход Евсевия Кесарийского...»⁷¹. Естественно, если допустить, что в *VP* речь идет об Оригене-христианине, приходится допустить и то, что Порфирий специально умалчивает обо всем, что имеет отношение к его христианству, ибо в тексте *VP* нельзя найти ни малейших намеков на то, что упоминаемый там Ориген — христианин. То есть мы снова сталкиваемся с уже знакомой нам ситуацией: унитаристская гипотеза оказывается возможной, только если допустить дополнительную гипотезу о мотивах, по которым Порфирий якобы умалчивает о христианстве Оригена, но эта вторая гипотеза не основывается ни на каких независимых данных, а исключительно на том, что она нужна для первой гипотезы. Вероятно, и в случае с Лонгином придется допустить, что у него тоже были какие-то мотивы не упоминать о христианстве Оригена, но, напротив, прямо ква-

Аммония Саккаса (см. в особенности LANGERBECK [1957]), и, если допустить, что она верна, Ориген не мог бы писать «чисто философские» сочинения нехристианского содержания, раскрывая в них учение Аммония (впрочем, ВОНМ [2002], S. 17, похоже, и сам допускает, что Аммоний мог быть как-то связан с христианством). RAMELLI (2009), p. 235 упоминает свидетельство Лонгина о малочисленности оригеновских сочинений, но никак его не комментирует.

⁷¹ BEATRICE (1992), p. 362-363 (курсив мой. — А. С.): That's why, while in his tractate against the Christians, written under the immediate inspiration of Plotinus, Porphyry expresses heavy judgments about the Christian exegetic activity of Origen, in the *Life of Plotinus*, written about thirty years later, he limits himself to mentioning only Origen's two philosophical writings — that is, the tractates *Concerning the Demons* and *The King is the only Creator* — which had by now become a part of the tradition of the Neoplatonic school, keeping completely silent about the conflicts which had lacerated the relationship between illustrious members of that same school. This harmonizing tendency of the *Life of Plotinus* reminds us very much of the analogous historiographic attitude of Eusebius of Caesarea etc.

лифицировать его как «платоника», причем в формальном, «школьном» смысле этого слова (ибо, как было показано выше, эта характеристика фигурирует в контексте классификации философов по основным философским школам). Стоит заметить, однако, что Беатриче вообще игнорирует проблему умолчания применительно к Лонгину⁷², а конкретный мотив умолчания, приписываемый им Порфирию, довольно невнятен, так как, на мой взгляд, не вполне ясно, почему то обстоятельство, что Плотин якобы питал недоброжелательство к Оригену-христианину, должно было побудить Порфирия умолчать как о самом этом недоброжелательстве, так и о христианских сочинениях Оригена. Если Порфирий, к примеру, не хотел дискредитировать Плотина рассказом о его контактах с христианином (что вряд ли имеет смысл предполагать ввиду упоминания в *VP* 16 о христианских гностиках, посещавших школу Плотина), гораздо естественнее с его стороны было бы либо вообще не упоминать Оригена-христианина в *VP*, либо как раз откровенно рассказать о негативной реакции Плотина на эту сомнительную с точки зрения платонической «ортодоксии» фигуру. Какова вообще целесообразность той гипотетической «гармонизирующей тенденции», о которой говорит Беатриче? И в любом случае Беатриче противоречит сам себе, когда утверждает, что Порфирий «совершенно умалчивает о конфликтах» между Плотиним и Оригеном-христианином, так как он сам же, как мы видели, обнаруживает свидетельство такого конфликта в эпизоде из *VP* 14⁷³.

⁷² Хотя и упоминает о его свидетельстве — BEATRICE (1992), p. 356.

⁷³ Ramelli (2009), p. 237 полагает, что Порфирий не упомянул в *VP* христианские сочинения просто потому, что они его не интересовали, хотя одновременно признает, что Порфирий все же ссылается на них в полемическом фрагменте из *CCChr*. В этой связи она предлагает еще один конкретный аргумент в пользу унитаризма: "...we have seen in his fragment that he appreciated Origen's thoughts concerning τὰ πρῶτα and God, since he considered them to be wholly inspired by Greek philosophy. Now, I wish to remark that these two topics, existing beings and God, correspond exactly to the two titles on rational creatures and on God as creator and governor that he ascribes to Origen in *VP* 3. This, to my mind, strongly confirms the identification of the Origen mentioned by Porphyry in *VP* 3 and 14 with the Christian Origen..." («Мы видели в этом фрагменте, что он ценил мысли Оригена о τὰ πρῶτα и Боге, поскольку полагал, что они целиком вдохновлены греческой философией. И здесь я хотела бы заметить, что эти две темы, сущие и Бог, с точностью соответствуют двум заголовкам о разумных тварях и о Боге как творце и правителе, которые он приписал Оригену в *VP* 3. Это, на мой взгляд, убедительно подтверждает идентичность Оригена, упомянутого Порфирием в *VP* 3 и 14 с Оригеном-христианином»). Этот аргумент кажется мне целиком надуманным хотя бы потому, что я не вижу вообще никакого соответствия между τὰ πρῶτα в *CCChr* и демонами в *VP* и, во всяком случае, никакого *точного* соответствия между самым общим упоминанием Бога в *CCChr* и конкретным тезисом о его творческих функциях в *VP*.

Но в конкретном применении к сведениям о числе оригеновских сочинений эта гипотеза умолчания имеет еще один недостаток, и очень существенный: даже если допустить, что она верна, она все равно ничего не объясняет. И это, собственно, потому, что фраза Порфирия: «он не написал ничего, кроме сочинения *О демонах* и — при Галлиене — *О том, что только Царь — Творец*», — вовсе не *уменьшает* о других сочинениях Оригена, а напрямую *отрицает* их существование. Об умолчании могла бы идти речь в том случае, если бы Порфирий в своем тексте просто привел названия этих двух сочинений, никак не оговорив при этом, были ли у Оригена другие сочинения или нет. Но Порфирий именно *утверждает*, что других сочинений у Оригена не было. К этому же сводятся и заявления Лонгина. Поэтому представлять дело так, будто эти авторы всего лишь уменьшают о других сочинениях Оригена, значит неверно репрезентировать данные текста. Предположить же, что Порфирий, да и Лонгин действительно отрицают само существование этих сочинений, решительно невозможно. В этом случае мыслимы два варианта: либо они это делают по неведению, либо умышленно. Первый вариант исключен, потому что Лонгин, как мы видели, заявляет о близком знакомстве с Оригеном из *VP* (*VP* 20, 36-38), и если это был Ориген-христианин, Лонгин едва ли мог не знать о его христианских трудах⁷⁴. Порфирий же совершенно точно знал о них, так как в *СChr.* сам характеризует Оригена-христианина как «мужа... обретшего большую известность и до сих пор знаменитого благодаря оставленным им сочинениям»⁷⁵, причем из контекста, в котором критикуется оригеновский аллегоризм в толковании Библии, вполне очевидно, что речь идет о христианских и прежде всего экзегетических сочинениях Оригена. Второй вариант не имеет смысла, ибо, спрашивается, какой же может быть смысл в том, чтобы отрицать существование того, что либо уже широко известно, либо с легкостью может быть узнано (и прежде всего — из другого текста самого Порфирия)? Стоит вспомнить, что Ориген-христианин действительно был своего рода знаменитостью, с которой общались даже более или менее симпатизировавшие христианству представители императорских фамилий (*HE* 6, 21, 3; 6, 36, 3). Даже если допустить, что Евсевий

⁷⁴ Ср. в этой связи совершенно справедливое высказывание Бриссона: «абсолютно немислимо, чтобы Лонгин, ученик Оригена, мог сказать (около 268 г.), что этот платоник написал всего одно-два сочинения, если речь и в самом деле шла о плодovitом церковном авторе, к тому же столь хорошо известном» (*BRISSON VP* I, 114: ...il est absolument impensable que Longin, élève d'Origène, ait pu dire (vers 268) que ce Platonicien n'avait écrit qu'un ou deux ouvrages, s'il est vrai qu'il s'agissait du prolifique auteur ecclésiastique si bien connu par ailleurs).

⁷⁵ *HE* 16, 19, 5, 2-4: ἀνδρὸς... σφόδρα εὐδοκίμησαντος καὶ ἔτι δι' ὧν καταλέλοιπεν συγγράμμάτων εὐδοκιοῦντος.

(HE 6, 18-19) слишком подчеркивает или просто преувеличивает степень известности Оригена-христианина среди языческих философов⁷⁶, все же именно из унитаристской гипотезы вытекает, что Ориген-христианин общался с Аммонием Саккасом, Плотиним, Гереннием, Лонгином, посещал школу Плотина в Риме, писал сугубо школьные платонические трактаты, которые, по цитированному выше утверждению Беатриче, «стали частью традиции неоплатонической школы», т. е. вовсе не был безвестной фигурой в неоплатонических кругах. В такой ситуации утверждать о нем заведомую неправду было бы просто практически нецелесообразно и бессмысленно.

Если вдуматься, то схожие соображения можно выдвинуть и против гипотезы умолчания вообще, не обязательно в ее применении к данным о числе оригеновских сочинений. Вопрос можно поставить так: рассчитывали ли Порфирий и Лонгин, что Ориген, о котором они пишут, будет идентифицироваться их читателями как Ориген-христианин? Очевидно, да, потому что, с точки зрения унитаристской гипотезы, никакого другого Оригена, к которому можно было бы отнести их рассказы, просто не существовало. Но тогда, спрашивается, какой смысл упорно умалчивать о его христианстве, если читатели все равно поймут, что речь идет о знаменитом христианине?⁷⁷ Из всего этого, как мне представляется, следует, что унитаризм просто не в состоянии предложить мало-мальски убедительную интерпретацию сведений о числе сочинений Оригена из *VP*. Но если теория сталкивается с данными, которые она не в состоянии объяснить, то от этой теории надо отказаться, тем более что существует альтернативная теория, не создающая подобных проблем.

5. Об «ошибке Порфирия»

Впрочем, у дуалистической гипотезы, на мой взгляд, тоже есть некоторый изъян. Правда, он присущ не дуализму как таковому, а лишь одной из его версий, и связан вовсе не с текстом *VP*, а с цитатой из *CChr.* у Евсе-

⁷⁶ Ср. GOULET (1977), p. 478, особ. п. 19; SCHWYZER (1983), S. 30-31.

⁷⁷ Замечу, кстати, что предположение, будто Порфирий и Лонгин (а также Прокл, Евнапий и Гиерокл, цитируемый Фотием — см. 6-9) пишут об Оригене-христианине, ни словом не намекая на его христианство, кажется мне гораздо более странным, чем допущение того, что они пишут об Оригене-платонике, но при этом не дают себе труда дифференцировать его от знаменитого христианина с тем же именем (этот аргумент в пользу унитаризма предлагает CROUZEL [1956], p. 198 и [1985], p. 31; ср. ЗАМВОН [2003], p. 553, п.1). Нет особенных оснований думать, что они непременно должны были это сделать, так как читательская аудитория той эпохи, интересующаяся платонической литературой, могла хорошо понимать, о ком именно идет речь.

вия, где Порфирий, упомянув, что Ориген-христианин учился у выдающегося философа Аммония, заявляет:

«Аммоний, христианин, выращенный христианскими родителями, когда соприкоснулся с мудростью и философией, тотчас обратился к законопослушному образу жизни, а Ориген, эллин, воспитанный в эллинских учениях, впал в варварское безрассудство» (HE 6, 19, 7).

Эта характеристика Оригена-христианина как «эллина, воспитанного в эллинских учениях» (“Ἐλλῆν ἐν Ἑλλῆσιν παιδευθεὶς λόγοις), как кажется, подразумевает, что он не был христианином с самого рождения, и, таким образом, противоречит евсеиевской версии его биографии, причем Евсевий сам подчеркивает это противоречие и обвиняет Порфирия в прямой лжи (HE 6, 19, 9-10). Исходя из дуалистической гипотезы, некоторые исследователи пытались объяснить утверждение Порфирия как следствие его ошибки, заключающейся в том, что он просто перепутал Оригена-христианина с Оригеном-платоником. Существуют две версии того, в чем именно могла состоять ошибка Порфирия, причем обе, хотя и по-разному, апеллируют к другому порфириевскому утверждению в *СChr.*, согласно которому он лично встречался с Оригеном-христианином, будучи еще очень молодым⁷⁸. Согласно первой версии (Дёрри)⁷⁹, в молодости Порфирий на самом деле встретил Оригена-платоника, а затем, познакомившись с творчеством Оригена-христианина, решил, что это именно некогда встреченный им Ориген-платоник позднее обратился в христианство. Это представление и отразилось в *СChr.* К моменту написания *VP* Порфирий уже осознал свою ошибку, возможно — благодаря чтению *PB*. Согласно второй версии (Гуле)⁸⁰, в молодости Порфирий действительно встречался с Оригеном-христианином. Затем, оказавшись в школе Плотина и услышав там об Оригене-платонике, с которым Плотин учился у Аммония Саккаса, он решил, что это и есть знакомый ему лично Ориген-христианин, видимо, обратившийся в христианство уже после общения с Платином и Аммонием. Опять же, Порфирий писал *СChr.*, все еще пребывая в этом заблуждении, но ко времени создания *VP* уже различал двух Оригенов и потому в этом последнем тексте имел в виду исключительно Оригена-платоника.

Стоит заметить, что обе рассмотренные версии исходят из традиционной датировки сочинений Порфирия, согласно которой трактат *СChr.* был написан ок. 270 г. на Сицилии, а *VP* — в самом начале IV в., т. е. примерно через 30 лет. Если же принять ту гипотезу, что *СChr.* написан гораз-

⁷⁸ HE 6, 19, 5, 2-3: ᾧ κατὰ κομιδῆν νέος ὢν ἐπὶ ἐντετύχηκα.

⁷⁹ DÖRRIE (1976), p. 324-360.

⁸⁰ GOULET (1977).

до позже, возможно — как раз в начале IV в. перед началом домициановского гонения⁸¹, то все спекуляции такого рода окажутся гораздо менее вероятными, ибо тогда получится, что Порфирий ошибается в *СChr.* и не ошибается в *VP* примерно в один и тот же период своей жизни. Однако, основной недостаток гипотезы об ошибке Порфирия, на мой взгляд, состоит в том, что, основываясь на дуалистических предпосылках, она в то же время подрывает сам дуализм, представляя Порфирия как некомпетентный источник. В самом деле, дуализм изначально возник именно в связи с интерпретацией *VP*, и именно этот порфириевский текст является основным аргументом в пользу этой гипотезы. Но если при этом допустить, что в *СChr.* Порфирий сам же спутал Оригена-христианина с Оригеном-платоником, то получается, что мы хотим построить гипотезу о существовании двух Оригенов, основываясь на текстах автора, который сам же этих Оригенов толком не различал. Поэтому с методологической точки зрения предпочтительнее тот вариант дуалистической позиции, который не предполагает допущения ошибки со стороны Порфирия. На том, что такой вариант в принципе возможен, совершенно справедливо настаивал уже Шрёдер⁸². Я хотел бы привести в пользу этого еще ряд аргументов.

Прежде всего, конечно, стоит упомянуть о том, что допущение ошибки Порфирия — вовсе не единственное возможное объяснение его характеристики Оригена-христианина как «эллина, воспитанного в эллинских учениях». Некоторые исследователи полагают, что Порфирий вовсе не ошибается, а сообщает вполне достоверные сведения о нехристианском происхождении Оригена-христианина. Хорншу, особенно настаивавший на этой версии, был сторонником крайне критического подхода к Евсевию как источнику по биографии Оригена-христианина. Он считал, что Евсевий не обладал какими-либо надежными сведениями о детстве Оригена, и все его рассказы о невероятно набожном и одаренном вундеркинде (*HE* 6, 2, 7-11) — не более чем агиографические легенды, лишённые всякой исторической ценности⁸³. Относительно противоречия между Порфирием и Евсевием Хорншу указывал на то, что Порфирий совершенно не заинтересован в сознательной дезинформации о нехристианском происхождении Оригена, так как она предполагает невыгодную для него историю о вы-

⁸¹ См. BARNES (1973), p. 433-442; SCHOTT (2005), p. 285-287. GOULET (1977), p. 491, п. 57 высказывается против этого.

⁸² SCHROEDER (1987), S. 502. К унитаристской критике этой гипотезы см. в целом KETTLER (1972).

⁸³ HORNSCHUN (1960), S. 6 et passim. Это отношение к Евсевию как источнику по биографии Оригена поддерживается с тех пор многими исследователями (например, GRANT (1971), p. 133-135; Cox (1983), p. 69-101; в целом CASTAGNO (2004); ср. еще KOCH RE 35 HBd., 1037, 20 sq.; 1038, 1 sq.).

дающемся языческом интеллектуале, перешедшем в христианство, а вот Евсевий как раз весьма заинтересован в том, чтобы представить Оригена безупречным христианином буквально «с пеленок» (HE 6, 2, 2), да еще происходящим от христианских предков (HE 6, 19, 10)⁸⁴. В пользу нехристианского происхождения Оригена ссылались также на данное ему при рождении языческое имя («рожденный Гором»)⁸⁵, но это слабый довод, так как в ту эпоху и в христианских семьях часто давали имена, этимологически восходившие к именам языческих богов⁸⁶. Еще один косвенный аргумент заключается в том, что гонение 202 г., во время которого погиб отец Оригена, было направлено прежде всего против новообращенных христиан, а стало быть, ок. 185 г., когда Ориген родился, его семья все еще могла быть нехристианской⁸⁷. Но даже если допустить такую возможность, она, на мой взгляд, мало что объясняет, так как суть заявлений Порфирия в *СChr.* заключается не просто в том, что семья Оригена была нехристианской на момент его рождения, но скорее в том, что он получил целиком нехристианское воспитание, а потом самостоятельно обратился к христианству, а это уже сложнее совместить с обращением и тем более мученичеством его отца, ко времени которого он уже и сам был христианином⁸⁸.

Согласно альтернативной гипотезе, Порфирий не ошибается, потому что вовсе не хочет сказать, что Ориген происходил из нехристианской семьи или не был христианином с рождения. Слова Ἑλλῆν ἐν Ἑλλῆσιν παιδευθεὶς λόγοις нужно понимать как указание на хорошее традиционное образование, полученное Оригеном, несмотря на его христианское происхождение, и вообще на его глубокую укорененность в античной культуре. Однако, Порфирий очевидным образом навязывает читателю хиастическое противопоставление «Оригена, эллина, воспитанного в эллинских учениях», но впоследствии впавшего в «варварское безрассудство», и «Аммония, христианина, выращенного христианскими родителями», но затем обратившегося к «законопослушному образу жизни», а это противопоставление имеет смысл, только если Порфирий действительно подразумевает доктринальное обращение Оригена из язычества в христианство⁸⁹. Правда,

⁸⁴ HORNSCHUH (1960), S. 15-16.

⁸⁵ Напр., KETTLER (1972), S. 330; RAMELLI (2009), p. 221.

⁸⁶ Ср. SCHWYZER (1983), S. 20, Anm. 14; CROUZEL (1985), p. 21, n. 11; против этого высказывался еще BARDY DTC, t. 11(2), 1489.

⁸⁷ CROUZEL (1985), p. 23; SCHROEDER (1987), S. 503 — с ссылкой на SHA *Vita Severi* 17, 1; ср. КОСН RE 35 HBd., 1037, 30 sq.; KETTLER (1972), S. 330.

⁸⁸ Ср. GOULET (1977), p. 482, n. 30. SCHWYZER (1983), S. 20 полагает, что Ориген действительно мог родиться в изначально языческой семье, впоследствии обратившейся, когда он еще был ребенком, а ошибка Порфирия тогда заключается в допущении его самостоятельного обращения.

⁸⁹ Ср. GOULET (1977), p. 482, n. 29.

существует точка зрения, что и Аммоний, согласно Порфирию, вовсе не отрекся от христианства, а лишь отошел от ортодоксии⁹⁰. Лично мне эта интерпретация кажется довольно натянутой. В частности, если Порфирий писал эти слова, вполне допуская, что Ориген всю свою жизнь был христианином, то что, собственно, означает его выражение «впал в варварское безрассудство»⁹¹? Ведь в таком случае Ориген *изначально* придерживался «варварского безрассудства», а вовсе не «впал» в него *после* того, как был «воспитан в эллинских учениях»⁹². Скорее уж вышеупомянутый хиазм можно было бы трактовать как более или менее сознательное преувеличение со стороны Порфирия, в полемических целях стремившегося выстроить риторически привлекательное противопоставление Аммония и Оригена⁹³.

На мой взгляд, даже если допустить, что евсевиевская версия биографии Оригена в данном пункте верна, т. е. что он действительно был христианином с самого детства, а информация Порфирия о его самостоятельном обращении ошибочна⁹⁴, гипотеза об ошибке Порфирия в духе Дёрри

⁹⁰ Ср. LANGERBECK (1957), p. 68 — против чего см. KETTLER (1972), S. 331.

⁹¹ HE 6, 19, 7, 6: πρὸς τὸ βάρβαρον ἐξώκειλεν τὸ λήμμα.

⁹² К примеру, Беатриче заявляет, что Порфирий в *CChr.* не делает никаких утверждений о языческом происхождении и позднейшем обращении Оригена в христианство, а «скорее хочет противопоставить позитивное влияние, которое философия оказала на Аммония, побудив его обратиться к образу жизни, совместимому с нормами языческого общества, парадоксальному поведению Оригена, который кончил тем, что впустую растратил свои внушительные познания по греческой философии, применив их к странным басням иудейских писаний. Различие между Аммонием и Оригеном, столь сильно подчеркнутое Порфирием, состоит поэтому в различном использовании ими греческой культуры и более ни в чем» (BEATRICE [1992], p. 353: He wants, rather, to counterpose the positive influence that the philosophy exercised on Ammonius, directing him to embrace a type of life that conforms to the norms of pagan society, to the paradoxical behaviour of Origen who ended up ruining his formidable knowledge of Greek philosophy, applying it to the strange fables of the Jewish Scriptures. The difference between Ammonius and Origen, so vigorously stressed by Porphyry, consists therefore in the different usage that they made of Greek culture, and nothing more). Означает ли это, что выражение Порфирия «впал в варварское безрассудство» указывает лишь на то, что Ориген стал применять к Библии аллегорический метод интерпретации текстов, заимствованный из греческой философской традиции, а само *изначальное* христианство Оригена, с точки зрения Порфирия, не является «варварским безрассудством» и могло бы быть вполне совместимо с «законопослушным образом жизни»?

⁹³ Этот риторический аспект подчеркивают, наряду с прочими возможностями, CROUZEL (1958), p. 4, DÖRRIE (1976), p. 354 и др.

⁹⁴ GOULET (1977), p. 482 считает это тем более очевидным, что в отрывке из автобиографического письма Оригена (apud EUS., HE 6, 19, 13), где упоминается о

или Гуле все еще не является абсолютно необходимой. Если быть более точным, в этом случае следовало бы различать две ошибки Порфирия. Первая ошибка действительно присутствует в самом тексте и заключается в неверной информации, сообщаемой Порфирием о нехристианском периоде в жизни Оригена. Вторая ошибка состоит в том, что Порфирий спутал две исторические личности — Оригена-христианина и Оригена-платоника. Допущение этой второй ошибки есть *гипотеза*, позволяющая объяснить первую ошибку. Но у нас нет никаких оснований, чтобы заведомо считать такое объяснение *единственно* возможным. Это означает, что с чисто методологической точки зрения мы вполне можем допустить первую ошибку Порфирия, не допуская второй. В качестве конкретной альтернативы гипотезам Дёрри и Гуле можно предположить, к примеру, что Порфирий, лично встречавшийся с Оригеном-христианином, вынес из этой встречи впечатление о нем как об интеллектуале, глубоко погруженном в языческую культуру вообще и философскую традицию в частности. На это указывает его знаменитое перечисление языческих авторов, которых читал Ориген, возможно, свидетельствующее о том, что Порфирий лично видел библиотеку Оригена или как-то иначе извлек эту информацию из непосредственного общения с ним⁹⁵. С этой точки зрения Порфирию могло показаться вполне естественным, что такой человек, по-видимому, не происходил из христианской среды, а обратился в христианство из язычества⁹⁶.

том, как он стал посещать некоего учителя философии (которого не обязательно отождествлять с Аммонием), это событие явно относится к тому моменту, когда он сам был христианином.

⁹⁵ Ср. BIDEZ (1913), p. 13. Упоминание в этом списке Лонгина, который был младшим современником Оригена-христианина, долгое время рассматривалось как проблема. BEATRICE (1992), p. 355-357 видит в этом дополнительный довод в пользу тождества двух Оригенов. Однако, CARRIKER (2003), p. 91-92 и p. 127, на мой взгляд, убедительно показывает, что до 250 г., т. е. примерно до времени возможной встречи с Порфирием, Ориген-христианин вполне мог приобрести сочинения Лонгина в Афинах или еще в Александрии.

⁹⁶ Ср. DODDS (1960), p. 31, n.1 — о Порфирии: «Из знания языческой философии, проявленного Оригеном-христианином, чьи работы он знал хорошо, хотя встречался с ним лишь раз в отрочестве, Порфирий ошибочно заключил, что тот был новообращенным из язычества; он *не* перепутал его с Оригеном-язычником» (From the knowledge of pagan philosophy displayed by Origen the Christian, whose works he knew well but whom he had met only once in boyhood, Porphyry mistakenly inferred that he was a convert from paganism; he did *not* confuse him with Origenes [sic! — A. C.] the Pagan; близко к этому — WEBER (1962), p. 38; NAUTIN (1977), p. 201-202). Как, похоже, намекает Доддс, помимо личной встречи, еще одной причиной возможной ошибки Порфирия могло быть его знакомство с сочинениями Оригена-христианина, свидетельствующими о глубоких познаниях автора в античной философии (ср. GRANT [1972], p. 286 и GOULET [1977], p. 485-486, где в этой

Я настаиваю здесь на этой гипотезе только в той степени, в какой она показывает, что у допущения ошибки Порфирия в смысле Дёрри или Гуле могут быть вполне мыслимые альтернативы. Отсюда следует, что можно придерживаться дуалистической позиции, не представляя Порфирия как настолько некомпетентного автора, что в определенный период своей жизни он вообще не различал двух Оригенов и еще в *CChr.* по сути являлся «унитаристом»⁹⁷.

В целом надо заметить, что гипотеза об ошибке Порфирия в любом случае не может рассматриваться как необходимая *предпосылка* дуализма. Все как раз наоборот. Чтобы допустить, что Порфирий мог перепутать двух Оригенов, нужно уже думать, что их было два⁹⁸. Возможно, один из побудительных мотивов унитаризма состоит в том, что некоторые унитаристы искренне полагают, будто дуалистическая гипотеза вообще возникла лишь как попытка разрешить проблему, созданную заявлениями Порфирия в *CChr.* Об этом, как кажется, свидетельствуют следующие слова Беатриче: «контраст между информацией Порфирия и критическим комментарием Евсевия показался многочисленным исследователям разрешимым, лишь если прибегнуть к чрезмерной гипотезе о существовании двух различных Оригенов, язычника и христианина»⁹⁹. Если бы это было так, дуализм, ко-

связи отмечается сходство между списком философов, которых читал Ориген согласно Порфирию, и авторами, на которых Ориген опирался в утраченных *Спроматах* согласно НIER., *Epist.* 70, 4).

⁹⁷ Конечно, в таком случае он все же проявляет определенную некомпетентность, приписывая Оригену-христианину языческое воспитание, но для дуалистической гипотезы это не имеет решающего значения. С точки зрения дуализма важно показать лишь то, что Порфирий, несмотря на частные ошибки, вполне может рассматриваться как автор, всегда четко различавший двух Оригенов. Стоит заметить также, что, в отличие от предложенной здесь версии, гипотеза в духе Дёрри или Гуле предполагает некомпетентность Порфирия в биографии не только Оригена-христианина, но и Оригена-платоника.

⁹⁸ Поэтому, на мой взгляд, нельзя признать верным следующее суждение Крузеля: «Конечно, чтобы предположить, что был один Ориген, надо допустить, что Порфирий в том или ином отношении ошибся, но чтобы предположить, что их было два, надо также принять ошибки со стороны Порфирия» (CROUZEL [1985], p. 31: Certes, pour supposer un seul Origène, il faut admettre, que Porphyre, sur l'un ou l'autre point, s'est trompé, mais pour en supposer deux il faut aussi accepter des erreurs de Porhyre). В крайнем случае, с дуалистической точки зрения можно допустить, что Порфирий ошибся относительно изначального язычества Оригена-христианина, но допущение этой ошибки вовсе не является условием возможности дуализма как такового.

⁹⁹ BEATRICE (1992), p. 351-352: ...the contrast between Porphyry's information and the critical comment of Eusebius has seemed to numerous scholars resolvable only by resorting to the extreme hypothesis of the existence of two distinct Origenes, one pagan and one Christian.

нечно, следовало бы отвергнуть просто за «умножение сущностей без необходимости». Но подобное предположение совершенно ошибочно. Никто не стал бы специально придумывать второго Оригена, чтобы столь сложным и искусственным образом разрешить противоречие между Порфирием и Евсевием. На самом деле необходимость дуалистической гипотезы, как я и пытался показать выше, вытекает прежде всего из проблем, связанных с интерпретацией *VP*. Что же касается вопроса об ошибке Порфирия, то он связан с противоречием между *СChr.* и *HE*, и, в сущности, представляет собой отдельную проблему, которую вообще можно оставить в стороне при решении вопроса о двух Оригенах. Ибо, во-первых, эта проблема существует как при допущении дуализма, так и при допущении унитаризма. Если мы допустим, что в *VP* Порфирий имел в виду Оригена-христианина, это никак не объяснит нам, почему в *СChr.* он вопреки Евсевию утверждает, что Ориген-христианин был язычником от рождения. А во-вторых, любое решение этой проблемы никак не влияет на интерпретацию *VP*. Допустим ли мы, что Порфирий ошибается и Ориген-христианин был христианином с рождения, допустим ли мы, что он прав и Ориген-христианин изначально был язычником, лишь позднее обратившимся к христианству, все это само по себе не говорит ни в пользу того, что в *VP* имеется в виду Ориген-христианин, ни против этого.

6. Другие свидетельства об Оригене-платонике

Помимо Порфирия и Лонгина, еще ряд древних авторов упоминает некоего Оригена, которого дуалисты рассматривают как философа-платоника, отличного от христианского мыслителя. Соответствующие свидетельства были собраны и проанализированы в уже не раз упоминавшейся монографии Вебера (WEBER 1962). Моей целью в данной работе является не детальный разбор всех этих текстов как таковых, а исключительно обсуждение того, как содержащиеся в них данные могут повлиять на решение вопроса о двух Оригенах. Наибольший интерес с этой точки зрения, на мой взгляд, представляют фр. 7, 10 и 12, которые и будут подробно обсуждаться ниже. Некоторые дополнительные сведения могут быть извлечены и из других фрагментов. Во-первых, во фр. 4 (EUNAP., *Vitae sophist.* 4, 2, 1 GIANGRANDE) Евнапий называет некоего Оригена, а также Америя (= Амелия) и Аквилина соучениками Порфирия¹⁰⁰ и говорит об «отсутствии изящества» (τὸ ἀκόθηρον) в их сочинениях. Вебер видел в этой характеристике аргумент в пользу дуализма, так как стиль Оригена-христианина во многих случаях свидетельствует о хорошем владении риторическим

¹⁰⁰ Таким образом Евнапий считает данного Оригена учеником Плотина. Если в этом тексте имеется в виду христианский гностик Аквилин из *VP* 16, то эта ошибка Евнапия — не единственная (см. *VP* I, 61-62).

искусством. То, что Ориген-платоник мог не придавать большого значения формальной стороне литературной деятельности, косвенно подтверждается рядом фрагментов (фр. 9, 13, 14; ср. 11), где он вопреки Лонгину настаивает, что Платон в своих сочинениях не стремился к риторическим украшениям ради них самих, а использовал их исключительно ради адекватного выражения своей мысли¹⁰¹.

Во-вторых, во фр. 5 (РНОТ., *Bibl. Cod.* 214, 173a 5 sq. ВЕККЕР) Фотий описывает сочинение Гиерокла *О провидении*, 5-7 книги которого содержали экскурс в историю античной философии, преимущественно — платонической. В частности, 6 книга доходила «до Аммония Александрийского, самыми знаменитыми слушателями которого были Плотин и Ориген»¹⁰². Все эти философы, согласно характеристике Гиерокла, были сторонниками совершенно правильного с его точки зрения тезиса о согласии Платона и Аристотеля. 7 книга была посвящена представителям платонической традиции, начиная с Аммония Саккаса, т. е. Плотину, Оригену, Порфирию, Ямвлиху и их последователям вплоть до Плутарха Афинского, учителя самого Гиерокла. Все они, как утверждает Гиерокл, находятся в полном согласии с платоновской философией в ее чистом виде¹⁰³. Во фр. 6 (РНОТ., *Bibl. Cod.* 251, 461a 32 sq. ВЕККЕР) вновь приводится мнение Гиерокла, что Аммоний первым продемонстрировал сущностное единство платоновского и аристотелевского учений¹⁰⁴ и «передал избавленную от разногласий философию всем своим слушателям, в особенности же лучшим из тех, кто общался с ним — Плотину, Оригену и тем, кто был после

¹⁰¹ См. WEBER (1962), S. 31-33.

¹⁰² 173a 20-21: μέχρις Αμμόνιου τοῦ Ἀλεξανδρέως, οὗ τῶν γνωρίμων οἱ ἐπιφανέστατοι Πλωτίνος τε καὶ Ὀριγένης.

¹⁰³ 173a 39-40: οὗτοι πάντες τῆ Πλάτωνος διακεκαθαμένῃ συνᾶδουσι φιλοσοφίᾳ.

¹⁰⁴ Некоторые исследователи, указывая на порой очень резкие характеристики перипатетиков и лично Аристотеля, встречающиеся в произведениях Оригена-христианина (ср. СС 2, 12; 2, 21; 3, 75), используют такого рода высказывания Гиерокла как аргумент в пользу дуализма (WEBER [1962], S. 29; SCHWYZER [1983], S. 23). Вместе с тем существуют попытки показать существенную зависимость Оригена-христианина от Аристотеля (напр., LANGERBECK [1957], S. 72-73; EDWARDS [1993], p. 180-181; конкретные ссылки Оригена на Аристотеля перечисляет DORIVAL [1992], p. 195). Ситуация усугубляется тем, что в научной литературе высказывалась гипотеза о христианском влиянии на Гиерокла (PRAECHTER [1912]; KOBUSCH [1976]; ΑΙΟΥΛΑΤ [1986]; против — NADOT [1978] и [2004]; SCHIBLI [2002]) и в таком контексте может показаться более естественным относить данные из фр. 5 и 6 к Оригену-христианину (как поступал уже КОСН [1932], S. 296; см. также THEILER [1966]), где проводятся конкретные доктринальные параллели между Гиероклом и Оригеном-христианином, восходящие, по мнению автора, к Аммоню как общему источнику).

них»¹⁰⁵. Таким образом, упоминаемый в этих фрагментах Ориген предстает как мыслитель, целиком и полностью вписывающийся в современную ему платоническую традицию. Это общее впечатление, на мой взгляд, усиливают все экзегетические фрагменты, взятые из Прокла, которые в целом показывают, до какой степени Ориген, о котором в них идет речь, был погружен в обсуждение мелких деталей и стилистических нюансов платоновских текстов (ср. фр. 8-16). Впрочем, такого рода аргументация в пользу дуализма не является решающей и носит второстепенный характер¹⁰⁶.

7. Фр. 7: теология двух Оригенов

Фр. 7 содержит ряд сведений о теологической доктрине Оригена-платоника:

«Что Единое — начало всего и первая причина и что всё остальное вторично по отношению к Единому, думаю, стало очевидно из сказанного выше. Но я удивляюсь прочим толкователям Платона, всем тем, что допустили царство Ума (τὴν νοερὰν βασιλείαν) среди сущих, а невыразимое превосходство и выходящее за пределы целого бытие Единого не почтили, и, конечно, более всего — Оригену, который воспитывался в тех же учениях, что и Плотин (καὶ δὴ διαφερόντως Ὀριγένην τὸν τῷ Πλωτίνῳ τῆς αὐτῆς μετασχόντα παιδείας). В самом деле, ведь и он останавливается на Уме и самом первом сущем, а Единое, [находящееся] по ту сторону всякого ума и всякого сущего, опускает (εἰς τὸν νοῦν τελευτᾷ καὶ τὸ πρότιστον ὄν, τὸ δὲ ἔν τὸ παντὸς νοῦ καὶ παντὸς ἐπέκεινα τοῦ ὄντος ἀφήσι). И если бы [он не упомянул Его] как превосходящее всякое познание, всякое понятие и всякое приложение [мысли], мы не говорили бы, что он и согласия с Платоном не достигает, и погрешает против природы вещей. Если же [он делает это] потому, что [по его мнению] Единое всецело лишено существования и субстанциальности, а наилучшее — это Ум, и потому, что первое сущее и первое единство — одно и то же (ὅτι παντελῶς ἀνυπαρκτον τὸ ἔν καὶ ἀνυπόστατον καὶ ὅτι τὸ ἄριστον ὁ νοῦς καὶ ὡς ταῦτόν ἐστι τὸ πρότως ὄν καὶ τὸ πρότως ἔν), то ни мы с ним в этом не согласим-

¹⁰⁵ 461a 36-39: ἀσασίαστον τὴν φιλοσοφίαν παραδέδωκε πᾶσι τοῖς αὐτοῦ γνωρίμοις, μάλιστα δὲ τοῖς ἀρίστοις τῶν αὐτῷ συγγεγονότων, Πλωτίνῳ καὶ Ὀριγένει καὶ τοῖς ἐξῆς ἀπὸ τούτων.

¹⁰⁶ RAMELLI (2009), p. 241-244 интерпретирует этот материал в унитаристском ключе, правда, не указывая конкретных параллелей с текстами Оригена-христианина, но основываясь исключительно на оценке общих тенденций (филологические интересы, аллегоризм в интерпретации и т. п.).

ся, ни Платон [его] бы не принял и не причислил бы к своим последователям. Слишком уж, думаю, чуждо это учение платоновской философии и исполнено перипатетических новшеств» (PROCL., *Theol. Plat.* 2, 4 v. 2, p. 31, 2 – 22 SAFFREY-WESTERINK)¹⁰⁷.

Этот текст предполагает, что упоминаемый в нем Ориген высказывался против концепции абсолютно трансцендентного первоначала по ту сторону ума и сущности, вроде платиновского Единого, и полагал, что на вершине метафизической иерархии находится истинно сущее в платоническом смысле, являющееся к тому же разумной сущностью, т. е. в платиновской метафизике соответствующее Уму. Для краткости условно обозначим первую (платиновскую) концепцию первоначала как *апофатическую*, а вторую (оригеновскую) — как *эссенциалистскую*. С этим фрагментом стоит соотнести упоминаемое Порфирием название одного из сочинений Оригена-платоника — *О том, что только Царь — Творец* (Ὅτι μόνος ποιητής ὁ βασιλεὺς), хотя остается под вопросом, действительно ли во фр. 7 непосредственно пересказывается содержание этого трактата¹⁰⁸. Весьма вероятно, что «Царь», о котором в этом случае говорил Ориген, — это метафорическое обозначение первоначала¹⁰⁹, восходящее к популярному в неоплатонизме высказыванию из т. н. второго письма Платона:

«...все тяготеет к царю всего (τὸν πάντων βασιλέα) и все совершается ради него, он — причина всего прекрасного. Ко второму тяготеет второе, к третьему — третье» (PLAT., *Epist.* II [sp.] 312e1-4)¹¹⁰.

¹⁰⁷ Я несколько расширил текст фрагмента по сравнению с вариантом Вебера, в который не входит первая фраза из приведенной мною цитаты.

¹⁰⁸ DÖRRIE (1976), p. 258; 341, Anm. 106; 355 высказывался за, а WEBER (1962), S. 46 и SCHWYZER (1987), S. 49 против этого. Возможным источником этого и других фрагментов Оригена, взятых из Прокла, может быть сохранившийся лишь фрагментарно комментарий Порфирия к *Тимею*.

¹⁰⁹ Я уже упоминал, что, согласно альтернативному толкованию, под «Царем» Ориген имел в виду Галлиена (ср. примеч. 11). С другой стороны, можно допустить, что оригеновское сочинение совмещало в себе теологический трактат и панегирик в честь императора (*VP* II, 217-218; *DPhA* V, 805).

¹¹⁰ Пер. С. П. КОНДРАТЬЕВА. Ко времени Оригена PLAT., *Epist.* II (sp.) 312e — популярный текст, цитируемый как языческими (CELSUS apud ORIG. *CC* 6, 18; APUL., *Apol.* 64; ALEX. APHR., *In Met.* p. 59, 31; 63, 24 HAYDUCK), так и христианскими авторами, находившими в нем предвосхищение собственного тринитаризма (CLEM. ALEX., *Protr.* 6, 68, 5; *Str.* 5, 14, 3, 1; ATHEN., *Suppl.* 23, 7; ср. JUST., 1 *Apol.* 60, 6-7; CLEM.

В таком случае основная мысль оригеновского трактата заключалась в приписывании первоначалу, т. е. в данном случае — Уму (ср. $\nu\omicron\epsilon\rho\acute{\alpha}\nu \beta\alpha\varsigma\iota\lambda\epsilon\acute{\iota}\alpha\nu$ во фр. 7), демиургических функций¹¹¹ — еще один момент, в котором теологические воззрения Оригена резко расходились с апофатической концепцией, поскольку абсолютная трансцендентность первоначала или Единого в платиновской метафизике исключала, что оно само может выступать в роли демиурга. Ум, выполнявший эту функцию согласно Плотину, уже не являлся первоначалом, занимая в метафизической иерархии лишь второе место после Единого (см. *Enn.* 5, 1, 8 как раз в связи с цитатой из PLAT., *Epist.* II [sp.] 312e). Впрочем, уже Нумений (*Fr.* 12, 12-14 DES PLACES = EUS., *Praep. Ev.* 11, 18) предвосхитил эту неоплатоническую тенденцию, различая высшего «праздного» Бога ($\tau\omicron\nu\nu \mu\epsilon\nu \pi\rho\acute{\omega}\tau\omicron\nu \theta\epsilon\omicron\nu \acute{\alpha}\rho\gamma\omicron\nu$), которого он также называет «царем» ($\beta\alpha\varsigma\iota\lambda\epsilon\acute{\alpha}$), и демиурга ($\tau\omicron\nu\nu \delta\eta\mu\iota\omicron\upsilon\rho\omicron\upsilon\kappa\omicron\nu \delta\grave{\epsilon} \theta\epsilon\omicron\nu$), так что оригеновский трактат мог быть направлен либо против Нумения, либо против Плотина, а, может быть, против и того, и другого. Такова в общих чертах стандартная интерпретация теологии Оригена из фр. 7, принимаемая как дуалистами, так и унитаристами¹¹².

С унитаристской точки зрения всё это вполне совместимо со взглядами Оригена-христианина. Насколько мне известно, в пользу этого можно привести три аргумента. Первый состоит в том, что в некоторых текстах Ориген-христианин формулирует как раз эссенциалистскую концепцию, трактуя Божество как разумную субстанцию, а не абсолютно трансцен-

ALEX., *Str.* 7, 2, 9, 3). DANÉLOU (1961), p. 106-107 предполагает, что уже во II в. этот текст входил в философские хрестоматии. В связи с неоплатонической рецепцией этого текста см.: PLOT., *Enn.* 1, 8, 2, 27-32; 5, 1, 8, 1-8 HENRY-SCHWYZER (ср. 5, 5, 3; 6, 7, 42); PORPH., *In Tim.* 2, fr. 51, 65-69 SODANO; *Fr.* 15-16 FGtH JACOBY; *Hist. Phil. Fr.* 17 NAUCK; ср. EUS., *Praep. Ev.* 11, 20. Впрочем, уже в аутентичных платоновских текстах метафора «царь» может использоваться как обозначение божества, причем не нуждающееся в контекстуальном разъяснении, по крайней мере — в пределах одной фразы. Так, в *Resp.* 597e2, где о трагическом поэте говорится, что он «стоит на третьем месте от царя и от истины» (пер. А. Н. ЕГУНОВА; ср. греч. $\tau\rho\acute{\iota}\tau\omicron\varsigma \tau\iota\varsigma \acute{\alpha}\rho\theta\ \beta\alpha\varsigma\iota\lambda\epsilon\acute{\omega}\varsigma \kappa\alpha\iota \tau\eta\varsigma \acute{\alpha}\lambda\theta\epsilon\iota\alpha\varsigma \lambda\epsilon\phi\omega\kappa\acute{\omicron}\varsigma$), понять, что под «царем» имеется в виду Бог, можно только исходя из более широкого контекста (ср. также *Leg.* 904a6). Об использовании этой метафоры в платонизме см. DÖRRIE (1976), p. 390-405.

¹¹¹ «Творец» или $\pi\omicron\iota\eta\tau\eta\varsigma$ в таком случае также рассматривается как аллюзия на PLAT., *Tim.* 28c3.

¹¹² Ср. BEUTEL RE 35 HBd., 1034, 50 sq.; WEBER (1962), S. 74 и 90-91; DÖRRIE (1976), p. 341 и p. 394-395; SCHWYZER (1983), S. 76-77 и (1987), S. 47; BEATRICE (1992), p. 361. Другую интерпретацию см. в O'BRIEN (1992), p. 328-331: *PB* был направлен против Плотина, потому что последний, в отличие от Оригена, допускал, что Творцом ($\pi\omicron\iota\eta\tau\eta\varsigma$) является не только Ум, но и Единое и Душа (тогда как термин $\delta\eta\mu\iota\omicron\upsilon\rho\omicron\varsigma$ у Плотина действительно зарезервирован только за Умом).

дентное первоначало по ту сторону ума и сущности. Например, в *РА* 1, 1, 6, 10-14 КОЕТSCHAU Бог характеризуется как ум:

«Следовательно, Бога не следует считать неким телом или [находящимся] в теле, но простой разумной природой (*intellectualis natura simplex*), не допускающей в себе совершенно никакого добавления (*adjunctionis*), так чтобы не полагать, будто в Нем есть нечто большее или низшее, но чтобы Он был во всех отношениях монадой и, так сказать, генадой¹¹³, умом (*mens*) и источником, из которого берет начало вся разумная природа или ум»¹¹⁴.

Определение Бога как сущности можно найти, к примеру, в *CJ* 20, 18, 159, где Ориген, опять же имея в виду представление о Боге как о телесной природе, заявляет:

«Это — мнения людей, и во сне не представлявших себе невидимую и бестелесную природу, являющуюся сущностью в собственном смысле (*φύσιν ἀόρατον καὶ ἄσώματον... οὐσαν κυρίως οὐσίαν*)».

Однако, в этих местах основная задача Оригена состоит в полемике с материалистической трактовкой Божества как телесной природы. Именно с этой целью он в самом общем смысле настаивает на том, что Бог есть разумная субстанция или природа¹¹⁵. В результате может сложиться впечатление, что Ориген однозначно придерживается эссенциалистской концепции первоначала, но ряд других мест, где наряду с ней он прямо упоминает или обсуждает апофатическую концепцию¹¹⁶, способны такое впечатление существенно скорректировать.

Прежде всего, есть случаи, когда одновременно с эссенциалистскими Ориген использует апофатические формулировки, восходящие к классиче-

¹¹³ В руфиновском переводе сохраняются греческие термины *μόνας* и *ἐνάς*.

¹¹⁴ Ср. СВЕТЛОВ Р. В., в: ЛУКОМСКИЙ (2001), с. 564, где это место ошибочно указано как *РА* 1, 1, 2.

¹¹⁵ Ср. *РЕ* 27, 8, где Ориген сопоставляет два значения термина *οὐσία* — платоническое (духовная природа) и стоическое (материя) и точно так же, как в *CJ* 20, 18, 159, характеризует первое как «собственное» значение этого слова (*ἡ μέντοι κυρίως οὐσία*). В этой связи STEAD (1977), p. 139 замечает, что здесь имеет место «платоническое употребление *οὐσία* как собирательного термина, в противопоставлении *γένεσις* обозначающего “неизменную (подлинную и потому нематериальную) реальность”» (the Platonic use of *οὐσία* as a collective term, contrasted with *γένεσις*, to denote “unchanging (genuine, and therefore immaterial) reality”).

¹¹⁶ См. WHITTAKER (1969), S. 92-93.

скому в этом отношении месту из ПЛАТ., *Resp.* 509b8-10¹¹⁷, словно бы указывая на некую возможность мыслить о Боге еще более возвышенным образом, но не делая окончательного выбора в ее пользу. Примером здесь может служить *CJ* 19, 6, 37:

«Никто не мыслит Бога и не созерцает Его, а после этого — истину, но сперва — истину, чтобы таким образом прийти к узрению сущности или превосходящей сущности силы и природы Бога (ἐνιδεῖν τῆ οὐσίᾳ ἢ τῆ ὑπερέκεινα τῆς οὐσίας δυνάμει καὶ φύσει τοῦ θεοῦ)».

Ср. *CC* 7, 38, 1-4:

«Мы же, говоря, что Бог всяческих есть ум или что Он по ту сторону ума и сущности, простой, невидимый и бестелесный (Νοῦν τοίνυν ἢ ἐπέκεινα νοῦ καὶ οὐσίας λέγοντες εἶναι ἀπλοῦν καὶ ἀόρατον καὶ ἀσώματον τὸν τῶν ὄλων θεόν), заявим, что постигается Бог не кем иным, как тем, кто сотворен по образу этого ума».

В *CJ* 13, 21, 123 Ориген различает три представления о Боге:

«Поскольку многие [люди] делали много заявлений о Боге и Его сущности, так что [1] некоторые говорили, что и Он — телесной природы, тончайшей и подобной эфиру, [2] некоторые — что бестелесной (τινὰς δὲ ἀσώματου), а [3] другие — что Он по ту сторону сущности достоинством и силой (καὶ ἄλλους ὑπερέκεινα οὐσίας πρεσβεῖα καὶ δυνάμει), нам стоит посмотреть, нет ли у нас отправных точек в Божественных Писаниях для того, чтобы сказать что-то о сущности Бога».

В контексте интересующей нас проблемы это место можно воспринимать как свидетельство того, что Ориген дифференцирует апофатическое представление о Божестве [3] от эссенциалистского, которому соответствует в данном случае характеристика Бога как бестелесной природы [2]. К сожалению, в дальнейшем тексте Ориген не останавливается подробно на этом различии, но он делает это в *CC* 6, 64, 14-28:

¹¹⁷ «Благо не есть сущность, но по ту сторону сущности, превышая ее достоинством и силой» (οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἐπὶ ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβεῖα καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος). Интерпретация этой платоновской фразы сама по себе представляет спорный вопрос. Одни исследователи полагают, что характеристика Блага как находящегося по ту сторону сущности *в отношении достоинства и силы* означает, что само Благо все же остается идеей или сущностью (напр., VALTES [1997]). Другие склоняются к апофатическому толкованию, утверждая, что Благо полностью трансцендирует область сущностей или идей (напр., FERBER [2003]).

«Но и к сущности непричастен Бог, ибо скорее к Нему причастны, чем Он причастен (οὐδ' οὐσίας μετέχει ὁ θεός· μετέχεται γὰρ μᾶλλον ἢ μετέχει), и причастны к Нему имеющие “дух Божий”. И Спаситель наш непричастен к праведности, но к Нему, являющемуся праведностью, причастны праведные. Вопрос же о сущности велик и труден для рассмотрения, особенно если это сущность в собственном смысле (ἢ κυρίως οὐσία), неизменная (ἑστῶσα) и бестелесная: надо установить, не по ту ли сторону сущности достоинством и силой Бог (λότερον ἐλέκεινα οὐσίας ἐστὶ πρῶσβεῖα καὶ δυνάμει ὁ θεός), наделяющий сущностями тех, кого Он наделяет согласно Своему Слову, да и Само Слово, или же и Сам Он есть сущность (ἢ καὶ αὐτός ἐστὶν οὐσία), но по природе называется невидимым в относящемся к Спасителю изречении: “Который есть образ Бога невидимого” (Кол. 1, 15), — где слово “невидимый” имеет значение “бестелесный”. Следует спросить также, не должно ли говорить, что сущность сущностей и идея идей, и начало (οὐσίαν μὲν οὐσιῶν... καὶ ιδέαυ ιδεῶν καὶ ἀρχήν) — это Единородный [Сын] и Первороденный всякой твари, а Отец Его и Бог — по ту сторону всего этого (ἐλέκεινα δὲ πάντων τούτων τὸν πατέρα αὐτοῦ καὶ θεόν)».

Все эти высказывания Оригена-христианина, на мой взгляд, показывают, что он так и не сделал однозначного выбора между апофатизмом и эссенциализмом и не исключал возможности рассматривать Бога Отца как трансцендентное Божество, находящееся по ту сторону ума и сущности¹¹⁸.

¹¹⁸ WHITTAKER (1969), S. 92 и STEAD (1977), p. 168 показывают, что неопределенность в выборе между апофатизмом и эссенциализмом в принципе характерна для литературы среднеплатонического периода, включая христианских авторов. WHITTAKER (1969), S. 93 также полагал, что порой Ориген модифицирует апофатические формулировки в духе *Resp.* 509b8-10 таким образом, что Бог (*CJ* 13, 21, 123) или Логос (*CJ* 13, 26, 152) оказываются трансцендентны не столько по отношению к сущности как таковой, сколько благодаря своей сущности — по отношению ко всем остальным сущностям, что само по себе совместимо с эссенциализмом (ср. VERCHMAN [1992], p. 32). Но в случае с *CJ* 13, 21, 123 Уиттекер опирался на предложенное в *GCS* 10 (*Origenes Werke* IV), p. 244, 19-22 PREUSCHEN чтение καὶ ἄλλης ὑπὲρ ἐκεῖνα οὐσίας πρῶσβεῖα καὶ δυνάμει, приводящее этот пассаж в соответствие с различением двух типов сущности в *PE* 27, 8 (см. примеч. 116), тогда как восстановленный в *SC* 222, p. 96, 4-5 BLANC (см. n. 1 ad locum) рукописный вариант καὶ ἄλλους не дает такого смысла, а в *CJ* 13, 26, 152 речь идет о Логосе, который и согласно *CC* 6, 64, 14-28 может характеризоваться как сущность в отличие от полностью трансцендентного Бога Отца. Вообще тот факт, что в рамках апофатической альтернативы в качестве трансцендентного божества для Оригена мог выступать исключительно Бог Отец, а Логос оказывался некоей аналогией платиновскому Уму,

Но Ориген из фр. 7 характеризуется как мыслитель, полностью отказавшийся от апофатической трактовки первоначала (τὸ δὲ ἔν τὸ παντὸς τοῦ καὶ παντὸς ἐλέκεῖνα τοῦ ὄντος ἀφίησι), так что мы можем констатировать заметное расхождение между фр. 7 и позицией Оригена-христианина, которая была гораздо сложнее и неоднозначнее¹¹⁹.

означает, что рассматриваемый им вариант апофатизма носит существенно субординационистский характер. Неудивительно, что интерпретаторы, высказывающиеся против оригеновского субординационизма, стремятся нивелировать и его апофатизм (ср. CROUZEL [1991], p. 172-173). Об оригеновских колебаниях в этом вопросе см. также CORSINI (1968), p. 133, n.17; p. 460, n. 7; p. 573, n. 9.

¹¹⁹ DÖRRIE (1976), p. 258 приходил к схожему выводу на том основании, что в *CC* 7, 42 sq. Ориген-христианин не возражает против апофатической теологии Цельса. Эссенциалистская концепция в духе фр. 7 в трех местах PROCL., *In Parm.* (p. 1065, 3; p. 1070, 17 COUSIN; p. 64, 1 KLIBANSKY-LABOWSKY) приписывается неким безымянным платоникам и можно предположить, что в данном случае имеется в виду Ориген-платоник (см. SCHWYZER 1987, 51-53), хотя второе из этих мест можно отнести также и к Порфирию (Hadot [1968] I, p. 258-259). RAMELLI (2009), p. 240-241 учитывает отличие позиции Оригена-христианина от той, что формулируется во фр. 7, но не вполне понятным мне образом все же допускает, что Прокл мог иметь в виду Оригена-христианина. VÖHM (2002), S. 8-15, напротив, пытается показать сходство теологии Оригена из фр. 7 и Оригена-христианина. Он приписывает Оригену-христианину «диалектическое определение нозтической οὐσία по ту сторону οὐσία» (*Ibid.*, 10: dialektische Bestimmung einer noëtischen οὐσία jenseits der οὐσία), имея в виду, что тот якобы интерпретировал выражение ἐλέκεῖνα τῆς οὐσίας πρῶτεῖα καὶ δυνάμει из PLAT., *Resp.* 509b в эссенциалистском духе, т. е. как указание на высшую *сущность*, трансцендирующую прочие сущности лишь в отношении достоинства и силы. Но, на мой взгляд, из приведенных выше цитат видно, что Ориген не делает ничего подобного, скорее он просто воспроизводит хрестоматийную формулировку Платона, которая, как мы видели, сама по себе допускает различные трактовки (ср. примеч. 118). Такого рода попытки гармонизировать апофатические и эссенциалистские высказывания Оригена (ср. еще VERCHMAN [1992], p. 232 и p. 236) неубедительны уже потому, что в *CJ* 13, 21, 123 и *CC* 6, 64, 14-28 сам Ориген как раз *различает* и *противопоставляет* апофатизм и эссенциализм как альтернативные концепции, а вовсе не пытается их согласовать. Дополнительный аргумент в пользу утилитаризма VÖHM [2002], S. 13 видит в том, что помимо текстов Оригена-христианина цитата из PLAT., *Resp.* 509b якобы встречается только в описании позиции Оригена-платоника у Прокла и еще в одном месте у Евсевия (ср. *Ibid.*, 12, где данный исследователь пытается реконструировать гипотетическую концептуальную взаимосвязь между этим платоновским местом и фр. 7). Но непосредственно во фр. 7, где Прокл и излагает позицию Оригена-платоника, присутствует лишь выражение τὸ δὲ ἔν τὸ παντὸς τοῦ καὶ παντὸς ἐλέκεῖνα τοῦ ὄντος, которое, хоть и соответствует духу платоновского высказывания, вовсе не является цитатой из PLAT., *Resp.* 509b (впрочем, она встречается несколько ниже по тексту — ср. PROCL., *Theol. Plat.*, vol. 2, p. 32, 20-22 SAFFREY-WESTERINK). При этом гораздо более

Два других возможных для унитаристов аргумента носят скорее второстепенный характер. Один из них заключается в том, что приписывание первоначально демиургических функций, проявляющееся в тезисе «только Царь — Творец», вполне естественно в контексте креационизма, сторонником которого был Ориген-христианин. Таким образом, этот трактат мог представлять собой своего рода «философскую защиту ортодоксии»¹²⁰. Разумеется, Ориген придерживался креационистской доктрины, если иметь в виду его убеждение, что Бог сотворил все сущее из ничего¹²¹. Поэтому, рассуждая гипотетически, нельзя отрицать, что он мог бы посвятить этой доктрине отдельный трактат, хотя у нас и нет никаких позитивных данных о том, что он действительно это сделал. Но допустить, что *PВ* и был таким трактатом, значит признать, что Ориген-христианин и в нем отстаивал христианские позиции. В таком случае все рассуждения о том, что Порфирий в *VP* упоминает только «чисто философские», а не христианские сочинения Оригена (см. 4), теряют всякий смысл.

Третий аргумент, опять же связанный с названием *PВ*, сводится к тому, что у Оригена-христианина также встречается метафора «Царь» в применении к Божеству. Уже Вебер, несмотря на свой дуализм, допускал это, не приводя конкретных примеров¹²², а Беатриче ссылается в этой связи на *CJ* 1, 28, 191 sq., где «Царем» назван Логос, и GREG. THAUM. (sp.), *Or. Pan.* 4, 35; 6, 82, где «Царь всего» — это Творец¹²³. Содержательно второй пример выглядит более удачным, так как выражение «Царь всего» представляет собой более полную аналогию формулировке из PLAT., *Epist.* II (sp.) 312e, чем просто «Царь», да и отнесено оно скорее к Богу Отцу, чем к Логосу. Но все же речь не идет о тексте самого Оригена-христианина, а о сочинении, вышедшем из его школы. Что касается ссылки Беатриче на *CJ* 1, 28, 191 sq., то, во-первых, сам факт, что она относится к Логосу, а не к Богу Отцу, довольно значим в субординационистском контексте, так как с этой точки зрения нельзя сказать, чтобы термин «Царь» применялся тут непо-

буквальные формулировки, заимствованные из этой платоновской фразы (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας καὶ πρῶσιον καὶ διὐσίει), можно встретить у множества авторов (напр., JUST., *Dial.* 4, 1; ALEX. LYC., *De Placit. Manich.* 26, 37 BRINKMANN; PLOT., *Enn.* 1, 7, 1, 19-20; 1, 8, 6, 28; 5, 1, 8, 7-8; 5, 4, 1, 10; 5, 4, 2, 38-42; 5, 6, 6, 29-30; 6, 7, 40, 26; 6, 8, 16, 34; 6, 8, 19, 13; 6, 9, 11, 42 HENRI-SCHWYZER; PORPH., *In Parm. Fr.* 12, 23; 14, 3-4 HADOT; IANBL., *De Myst.* 1, 5, 3; SYR., *In Met.*, p. 166, 5-6 KROLL; PS.-DION., *De Div. Nom.*, p. 109, 16; 115, 17 SUCHLA и др.), так что ее популярность в данную эпоху не вызывает сомнений.

¹²⁰ CADIOU (1935), p. 255: une défense philosophique de l'orthodoxie; ср. CROUZEL (1958), p. 7.

¹²¹ Ср. WEBER (1962), S. 106 и *PA* 2, 1, 4; *CJ* 1, 17, 103; более сложен вопрос о вечности творения согласно Оригену, ср. *PA* 1, 2, 10; 1, 4, 3-5; 3, 5, 3.

¹²² WEBER (1962), S. 30.

¹²³ BEATRICE (1992), p. 366, n. 82.

средственно к высшему Божеству. Во-вторых, совершенно очевидно, что в данном случае Ориген-христианин использует христианскую и библейскую по происхождению метафору, апеллируя в частности к тексту Пс. 72, 1-2 (СJ 1, 28, 193). Каким образом это доказывает, что он вполне мог бы написать трактат, в названии которого фигурирует схожая метафора, заимствованная из платонической традиции, я не знаю. Мне представляется, что единственным аргументом в пользу такой возможности было бы обнаружение в словоупотреблении Оригена-христианина именно платонической метафоры «Царь» в применении к первоначально, а с уверенностью констатировать платоническое происхождение такой метафоры можно было бы в том случае, если бы Ориген использовал ее, эксплицитно ссылаясь на какой-нибудь платонический текст. Насколько мне известно, один раз Ориген действительно цитирует ПЛАТ., *Epist.* II (sp.) 312e (CC 6, 18, 7-13 в цитате из Цельса), но не комментирует это место по существу. В качестве альтернативы можно было бы допустить, что, упоминая «Царя» в названии своего трактата, Ориген-христианин также использовал не платоническую, а библейскую или христианскую метафору. Но это было бы лишним аргументом в пользу христианского характера этого «чисто философского» сочинения и плохо сочеталось бы с изложенной выше стандартной интерпретацией теологических взглядов Оригена из фр. 7, которая предполагает апелляцию к ПЛАТ., *Epist.* II (sp.) 312e в качестве своего составного элемента.

8. Фр. 10: отношение к Гомеру

Фр. 10 свидетельствует об однозначно положительном, а то и восторженно-пристрастном отношении Оригена-платоника к Гомеру. Это может показаться несколько неожиданным в свете известной критики поэтов вообще и Гомера в частности в платоновском *Государстве*, но, как демонстрирует Вебер, прекрасно вписывается в общую тенденцию к «гармонизации» Платона и Гомера, которая за некоторыми исключениями была характерна для неоплатонической традиции и мотивировалась стремлением неоплатоников обнаружить предвосхищение «истинной» платоновской философии, как они ее понимали, на самых ранних этапах развития греческой культуры¹²⁴. Конкретным поводом для проявления этой тенденции в данном случае становится интерпретация *Tim.* 19d. В этом месте платоновский Сократ, предварительно выразив желание услышать описание того, как граждане совершенного государства будут вести войну, говорит:

«...я признаю, что сам не в состоянии произнести достойное похвальное слово мужам и государству (τοὺς ἄνδρας καὶ τὴν πόλιν ἰκανῶς ἐγκωμιάσαι). И в моем случае здесь нет ничего удивив-

¹²⁴ WEBER (1962), S. 63-71.

тельного. Но я пришел к тому же мнению и относительно поэтов, как живших давно, так и нынешних (τὴν αὐτὴν δόξαν εἴληφα καὶ περὶ τῶν πάλαι γεγονότων καὶ περὶ τῶν νῦν ὄντων ποιητῶν). Не то чтобы я не уважал род поэтов, но всякому ясно, что племя подражателей легче и лучше всего будет воспроизводить то, в чем было возвращено, а оказавшееся для каждого за пределами усвоенного образа жизни (ἐκτός τῆς τροφῆς) хорошо воспроизвести в делах трудно, а в речах — еще труднее».

Текст фр. 10, описывающий реакцию Оригена на этот пассаж, таков:

«Это высказывание стало предметом затруднения для Лонгина и Оригена: не включил ли [Сократ] в число [упомянутых им] поэтов и Гомера, говоря “я пришел к тому же мнению” не только о “нынешних” — в этом ведь нет ничего необычного — но и о “давно живших” поэтах? Так что, — говорит Порфирий, — Ориген, крича, краснея и весь обливаясь потом, провел целых три дня, твердя, что этот вопрос и это затруднение очень велики, и изо всех сил стремясь показать, что [поэтическое] подражание у Гомера достаточно для [изображения] добродетельных поступков. Кто, мол, велеречивее (μεγαλοφωνότερος) Гомера, который, даже вводя богов в сражения и битвы, не терпит неудачу в подражании, но возвышенным стилем (ὕψηλολογούμενος) достигает соответствия природе [описываемого им] предмета? Таково его возражение. А Порфирий в ответ говорит, что Гомер способен наделять страсти величием и возвышенностью и придать впечатляющую весомость [воинским] деяниям (εἰς ὄγκον ἐγεῖραι φανταστικὸν τὰς πράξεις), но не в состоянии передать бесстрашие разума и деятельную философскую жизнь» (PROC., *In Tim.*, vol. 1, p. 63, 24 – 64, 11 DIENL).

Унитаризм предполагает, что эти данные вполне совместимы с тем, что нам известно об Оригене-христианине¹²⁵, поскольку в СС — единственном оригеновском тексте, где упоминается Гомер, — встречается не-

¹²⁵ По мнению Кеттлера, описываемый во фр. 10 эпизод предполагает личную встречу Оригена-христианина с Лонгином и Порфирием и имел место в Тире около 252–253 гг. (KETTLE [1977], S. 324–326). BEATRICE (1992), p. 357 предполагает, что фр. 10 отражает более ранние дискуссии Лонгина с Оригеном-христианином, о которых последний рассказал Порфирию при личной встрече, состоявшейся то ли в 248–250 гг. (с. 352), то ли около 253 г. (ср. с. 361). SCHWYZER (1987), S. 49–50, будучи дуалистом, считает, что данный фрагмент отражает личные воспоминания Порфирия о споре между Лонгином и Оригеном-платоником в период с 250 по 263 г.

сколько положительных характеристик этого автора¹²⁶. Действительно, в СС 4, 91, 8 Гомер охарактеризован как «удивительный» или «восхитительный» поэт (ὁ ἐν ποιήσει θαυμαστός Ὀμηρος), а в СС 7, 6, 27-28 — как «лучший из поэтов» (ὁ τῶν ποιητῶν ἄριστος Ὀμηρος), к тому же разделявший некоторые правильные с точки зрения Оригена-христианина демонологические концепции, т. е. признававший существование злых демонов¹²⁷. Положительной оценкой можно считать и упоминание о том, что «Гомер вызывает восхищение у большинства, сохраняя характеры героев такими, какими он преподнес их изначально»¹²⁸. Хотя в данном случае речь идет скорее о констатации распространенной реакции на гомеровское творчество, сам Ориген ее не оспаривает.

Однако, на мой взгляд, приведенные места из СС ничего не доказывают, поскольку они касаются исключительно формальной оценки Гомера как литератора¹²⁹, и если Ориген-христианин не ставил под сомнение его широко признанный статус величайшего поэта в греческой литературе и отдавал должное литературным достоинствам его произведений, этого мало, чтобы отождествить его с ревностным апологетом Гомера, изображенным во фр. 10¹³⁰. В конце концов и Платон, считавший нужным запретить произве-

¹²⁶ Ср. KETTLER (1977), S. 327; BEATRICE (1992), p. 357; так же WEBER (1962), S. 31, несмотря на его дуализм.

¹²⁷ СС 7, 6, 37: ποιηροῦς τινας δαίμονας. Впрочем, в данном случае Ориген ссылается на найденную им в каком-то пифагорейском сочинении интерпретацию истории о чуме, которую Аполлон наслал на греческое войско под Троей (НОМ., II, I, 8 sq.). DORIVAL (1992), p. 193 и RESSA (2000), p. 509, n. 22 полагают, что источником Оригена мог быть Нумений. Вообще в платонической и неопифагорейской традиции существование злых демонов, наряду с благами, признавалось, как минимум, со времен Ксенократа (ANDRES RE Suppl., III, 297), и зачастую это представление использовалось в интересах теодицеи, так как аморальные поступки богов традиционной религии могли приписываться как раз этим демонам (*Ibid.*, 307-308). Оригену это могло показаться созвучным распространенному в раннем христианстве представлению о том, что все языческие боги вообще — злые демоны (ср. у самого Оригена СС 5, 2; 7, 35; 7, 69).

¹²⁸ СС 7, 36, 30-31: Ὀμηρος μὲν ἐν πολλοῖς θαυμάζεται, τηρήσας τὰ τῶν ἡρώων πρόσωπα, ὅποια αὐτὰ ἐπέθετο ἀπ' ἀρχῆς.

¹²⁹ Ср. FÉDOU (2003), p. 381.

¹³⁰ Забавно, что Кеттлер (KETTLER [1977], S. 325) объясняет физическое состояние Оригена из фр. 10 как свидетельство расстроенного здоровья Оригена-христианина после пыток при Деции. Однако, в тексте достаточно указаний на то, что описываемый там Ориген придавал очень большое значение защите Гомера (с чем соглашается и сам Кеттлер на с. 327), и в их свете вполне естественно понимать и слова «крича, краснея и весь обливаясь потом» как признак оригеновского увлечения обсуждаемым вопросом (ср. SCHWYZER [1983], S. 24, Anm. 24; SCHROEDER [1987], S. 508).

дения Гомера в идеальном государстве, одновременно признавал его первым из «трагических поэтов»¹³¹ и отнюдь не отрицал эстетические достоинства его поэм (*Resp.* 387b; 607d). Относительное одобрение тех или иных взглядов или доктрин, которые Ориген-христианин обнаруживал у Гомера, вроде признания существования злых демонов и др.¹³², также не представляет собой ничего из ряда вон выходящего и вполне укладывается в стандартную для христианских авторов той эпохи «теорию заимствования», согласно которой, если в произведениях языческих авторов можно найти некоторую долю истины, то это объясняется их зависимостью от библейского текста¹³³.

Еще более существенно то, что в тексте *СС* можно найти и критические высказывания о Гомере. Как правило, дуалисты¹³⁴ ссылаются прежде всего на *СС* 4, 36, 30-32: «Платон вполне обоснованно изгоняет из своего государства Гомера и тех, кто пишет такие поэмы, как развращающих молодежь»¹³⁵. Контраргумент унитаристов¹³⁶ сводится к тому, что по ряду филологических оснований (несоответствие контексту, якобы необычное для Оригена значение глагола ἐπιτίθειν и т. п.) эту фразу можно рассматривать как позднейшую вставку¹³⁷. Даже если согласиться с таким предположением, негативная позиция, выраженная в этой фразе, проявляется еще в двух местах *СС*, хотя и не в столь откровенной форме. В *СС* 4, 50 Ориген, характеризуя языческие мифы как в высшей степени нечестивые (31: ἀσεβέστατα), заявляет: «Поэтому Платон заслуживает благодарности за то, что изгоняет¹³⁸ из своего государства подобные мифы и подобные по-

¹³¹ *Resp.* 607a: Ὅμηρον ποιητικώτατον εἶναι καὶ πρῶτον τῶν τραγῳδοποιῶν; ср. 595c; 598d.

¹³² См. KETTLER (1977), S. 327.

¹³³ О христианском толковании Гомера см. DANIELLOU (1961), p. 73-102 (и дополнительную литературу, указанную на с. 3-4), LAMBERTON (1989), p. 44-82, FÉDOU (2003), p. 377-384. Ориген несколько раз в *СС* воспроизводит ключевой для теории заимствования тезис о том, что Моисей древнее Гомера (4, 21; 6, 7; 6, 43).

¹³⁴ Ср. SCHWYZER (1983), S. 24; SCHROEDER (1987), S. 508.

¹³⁵ Εὐλόγως <οὐν> ἐκβάλλει τῆς αὐτοῦ πολιτείας Πλάτων ὡς ἐπιτίθειντας τοὺς νέους τὸν Ὅμηρον καὶ τοὺς τοιαῦτα γράφοντας ποιήματα.

¹³⁶ Ср. KETTLER (1977), S. 328.

¹³⁷ Первые это утверждал WIFSTRAND (1942), S. 418, причем безотносительно к проблеме двух Оригенов. Его поддержал CHADWICK (1953), p. 212. FÉDOU (2003), p. 381 игнорирует эту критику.

¹³⁸ Буквально οὐκ ἀχαριστῶς ὁ Πλάτων ἐκβάλλει можно перевести «Платон не проявляя неблагодарности изгоняет» и т. д. В этом смысле и переводит RESSA (2000), p. 331: non perché sia ingrato Platone scaccia etc., — поясняя в примеч. 181, что потенциальная «неблагодарность Платона состоит в том, что он не учитывает удовольствие, доставляемое рассказами поэтов» (L'ingratitude di Platone consiste nel non tener conto del diletto procurato dai racconti dei poeti). В SC 136, p. 315 Borret предлагается вариант «не просто по злой воле» (n'est-ce point par simple mauvais

эмы»¹³⁹. Я не вижу оснований, которые позволяли бы думать, что это общее одобрение предложенного Платоном запрета на нечестивые и аморальные мифы и поэмы о богах в совершенном государстве может не распространяться на Гомера, являвшегося именно в этой связи постоянным объектом платоновской критики¹⁴⁰. *СС* 7, 54, 12-18 подтверждает такое впечатление:

«Я задаюсь вопросом, не хвалит ли теперь Цельс Орфея из желания поспорить с нами и для того, чтобы принизить Иисуса, а, прочти он его нечестивые мифы о богах, не отверг ли бы он эти поэмы как достойные изгнания из благоустроенного государства еще в большей степени, чем гомеровские (ὡς μᾶλλον καὶ τῶν Ὀμήρου ἄξια ἐκβάλλεσθαι τῆς καλῆς πολιτείας). Ведь Орфей рассказал о так называемых богах гораздо худшие вещи, чем Гомер (καὶ γὰρ πολλῶ χειρόνα περὶ τῶν νομιζομένων εἶπε θεῶν Ὀρφεὺς ἢ Ὀμηρος)».

Отсюда, как мне кажется, достаточно очевидным образом следует, что гомеровские поэмы, по мнению Оригена, действительно заслуживают изгнания из идеального государства за содержащиеся в них аморальные мифы, хотя и в меньшей степени, чем произведения Орфея.

Таким образом, если Ориген из фр. 10 выступает в роли ярого защитника Гомера даже от довольно скромной критики, лишь имплицитно подразумеваемой в *Tim.* 19d, и, в частности, позитивно оценивает моральный пафос гомеровских поэм применительно к изображению доблестных поступков (πρὸς τὰς κατ' ἀρετὴν πράξεις ἀρκοῦσά ἐστιν ἢ παρ' Ὀμήρῳ μίμησις)¹⁴¹, то Ориген-христианин, как видно из приведенных выше цитат, относился к Гомеру по-платоновски неоднозначно, т. е. признавал его ве-

vouloir) — ср. *LS*, s. v. ἀχαρίστως. В любом случае это выражение предполагает одобрение платоновской позиции по отношению к поэтам со стороны Оригена.

¹³⁹ 34-35: Διόπερ οὐκ ἀχαρίστως ὁ Πλάτων ἐκβάλλει τῆς ἑαυτοῦ πολιτείας τοὺς τοιοῦσδὶ μύθους καὶ τὰ τοιαυτὰ ποιήματα.

¹⁴⁰ Ср. *Resp.* 377d; 378d; 379cd; 383a; 387b; 388ab; 389a; 389e-390c; 390e-391c; 595bc; 598d-600e; 605c; 606e-607a.

¹⁴¹ Festugière (1966) I, p. 98-99 переводит эту фразу так: «...подражательное искусство Гомера обладает большой силой для побуждения к мужественным поступкам» (l'art imitatif d'Homère a grande force pour induire aux actions de courage). На мой взгляд, в тексте речь идет не столько о нравственном воздействии гомеровских поэм на слушателей, сколько о об адекватности поэтического «подражания», т. е. о способности Гомера найти подобающую форму для изображаемого им предмета. Это подтверждается дальнейшим контекстом, в котором Ориген приводит конкретный пример наличия у Гомера именно этой способности в случае с изображением богов, участвующих в сражениях.

личие как поэта, но осуждал аморальность рассказанных им мифов. Следующий отрывок из *СС* ясно показывает, что для Оригена-христианина позитивная нравственная роль ранней греческой поэзии и философии, включая Гомера, весьма проблематична, особенно в сопоставлении с влиянием христианской религии:

«Следует понять, кому же, согласно желаниям Цельса, нам надо следовать, чтобы не остаться без древних наставников и святых мужей. Он отсылает нас к боговдохновенным, как он выражается, поэтам, мудрецам и философам, не назвав их имен, и, обещав указать руководителей, высказывается неопределенно: “боговдохновенные поэты, мудрецы и философы”. Если бы он назвал их всех поименно, то нам показалось бы правильным возразить, что он, чтобы ввести нас в заблуждение, дает нам в руководители тех, кто слеп по отношению к истине, или, если и не совершенно слеп, то во всяком случае заблуждается касательно многих истинных учений. Ибо если он желает, чтобы боговдохновенным поэтом был Орфей или Парменид, или Эмпедокл, или даже сам Гомер, или Гесиод, то пусть кто хочет покажет, каким образом те, кто пользуются такими руководителями, лучше совершают свой путь и получают пользу в делах этой жизни, чем оставившие ради наставления от Иисуса Христа все изображения и статуи, да и всякое иудейское суеверие, и через посредство Слова Божия обратившиеся к единому Богу, Отцу Слова» (*СС* 7, 41, 1-18).

Эти слова, на мой взгляд, не оставляют сомнений в том, что Ориген-христианин был весьма далек от того безоглядного энтузиазма по отношению к Гомеру, дух которого царит во фр. 10. Лично мне трудно понять, с какой стати Ориген-христианин вообще стал бы защищать Гомера, не говоря уже о том, чтобы делать это с тем рвением, что описано во фр. 10¹⁴².

Стоит заметить также, что, по мнению Оригена из фр. 10, языческие боги представляют собой предмет, о котором поэт должен говорить «вслеречиво» (μεγαλοφωνότερος, ὑψηλολογούμενος), и он хвалит Гомера именно за то, что тому удастся найти подобающую форму для столь возвышенного содержания. Эта позиция вполне естественна для язычника, но довольно

¹⁴² Еще один критический выпад против Гомера содержится в *СС* 8, 68, где Ориген в связи с цитатой из *Илиады*, приводимой Цельсом (II, 205), отвергает «гомеровское учение» (32: ὀμηρικὸν δόγμα) о том, что царская власть даруется монарху Зевсом. Нередко Ориген критикует те или иные воззрения, в качестве иллюстрации которых приводит как раз гомеровские цитаты (напр., *СС* 4, 91 и 94; 7, 6; ср. SCHWYZER [1983], S. 24, Anm. 27).

странна для Оригена-христианина, видевшего в языческих богах просто злых демонов (ср. прим. 128).

9. Фр. 12: демонология

Фр. 12 содержит некоторые сведения о демонологии Оригена-платоника. Тот факт, что один из двух оригеновских трактатов, согласно *VP* 3 и 20, был посвящен как раз демонам, говорит о важности для него этой темы, но информация из фр. 12 слишком скудна, чтобы судить о его демонологической концепции в целом. Сам по себе фр. 12 восходит, по видимому, не к трактату *О демонах*, а к сохранившимся в неоплатонической традиции данным о том, как Ориген-платоник интерпретировал некоторые места из платоновского *Тимея* (ср. примеч. 109). В данном случае предметом обсуждения является миф о войне между Афинянами и жителями Атлантиды (*Tim.* 23d – 25d). В своем *Комментарии на ‘Тимей’*, из которого и берется фр. 12, Прокл, перечисляя ряд аллегорических интерпретаций этого мифа различными платониками, в частности упоминает, что одни платоники, например — Амелий, связывали этот миф с планетами и неподвижными звездами,

«...другие — с противостоянием некоторых демонов, ибо одни из них лучше, а другие — хуже, одни обладают превосходством в числе, а другие в силе, одни берут верх, а другие проигрывают, как полагал Ориген (οἱ δὲ εἰς δαιμόνων τινῶν ἐναντίωσιν, ὡς τῶν μὲν ἀμεινόνων, τῶν δὲ χειρόνων, καὶ τῶν μὲν πλήθει, τῶν δὲ δυνάμει κρείττόνων, καὶ τῶν μὲν κρατούντων, τῶν δὲ κρατούμενων, ὥσπερ Ὀριγένης ὑπέλαβεν); третьи — с разладом между некоторыми более достойными душами, воспитанницами Афины, и другими [душами], участвовавшими в творении и близкими богу, надзирающему за творением. Защитник этого толкования — Нумений. А четвертые, сочетая, как они думают, мнение Оригена и Нумения, говорили, что [речь здесь идет о] противостоянии душ и демонов, так как демоны влекут [души] вниз, а [сами] души стремятся вверх. “Демон” у них [понимается] трояко. Они говорят, что есть род божественных демонов, [род] демонов “по положению” (κατὰ σχέσιν), который составляют отдельные души, достигшие демонического удела, и еще один [род демонов], дурной и губящий души (τὸ δὲ πονηρὸν ἄλλο καὶ λυμαντικὸν τῶν ψυχῶν). Эти-то последние демоны и завязывают такую войну с душами при их спуске в мир становления (ἐν τῇ εἰς τὴν γένεσιν καθόδῳ). И то, что древние богословы относили к Осирису и Тифону или Дионису и Титанам, это, — говорят они, — Платон из благочестия прилагает к Афинянам и жителям Атлантиды.

Он передает, что до схождения в твердые тела [имеет место] противостояние душ и материальных демонов, которых он поместил на западе. Ведь запад, как говорили египтяне, есть место приносящих вред демонов. Такого мнения философ Порфирий: было бы удивительно, если бы он утверждал нечто отличное от предания Нумения» (PROCL., *Tim.*, vol. 1, p. 76, 30 – 77, 24 DIENL).

Согласно этому тексту, Ориген-платоник признавал существование как хороших, так и плохих демонов (τῶν μὲν ἀμεινόνων, τῶν δὲ χερρόνων)¹⁴³, т. е. придерживался в данном отношении весьма распространенной в платонизме позиции¹⁴⁴.

Именно это обстоятельство, на мой взгляд, является наиболее очевидным аргументом против возможности отождествления Оригена из фр. 12 с Оригеном-христианином. Конечно, демонологические представления последнего содержали в себе ряд специфических и не вполне «ортодоксальных» черт, которые в то же время могут показаться типологически близкими определенным аспектам платонической демонологии. Прежде всего, это касается представления о возможности перехода разумных тварей, включая демонов, из одного чина духовной иерархии в другой¹⁴⁵. Но что является совершенно христианской и при этом принципиально важной чертой демонологии Оригена-христианина, так это его убеждение, что демоны, пока они являются демонами, могут быть только злыми, а «хороших» демонов не бывает. В СС Ориген неоднократно настаивает на этом, полемизируя с платоническими представлениями Цельса:

«Цельс, словно не прочитав наши Священные Писания, отвечает самому себе как бы от нашего лица, что, по нашим словам,

¹⁴³ Можно было бы возразить, что, поскольку в тексте идет речь не просто о «хороших» и «плохих», а о «лучших» и «худших» демонах, теоретически говоря, Ориген вполне мог бы думать, что одни из демонов несколько лучше других, но при этом по большому счету все демоны в целом — дурны (что, как мы увидим, более соответствовало бы позиции Оригена-христианина). Но не стоит забывать, что речь здесь идет об аллегорической интерпретации войны между в высшей степени добродетельными Афинянами (ср. *Tim.* 24d4-5: πάση τε παρὰ πάντας ἀνθρώπους ὑπερβεβλήκοτες ἀρετῆ) и исполненными надменности жителями Атлантиды (*Tim.* 24e2-3: δύνασιν ὕβρει πορευομένην). Кроме того, в излагаемом далее представлении о трех типах демонов, по характеристике Прокла совмещающем в себе позицию Оригена и Нумения, целиком «дурной и губящий души» род демонов опять-таки отличается как от изначально «божественных» демонов, так и от ставших демонами отдельных душ.

¹⁴⁴ См. в целом: Andres RE Suppl. III, 296-297; 301-322.

¹⁴⁵ См., напр., MIKODA (1992), где сопоставляются демонологические концепции Оригена-христианина и Плутарха.

есть и некий другой род ангелов, нисходящих от Бога, чтобы благодворить людям, и утверждает, что, по-видимому, мы бы назвали их демонами. Он не видит, что имя “демоны” не является ни нейтральным, как “люди”, среди которых есть некоторые приличные, а некоторые — дурные, ни положительным, каково [имя] “боги”, приложимое не к злым демонам, или к статуям, или к животным, но теми, кто познал свойственное Божеству, — к поистине более божественным и блаженным [существам]. А имя “демоны” всегда прилагается к злым силам, [находящимся] вне более грубого тела (Αεὶ δ' ἐπὶ τῶν φαύλων ἔξω τοῦ καχύτερου σώματος δυνάμεων τάσεται τὸ τῶν δαιμόνων ὄνομα), блуждающим, беспокоящим людей и влекущим [их] от Бога и сверхнебесных [сущих] к здешним вещам» (CC 5, 5, 17-31); «Итак, поскольку и люди одни — достойные, а другие — дурные, почему и говорят, что первые — “Божии”, а вторые принадлежат диаволу, но и ангелы есть “Божии”, а есть — лукавого, демоны же не [обозначаются] двояко, ибо обо всех определенно утверждается, что они — дурны (δαίμονες δὲ οὐκέτι διχῶς, πάντες γὰρ ἀποδείκνυνται εἶναι φαῦλοι), — потому мы скажем, что ложно высказывание Цельса, заявившего: “Если же есть некие демоны, то очевидно, что и они — Божии”. Или пусть кто хочет докажет, что различие, касающееся [хороших и плохих] людей и ангелов — это не здоровое учение, или что можно обоснованно доказать [что-то] подобное и применительно к демонам» (CC 8, 25, 15-23)¹⁴⁶.

Можно, конечно, сказать, что проявляющееся здесь расхождение между христианской и платонической демонологией не выходит за рамки чисто терминологического спора: и христиане, и платоники допускали существование благих духовных существ, являющихся посредниками между

¹⁴⁶ Та же позиция проявляется еще в ряде мест CC: «...есть же еще некоторые дурные не только люди, но и ангелы и все демоны» (8, 15, 33-34: εἰσὶ δὲ τινες ἐπὶ φαῦλοι οὐ μόνον ἀνθρώποι ἀλλὰ καὶ ἄγγελοι καὶ πάντες δαίμονες); «Кто хочет пусть обоснует слова Цельса и покажет, каким образом не некие божественные ангелы Божии, но демоны, весь род которых зол (οὐ θεῖοι τινες ἄγγελοι θεοῦ ἀλλὰ δαίμονες, ὧν ὅλον τὸ γένος ἐστὶ φαῦλον), назначены управлять всем вышеперечисленным» (8, 31, 17-20); «Для нас, утверждающих, что все демоны — злые (Κατὰ μὲν οὖν ἡμᾶς, τοὺς λέγοντας πάντας δαίμονας εἶναι φαύλους), не демон — Тот, кто обратил столько к Богу, но Бог-Слово и Сын Божий» (8, 39, 12-14). Ср. также CC 3, 37, 24-29, где утверждается, что сами злые силы вследствие своего заблуждения провозглашают себя богами и благими демонами. О соотношении демонов с ангелами и людьми см. также *Exp. Prov.* PG 17, 165A; 216D; *Sel. Ps.* PG 12, 1416D.

Богом и людьми, а также космосом в целом, но при этом первые настаивали на том, что такие существа должны называться не «демонами», а «ангелами»¹⁴⁷, а вторые считали возможным называть их «демонами», хотя могли использовать и термин «ангелы»¹⁴⁸. Однако, для нашей темы существенно важно, что Ориген-христианин так упорно настаивает на христианском словоупотреблении, предполагающем существование только дурных демонов, тогда как Ориген из фр. 12 признает не только дурных демонов, но и благих¹⁴⁹.

10. Выводы

Главные итоги данной работы могут быть сформулированы в виде следующих тезисов:

1) Сопоставление хронологических данных, касающихся Оригена-христианина и Оригена из *VP*, не позволяет полностью исключить возможность унитаристской гипотезы;

2) Но данные о числе сочинений Оригена из *VP* позволяют это сделать, так как не находят никакого удовлетворительного объяснения в контексте унитаризма;

3) Дуализм как стратегия интерпретации *VP* с методологической точки зрения предпочтительнее унитаризма (причем даже в случае с хронологическими данными из п. 1), так как, в отличие от последнего, не является гипотезой, сама возможность которой зависит от допущения множества других неverified гипотез;

4) Точка зрения некоторых дуалистов, согласно которой в *CChr.* Порфирий спутал Оригена-христианина с Оригеном-платоником, не является ни необходимым элементом, ни необходимой предпосылкой дуализма как такового;

5) Дополнительные свидетельства в пользу дуализма могут быть извлечены из целого ряда фрагментов Оригена-платоника, собранных в издании Вебера.

¹⁴⁷ Ср. *CC* 4, 24, 24-26, где Ориген в этой связи противопоставляет платоническое и христианское словоупотребление: «либо, как вы говорите, благие демоны, либо, как у нас принято их называть, ангелы Божии» (εἴτε, ὡς ὑμεῖς φατε, οἱ ἀγαθοὶ δαίμονες εἴτε, ὡς ἡμῖν ἔθος ὀνομάζειν, οἱ τοῦ θεοῦ ἄγγελοι).

¹⁴⁸ Напр., Цельс в *CC* 7, 68, 9 BORRET; ср. ANDRES RE Suppl. III, 111-113.

¹⁴⁹ Ср. EDWARDS (2002), p. 55.

ПРИНЯТЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

1) ИЗДАНИЯ, СЛОВАРИ И СПРАВОЧНИКИ

- ACO — Acta conciliorum oecumenicorum, ed. E. SCHWARZ, J. STRAUB (Strassburg – B. – Leipzig, 1914–1974).
- ANRW — Aufstieg und Niedergang der römischen Welt, Hrsg. von H. TEMPORINI, W. HAASE (B. – N. Y., 1972–).
- DPhA — Dictionnaire des philosophes antiques. Sous la direction de R. GOULET (P., 1989–).
- DTC — Dictionnaire de théologie catholique. Sous la direction de A. VACANT, E. MANGENOT, E. AMANN (P., 1923–1950).
- FGrH — Die Fragmente der Griechischen Historiker, Hrsg. von F. JACOBY u. a. (B., 1923–).
- GCS — Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte (Leipzig – B., 1897–).
- LS — LIDDELL L. J, SCOTT R., A Greek-English Lexicon (Oxford, 1996).
- PG — Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca, ed. J. P. MIGNE (P., 1857–1866).
- RE — Paulys Real-Enzyklopädie der classischen Altertumswissenschaft, Hrsg. von G. WISSOWA u. a. (Stuttgart – München, 1894–1973).
- SC — Sources Chrétiennes (P., 1942–).
- SHA — Scriptores Historiae Augustae, ed. E. HOHL (Leipzig, 1955).
- TRE — Theologische Realenzyklopädie, Hrsg. v. G. MÜLLER u. a., Bd. 1-36 (B., 1977–).
- VP I–II — PORPHYRE, *La Vie de Plotin*, vol. I–II, ed. L. BRISSON, M.-O. GOULET-CAZÉ, R. GOULET, D. O'BRIEN etc. (P., 1982–1992).

2) ЖУРНАЛЫ

- BLE* — *Bulletin de Littérature Ecclésiastique.*
- BLund* — *Bulletin de la Société Royale des Lettres de Lund.*
- BZ* — *Byzantinische Zeitschrift.*
- ChHist* — *Church History.*
- HSPH* — *Harvard Studies in Classical Philology.*
- JECS* — *Journal of early Christian Studies.*
- JEH* — *Journal of Ecclesiastical History.*

<i>JHS</i>	— <i>The Journal of Hellenic Studies.</i>
<i>JThS</i>	— <i>Journal of Theological Studies.</i>
<i>RHPPhR</i>	— <i>Revue d'histoire et de philosophie religieuse.</i>
<i>VC</i>	— <i>Vigiliae Christianae.</i>
<i>ZKG</i>	— <i>Zeitschrift für Kirchengeschichte.</i>

3) ИМЕНА АВТОРОВ И НАЗВАНИЯ ИХ СОЧИНЕНИЙ

ALEX. LYC. — ALEXANDER LYCOPOLITANUS
De Placit. Manich. — *Tractatus de placitis Manichaeorum*

ALEX. APHR. — ALEXANDER APHRODISIENSIS
In Met. — *In Aristotelis metaphysica commentaria*

AMM. MARC. — AMMIANUS MARCELLINUS
Res Gest. — *Res Gestae*

APUL. — APULEIUS
Apol. — *Apologia*

ATHEN. — ATHENAGORAS
Suppl. — *Legatio sive Supplicatio pro Christianis*

CLEM. ALEX. — CLEMENS ALEXANDRINUS
Protr. — *Protrepticus*
Str. — *Stromata*

EPIPH. — EPIPHANIUS
De mens. et pond. — *De mensuris et ponderibus*
Pan. — *Panarion (= Adversus haereses)*

EUS. — EUSEBIUS
HE — *Historia ecclesiastica*
Praep. Ev. — *Praeparatio evangelica*

EUNAP. — EUNAPIUS
Vitae Sophist. — *Vitae Sophistarum*

GENN. — GENNADIUS MASSILIENSIS
De vir. ill. — *De viris illustribus*

GREG. THAUM. — GREGORIUS THAUMATURGUS
Or. Pan. — *In Origenem oratio panegyrica*

HIER. — HIERONYMUS

Apol. Ruf. — *Apologia contra Rufinum*

De vir. ill. — *De viris illustribus*

Epist. — *Epistolae*

HOM. — HOMERUS

Il. — *Ilias*

IAMBL. — IAMBLICHUS

De Myst. — *De mysteriis*

JUST. — JUSTINUS MARTYR

1 Apol. — *Apologia prima*

Dial. — *Dialogus cum Tryphone*

ORIG. — ORIGENES ALEXANDRINUS

CC — *Contra Celsum*

CJ — *Commentarii in evangelium Joannis*

Exp. Prov. — *Expositio in Proverbia*

PA — *Περὶ ἀρχῶν; De principiis*

PE — *Περὶ εὐχῆς; De oratione*

Sel. Ps. — *Selecta in Psalmos*

PHOT. — PHOTIUS

Bibl. — *Bibliotheca*

Interrog. — *Interrogationes decem cum totidem responsionibus*

PLAT. — PLATO

Epist. — *Epistulae*

Leg. — *Leges*

Resp. — *Respublica*

Tim. — *Timaeus*

PLOT. — PLOTINUS

Enn. — *Enneades*

PORPH. — PORPHYRIUS

CChr. — *Contra Christianos*

Hist. Phil. — *Historia philosophiae*

In Parm. — *In Platonis Parmenidem commentaria*

In Tim. — *In Platonis Timaeum commentaria*

VP — *Vita Plotini*

PROCL. — PROCLUS

In Parm. — *In Platonis Parmenidem commentaria*

In Tim. — *In Platonis Timaeum commentaria*

Theol. Plat. — *Theologia Platonica*

PS.-DION. — PSEUDO-DIONYSIUS AREOPAGITA
De Div. Nom. — De divinis nominibus

SYR. — SYRIANUS
In Met. — In Aristotelis metaphysica commentaria

THEOD. — THEODORETUS CYRRHENSIS
Graec. Aff. Cur. — Graecarum affectionum curatio

БИБЛИОГРАФИЯ

- ЛУКОМСКИЙ (2001). — ПРОКЛ, *Платоновская теология*, пер. Л. Ю. ЛУКОМСКОГО (СПб., 2001).
- САВРЕЙ (2006). — САВРЕЙ В. Я., *Александрийская школа в истории философско-богословской мысли* (М., 2006).
- AUJOULAT (1986). — AUJOULAT N., *Le Neo-Platonisme Alexandrin: Hierocles d'Alexandrie: Filiations intellectuelles et spirituelles d'un neo-platonicien du V siecle* (Leiden, 1986).
- BALTES (1997). — BALTES M., "Is the Idea of the Good in Plato's Republic beyond being?", *Studies in Plato and the Platonic Tradition. Essays Presented to J. WHITTAKER*, ed. by M. JOYAL (Aldershot, 1997), p. 3-23.
- BARDENHEWER (1908). — BARDENHEWER O., *Patrology: the Lives and Works of the Fathers of the Church* (Freiburg im Breisgau – St. Louis, Mo. 1908).
- BARNES (1970). — BARNES T. D., "Origen, Aquila and Eusebius", *HSPH* 74 (1970), p. 313-316.
- BARNES (1973). — BARNES T. D., "Porphyry Against the Christians: Date and the Attribution of Fragments", *JThS* 24 (1973), p. 424-442.
- BARNES (1984). — BARNES T. D., "Some Inconsistencies in Eusebius", *JThS* 35 (1984), p. 470-475.
- BEATRICE (1992). — BEATRICE P. F., "Porphyry's Judgement on Origen", *Origeniana Quinta*, ed. by R. J. DALY (Leuven, 1992), p. 351-367.
- BERCHMAN (1992). — BERCHMAN R. M., "Origen on *The Categories*: A Study in Later Platonic First Principles", *Origeniana Quinta*, ed. by R. J. DALY (Leuven, 1992), p. 231-252.
- BIDEZ (1913). — BIDEZ J., *Vie de Porphyre, le philosophe néo-platonicien* (Gand – Leipzig, 1913).
- BIENERT (1978). — BIENERT W. A., *Dionysius von Alexandrien. Zur Frage des Origenismus im dritten Jahrhundert* (B., 1978).
- BIENERT (1997). — BIENERT W. A., "Origenes im Werk des Epiphanius von Salamis", *Studia Patristica XXXII*, ed. by E. A. LIVINGSTONE (Leuven, 1997), S. 239-257.

- BÖHM (2002). — BÖHM T., “Origenes — Theologe und (Neu-)Platoniker. Oder: Wem soll man misstrauen — Eusebius oder Porphyrius?”, *Adamantius* 8 (2002), S. 7-23.
- BRUNS (1977). — BRUNS J. E., “The ‘Agreement of Moses and Jesus’ in the *Demonstratio Evangelica* of Eusebius”, *VC* 31 (1977), p. 117-125.
- BRUNS (2008). — BRUNS Ch., “War Origenes wie Plotin Schüler des Ammonios Sakkas? Ein quellenkritischer Beitrag zu seiner Verortung im Bildungsmilieu Alexandriens”, *Jahrbuch für Religionsphilosophie* 7 (2008), S. 191-208.
- CADIOU (1935). — CADIOU R., *La jeunesse d'Origène. Histoire de l'école d'Alexandrie au début du III siècle* (P., 1935).
- CARRIKER (2003). — CARRIKER A. J., *The Library of Eusebius of Caesarea* (Leiden – Boston, 2003).
- CASTAGNO (2004). — “La biografia di Origene fra storia e agiografia”, a cura di A. M. CASTAGNO (Verucchio, 2004).
- CHADWICK (1953). — ORIGEN, *Contra Celsum*, Trans. with Intr. and Notes by H. CHADWICK (Cambridge, 1953).
- CORSINI (1968). — “Commento al Vangelo di Giovanni di Origene”, a cura di E. CORSINI (Torino, 1968).
- COX (1983). — COX P., *Biography in Late Antiquity: A Quest for the Holy Man* (Berkeley, 1983).
- CROUZEL (1956). — CROUZEL H., “Origène et Plotin, élèves d'Ammonius Saccas”, *BLE* 57 (1956), p. 193-214.
- CROUZEL (1958). — CROUZEL H., “Notes critiques sur Origène (I)”, *BLE* 59 (1958), p. 3-7.
- CROUZEL (1985). — CROUZEL H., *Origène* (P., 1985).
- CROUZEL (1991). — CROUZEL H., *Origène et Plotine* (P., 1991).
- DANIÉLOU (1948). — DANIÉLOU J., *Origène* (P., 1948).
- DANIÉLOU (1961). — DANIÉLOU J., *Message évangélique et culture hellénistique aux II-e et III-e siècles* (Tournai, 1961).
- DECHOW (1988). — DECHOW J. F., *Dogma and Mysticism in Early Christianity. Epiphanius of Cyprus and the Legacy of Origen* (Mercer UP, 1988).
- DODDS (1960). — DODDS E. R., “Numenius and Ammonius”, *Les Sources de Plotin* (Entretiens sur l'antiquité classique V; Fondation Hardt) (Genève, 1960), p. 1-32.
- DORIVAL (1992). — DORIVAL G., “L'apport d'Origène pour la connaissance de la philosophie grecque”, *Origeniana Quinta*, ed. by R. J. DALY (Leuven, 1992), p. 189-216.
- DÖRRIE (1976). — DÖRRIE H., *Platonica minora* (München, 1976).
- EDWARDS (1993). — EDWARDS M. J., “Ammonius, teacher of Origen”, *JEH* 44 (1993), p. 169-182.
- EDWARDS (2002). — EDWARDS M. J., *Origen Against Plato* (Ashgate, 2002).
- FÉDOU (2003). — FÉDOU M., “La référence à Homère chez Clément d'Alexandrie et Origène”, *Origeniana Octava*, vol. 1, ed. by L. PERRONE (Leuven, 2003), p. 377-384.

- FERBER (2003). — FERBER R., “L’idea del bene è o non è trascendente? Ancora su epekeina tês ousias“, *Platone e la tradizione platonica. Studi di filosofia antica*, a cura di M. BONAZZI, F. TRABATTONI (Milano, 2003), p. 127-149.
- FESTUGIÈRE (1966). — PROCLUS, *Commentaire sur le Timée*, vol. 1, traduction et notes par A. J. FESTUGIÈRE (P., 1966).
- GOULET (1977). — GOULET R., PORPHYRE, “Ammonius, les deux Origènes et les autres...”, *RHPPhR* 57 (1977), p. 471-496.
- GRANT (1971). — GRANT R. M., “Early Alexandrian Christianity”, *ChHist* 40 (1971), p. 133-144.
- GRANT (1972). — GRANT R. M., “The Stromateis of Origen”, *Epektasis. Melanges offerts à J. Daniélou*, ed. J. FONTAINE, Ch. KANNENGIESSER (P., 1972), p. 285-292.
- GRANT (1980). — GRANT R. M., “Eusebius as Church Historian” (Oxford, 1980).
- HADOT (1968). — HADOT P., *Porphyre et Victorinus*, 2 vol. (P., 1968).
- HADOT (1978). — HADOT I., *Le probleme du neoplatonisme Alexandrin: Hierocles et Simplicius* (P., 1978).
- HADOT (2004). — HADOT I., “Studies on the Neoplatonist Hierocles”, trans. from the French by M. CHASE (Philadelphia, 2004).
- HANSON (1954). — HANSON R. P. C., *Origen’s Doctrine of Tradition* (L., 1954).
- HARNACK (1904). — VON HARNACK A., *Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius*, Bd. 2 (Leipzig, 1904).
- HORN SCHUH (1960). — HORN SCHUH M., “Das Leben des Origenes und die Entstehung der alexandrinischen Schule”, *ZKG* 71 (1960), S. 1-25; 193-214.
- JUNOD (2004). — JUNOD E., “L’Apologie pour Origène de Pamphile et Eusèbe et les développements sur Origène dans le livre VI de l’Histoire ecclésiastique”, in: *La biografia di Origene fra storia e agiografia*, ed. A. MONACI CASTAGNO (Villa Verucchio, 2004), p. 183-200.
- KETTLER (1972). — KETTLER F. H., “War Origenes Schüler des Ammonios Sakkas?“, *Epektasis. Melanges offerts à J. Daniélou*, ed. J. FONTAINE, Ch. KANNENGIESSER (P., 1972), p. 327-334.
- KETTLER (1977). — KETTLER F. H., “Origenes, Ammonios Sakkas und Porphyrios”, *Kerygma und Logos. Festschrift C. Andresen*, Hrsg. von A. M. RITTER (Göttingen, 1979), S. 322-328.
- KOBUSCH (1976). — KOBUSCH T., *Studien zur Philosophie des Hierocles von Alexandria. Untersuchungen zum christlichen Neuplatonismus* (München, 1976).
- KOCH (1932). — KOCH H., *Paideusis und Pronoia: Studien über Origenes und sein Verhältniss zum Platonismus* (B. – Leipzig, 1932).
- LAMBERTON (1989). — LAMBERTON R., *Homer the Theologian: Neoplatonist Allegorical Reading and the Growth of the Epic Tradition* (Berkeley, 1989).
- LANGERBECK (1957). — LANGERBECK H., “The Philosophy Of Ammonius Saccas”, *JHS* 77 (1957), p. 67-74.

- LOUTH (1990). — LOUTH A., “The Date of Eusebius’ *Historia Ecclesiastica*”, *JThS* 41 (1990), p. 111-123.
- MIKODA 1992 — MIKODA T., “A Comparison of the Demonologies of Origen and Plutarch”, *Origeniana Quinta*, ed. by R. J. DALY (Leuven, 1992), p. 326-332.
- NAUTIN (1977). — NAUTIN P., *Origène: sa vie et son oeuvre* (P., 1977).
- NORELLI (2004). — NORELLI E., “Il VI Libro dell’*Historia Ecclesiastica*: appunti di storia della redazione. Il caso dell’infanzia e dell’adolescenza di Origene”, *Castagno* (2004), p. 147-174.
- O’BRIEN (1992). — O’BRIEN D., “Origène et Plotin sur le roi de l’univers”, *ΣΟΦΙΗΣ ΜΑΙΗΤΟΡΕΣ. Cherheurs de sagesse. Hommage à Jean Pépin*, ed. M. O. GOULET-Cazé, G. MADEC, D. O’BRIEN (P., 1992), p. 317-342.
- PRAECHTER (1912). — PRAECHTER K., “Christlich-neuplatonische Beziehungen”, *BZ* 21 (1912), p. 1-27.
- RAMELLI (2009). — RAMELLI I., “Origen, Patristic Philosophy, and Christian Platonism. Re-Thinking the Christianisation of Hellenism”, *VC* 63 (2009), p. 217-263.
- RIDINGS (1995). — RIDINGS D., *The Attic Moses: The Dependency Theme in Some Early Christian Writers* (Göteborg, 1995).
- RESSA (2000). — ORIGENE, *Contro Celso*, a cura di P. RESSA (Brescia, 2000).
- SCHIBLI (2002). — SCHIBLI H. S., *Hierocles of Alexandria* (Oxford, 2002).
- SCHOTT (2005). — SCHOTT J. M., “Porphyry on Christians and Others: ‘Barbarian Wisdom’, Identity Politics and Anti-Christian Polemics on the Eve of the Great Persecution”, *J ECS* 13 (2005), p. 277-314.
- SCHROEDER (1987). — SCHROEDER F. M., “Ammonius Saccas”, *ANRW* II. 36, 1 (1987), p. 493-596.
- SCHWYZER (1983). — SCHWYZER H. R., *Ammonios Sakkas, der Lehrer Plotins* (Opladen, 1983).
- SCHWYZER (1987). — SCHWYZER H. R., “Proklos über den Platoniker Origenes”, *Proclus et son influence*, ed. G. BOSS, G. SEEL (Neuchâtel, 1987), S. 44-59.
- STEAD (1977). — STEAD G. C., *Divine Substance* (Oxford, 1977).
- THEILER (1966). — THEILER W., “Ammonios, der Lehrer des Origenes”, *Forschungen zum Neuplatonismus* (B., 1966), S. 1-45.
- WEBER (1962). — WEBER K. O., *Origenes der Neuplatoniker* (München, 1962).
- WHITTAKER (1969). — WHITTAKER J., Ἐπέκεινα νοῦ καὶ οὐσίας, *VC* 23 (1969), p. 91-104.
- WIFSTRAND (1942). — WIFSTRAND A., “Die wahre Lehre des Kelsos”, *BLund* (1941-1942), S. 391-431.
- ZAMBON (2003). — ZAMBON M., “ΠΑΠΑΝΟΜΩΣ ΖΗΝ: La critica di Porfirio ad Origene (EUS., *HE* VI, 19, 1-9)”, *Origeniana octava. Origen and the Alexandrian Tradition*, ed. by L. PERRONE, P. BERNARDINO, D. MARCHINI, vol. I (Leuven, 2003).

Эммануэль ФАЛЬК

ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКАЯ ПРАКТИКА И СРЕДНЕВЕКОВАЯ ФИЛОСОФИЯ*

I. *FONS SIGNATUS*: ЗАПЕЧАТАННЫЙ ИСТОЧНИК¹

Может ли феноменология служить любым целям или, лучше сказать, является ли она «служанкой, пригодной для всего» (“la bonne à tout faire”)? Этот вопрос возник не сегодня, даже если некоторый феномен «моды» мог бы заставить поверить в его абсолютную новизну, во многом, впрочем, уже преодоленную. Еще в 1922 году Макс Шелер в предисловии ко второму изданию *Vom Ewigen im Menschen (О вечном в человеке)* подмечал эту опасность:

«...феноменология как метод описательной теории мировоззрения — это действительно служанка, пригодная для всего (*ein Mädchen für alles*)»².

Но служить и даже быть «служанкой», пригодной для всего, не было в глазах этого философа чем-то недостойным самой феноменологии, не более чем — к этому мы еще вернемся — для философии неприлично благородное «служение» теологии, о котором говорил Фома Аквинский.

«Как раз в том, — добавляет Макс Шелер, — что феноменология является “служанкой, пригодной для всего” (*dass sie ein Mädchen für alles*), состоит ее отличительная положительная ценность (*ihr auszeichneter positiver Wert*)»³.

* Перевод А. В. СЕРЕГИНА, под редакцией В. В. ПЕТРОВА. Публикуемый текст представляет собой «Введение» (“*Fons signatus*”) и главу 2 («Бог как феномен») из книги: FALQUE, Emmanuel, *Dieu, la chair, et l'autre: D'Irénée à Duns Scot* (P.: PUF, 2008). Печатается с разрешения автора. После того как перевод был закончен, ряд трудных или неясных мест был обсужден с Э. Фальком, который предложил свои разъяснения и поправки. Часть из них вошли в примеч. от редактора.

¹ Ср. Песн 4:12. — Примеч. пер.

² SCHELER M., *Vom Ewigen im Menschen* (1922), *Gesammelte Werke* (Bonn, 1970), t. V, p. 13. Цитируется и переводится в: GREISCH J., *Le buisson ardent et les lumières de la raison* (P.: Cerf, 2002), t. II, p. 367 (курсив наш).

³ *Ibid.*

Итак, пожалуй, возможно положительным образом использовать феноменологию без ущерба для самой феноменологии. Более того, феноменология, быть может, никогда не бывает настолько «пригодной», как в том случае, когда она позволяет себя «использовать», т. е. предоставляет себя для *использования*, которое как таковое принадлежит к ее сущности: «феноменологию можно практиковать и признавать как манеру и как стиль», — подчеркивает Морис Мерло-Понти в предисловии к *Феноменологии восприятия* (1945), указывая тем самым, что речь не идет лишь о «мифе» или «моде» и что ее нельзя загнать в рамки ни «течения», ни совокупности «учений»⁴. Короче говоря, как станет понятно ниже, речь здесь идет о том, чтобы подвергнуть допросу «феноменологию-служанку»: не столько для того, чтобы потребовать у нее отчета или провести всеобъемлющую инвентаризацию ее интерпретаций, сколько для того, чтобы оценить — ясное дело, методологически — ее способность обновить свою практику применительно к самой средневековой философии.

§ 1. ПРОТИВОРЕЧИЯ ПРАКТИКИ

Надо, однако, признать: предположение о возможности «феноменологической практики применительно к средневековой философии» не самоочевидно и кажется некоторым — как феноменологам, так и медиевистам, — если не исчерпавшим себя, то неуместным.

(а) С точки зрения феноменологов это так прежде всего потому, что «использовать» феноменологию подобным образом недостойно как ее целей, так и присущих ей ограничений. Прежде всего, что касается ее целей, феноменология не может стать приложением какой-то другой дисциплины, что, напротив, угрожало бы свести ее роль просто к вспомогательному методу, недостойному «самих вещей» (Husserl, *Ideen I*, § 19). Стало быть, слишком связанная в своей сущности с теологией, средневековая философия сможет предоставить себя для игры феноменологической интерпретации лишь незаконным образом, при условии, что та отбросит «методологический атеизм», который, однако, всегда остается ее принципом. Затем, что касается ее ограничений, дающая из самого первоисточника интуиция феномена не смогла бы выйти «за рамки, в каких она себя дает», не пойдя тем самым тут же против «принципа всех принципов» (*Ideen I*, § 24). И здесь также постоянная отсылка к трансценденции обрекает средневековую философию на феноменологическую неадекватность, поскольку, насколько это от нее зависит, она делает невозможным всякое «воздержание от суждения» (ἐλοχῆ) относительно Бога и таким образом выходит за гра-

⁴ MERLEAU-PONTY M., *Phénoménologie de la perception* (P.: Gallimard, 1945), p. II.

ницы одной лишь имманентности сознанию, предписанной всякому феномену, хотя бы для того, чтобы он мог быть явлен. «Методологический атеизм» и «абсолютная беспредпосылочность» являются, таким образом, двумя принципами [феноменологии], которые с самого начала нарушаются средневековой философией и делают невозможной применительно к ней всякое предположение о возможности «феноменологической практики», если только не использовать последнюю всего лишь как прием, позволяющий, пусть даже в соответствии с нынешними вкусами, переводить со вчерашнего языка, ложно обвиненного в том, что он устарел.

(b) Этот развод или эта немыслимость союза между средневековой философией и феноменологией кажется тогда окончательно свершившимся фактом — уже и с точки зрения медиевистов. В самом деле, знаток средневековой философии, по праву слишком осознающий сложность своих источников, а также исторические пласты изучаемых им текстов, не отдаст свой корпус [текстов] так дешево в жертву тем, кто порой, как кажется, искажают его, ставя по отношению к нему свои вопросы. Действительно, можно ли под видом предпринимаемых здесь попыток выдвигать гипотезу о напряжении между метафизикой и теологией в *De Trinitate (О Троице)* Августина (примат отношения над субстанцией), не навязывая перспективы⁵ преодоленности онто-теологии, тем не менее оставшейся не обнаруженной — или почти — во всей истории философии⁶? Или, если взять другой пример, соотносить определение феноменальности у Хайдеггера с теофанией у Эриугены не значит ли упускать идею явленности самой вещи у первого и смысл Богоявления у второго? Далее, законно ли (мы покажем также и это) усматривать разновидность гуссерлианской «редукции» в невозможности объективации Бога в проповедях Мейстера Экхарта о Марфе и Марии (*Serm. 2* и *Serm. 86*), не утрачивая при этом радикальности феноменологического «воздержания от суждения» (ἐλοχῆ) и смысл самого богословского обращения? Затем, попытка прояснения «славы плоти» у Иринея и / или «тяжести тела» у Тертуллиана посредством феноменологической дихотомии *Körper* («тела») и *Leib* («плоти») — не оказывается ли она здесь совершенно нелепой, тем более что воплощение

⁵ В тексте “le prisme” — термин, используемый Ж.-Л. Марионом в одноименной книге: MARION, Jean-Luc, *Sur le prisme métaphysique de Descartes. Constitution et limites de l'onto-théologie cartésienne* (P.U.F, 1986). — Примеч. ред.

⁶ Онто-теологическая проблематика дебатировалась во Франции в 1980-х с подачи Жана Бофре (BEAUFRE, 1907–1982), ученика Хайдеггера. Ср. ХАЙДЕГГЕР М., «Онто-тео-логическое строение метафизики», в кн. ХАЙДЕГГЕР М., *Тожество и различие* (М.: Гнозис; Логос, 1997). По мнению Э. Фалька онто-теологический период завершен. Ограничившись упоминанием онто-теологии во введении, далее в книге он её не обсуждает. — Примеч. ред.

(*Leiblichung*) в феноменологии ничем или почти ничем не напоминает воплощение как вочеловечивание (*Menschwerdung*) в теологии? И позволяет ли «обращение чувств» у Бонавентуры, как и «опыт стигмат» у святого Франциска, ценой столь малых усилий сказать что-либо о значении «феноменализации плоти» и «немного опыта, который ее сопровождает», не предавая, с одной стороны, чистой имманентности того, что являет себя в феноменологии, и, с другой стороны, обыкновенности опыта, который она должна описывать прежде всего? И что сказать, наконец, о поиске «общности монад» в оригеновском описании общения святых (*Беседы на Левит*), о новом и предвещающем понятие Другого смысле в вопросе Фомы, касающемся познания ангела другим ангелом (*Сумма теологии* Ia, q. 50-64), или еще об открытии «этости» (*haecceitas*) другого у Дунса Скота вопреки всем современным отклонениям к нейтральности, которые подстерегают также высказывание о Другом (*Ordinatio* II, d. 3)? Вот сколь много вопросов и толкований, подпадающих под три рубрики «Бог», «плоть» и «Другой» — три великих темы современной философии — и затрагивающих как средневековую философию, так и возможность применения к ней феноменологической практики, и опасность скатывания этой практики в анахронизм.

Кому же тогда выгодно это преступное стирание границ? Феноменологии, которая, однако, пострадала бы, увидев себя в данном случае в роли придатка теологии? Средневековой философии, на которой плохо отразилась бы подобная адаптация к современным вкусам без учета дистанции, отделяющей ее от современности? Тому, кто практикует и ту, и другую, и о ком можно было бы подумать, что он всего лишь приправляет старые, уже давно приготовленные блюда, историческая специфика которых должна была бы удовлетворить его сама по себе? Возражения здесь слишком очевидны, чтобы нужно было их умножать, а продолжать их игнорировать означало бы прятать голову в песок.

§ 2. ДЕКЛАРАТИВНАЯ АКТУАЛЬНОСТЬ СРЕДНИХ ВЕКОВ

Заметим, тем не менее, что внушают уважение лишь те, кто рискует, и что «мыслить значит решаться» (*penser est décider*), как прекрасно сказал Мартин Хайдеггер. Критиковать всегда легко тем, кто превратил это в свою профессию, но усилие концептуализации граничит с невозможностью для того, кто несет на себе его бремя, претворяя его в жизнь. Средневековая философия, на наш взгляд, должна сегодня найти или вновь обрести свою *актуальность* — не только в расхожем смысле адаптации ко вкусам нынешнего дня (*actualité*), но также и прежде всего в этимологическом смысле раскрытия своих еще не актуализированных возможностей

(*actualitas*). В самом деле, немногие области сопоставимы со средневековой философией по изобилию текстов, ходов и установок, в которых феноменология могла бы обнаружить такое же богатство способов бытия в мире — христианских или нет, вопрос сейчас не в этом — для того чтобы вновь открыть их для нашего времени. И очень многие медиевисты сегодня выдвигают или выдвигали гипотезу о такого рода «актуальности средневековой философии»:

«...к чему работать над Средними веками, если мы не позволяем Средним векам работать в нас?» — спрашивает Аллен де Либеря в начале своей работы *Penser au Moyen Âge* (*Средневековое мышление*)⁷;

«...нет ничего более неактуального, чем средневековая философия», — ставит справедливый диагноз Пьер Альфери во вступлении к своему исследованию *Guillaume d'Ockham et le singulier* (*Уильям Оккам и единичное*), — несмотря на научную литературу, которая регулярно обогащается уже несколько десятилетий, она в большей степени отсутствует в современной культуре и мысли, сильнее удалена от них, чем философия древних греков»⁸.

Более того, сама феноменология порой выдает себя за возможное обновление средневековой философии, хотя философы, призывающие к этому, все же никогда не рискуют развить эту гипотезу до конца:

«Логика мистики есть в то же время логика преодоления метафизики», — уверяет Оливье Бульнуа во введении к *Шестодневу* св. Бонавентуры⁹;

«Возможен ли другой выход, еще более радикальный, доходящий до решительного изменения самого языка метафизики? — спрашивает себя также Жан-Франсуа Куртин, разыскивая источники [Суареса] в книге *Suarez et du système de la métaphysique* (*Суарес и система метафизики*), — Самым общим образом упомянем духовную культуру, мистическое богословие или, быть может, апофатизм»¹⁰;

«Таким образом, могло бы оказаться, что опыт Бернара по-прежнему может помочь нам переосмыслить сущность философии, — предполагает Реми Браг, говоря о святом Бернаре в

⁷ DE LIBERA A., *Penser au Moyen Âge* (P.: Seuil, 1991), p. 25.

⁸ ALFÉRI P., *Guillaume d'Ockham, Le singulier* (P.: Minuit, 1989), p. 7.

⁹ O. Boulnois, in : SAINT BONAVENTURE, *Les six jours de la création* (P.: Desclée / Cerf, 1991), Préface, p. 10.

¹⁰ COURTINE J.-F., *Suarez et le système de la métaphysique* (P.: PUF, 1990), p. 98-91.

L'anthropologie de l'humilité (Антропологии смирения), — и, в частности, помочь феноменологии разродиться теми возможностями, которыми она, вероятно, все еще беременна»¹¹;

«Мы провозглашаем необходимость и возможность “феноменологической мистикологии”, — заключает, наконец, Эмманюэль Мартино в начале своего труда *Malevitch et la philosophie* (Малевиц и философия), — правомерность которой ни в коей мере не зависит от исходной альтернативы между верой и неверием»¹².

Распространенность и настойчивость таких рассуждений, всегда декларативных и только, оставляет в недоумении, — до такой степени за декларацией принципов никогда, или почти никогда, не следует практика. В действительности все происходит так, как если бы, с одной стороны, следовало на законном основании вывести медиевистику из ее сугубо исторической колеи, как это уже было сделано для Аристотеля (П. Обанк), Декарта (Ж.-Л. Марион), Канта (М. Хайдеггер) и многих других, а, с другой стороны, фактически никто не отваживался бы на такой «вывод» — конечно, не из бессилия или невежества, но скорее из страха, иногда законного и, вероятно, свойственного именно средневековой философии, — страха перед смешением жанров: философии и теологии с одной стороны, феноменологии и исторического исследования текстов — с другой. Оживленная полемика может никогда и не стихнуть, но все же мы настаиваем на следующем: средневековая философия все еще ждет своего “*aggiornamento*” («обновления»), на желательность которого мы уже указали в начале нашей работы *Saint Bonaventure et l'entrée de Dieu en théologie* (Святой Бонавентура и вхождение Бога в теологию)¹³. Не то чтобы не следовало больше делать то, что делают и делали другие — более того, феноменологическое вопрошание средневековой философии не представляется возможным без публикации ее источников, а также перевода текстов, который обеспечивает ее доступность. Но работа по новому открытию текстов, осуществленная первопроходцами [медиевистики], должна теперь послужить нам, подёнщикам, для разработки этой жилы. Эпоха переложений (*transmissions*) и переводов должна, конечно, продолжаться, но она не принесет никакой пользы, если ей самой не придет на смену период, когда есть те, кто старается также «видеть сами вещи» так, как всегда требуется от

¹¹ BRAGUE R., “L'anthropologie de l'humilité”, in: *Saint Bernard et la philosophie* (P., PUF, 1993), p. 152.

¹² MARTINEAU E., *Malevitch et la philosophie* (Lausanne: L'Âge d'homme, 1977), p. 13.

¹³ FALQUE E., *Saint Bonaventure et l'entrée de Dieu en théologie* (P.: Vrin, 2000), p. 22 [Études de philosophie médiévale].

феноменологии и по примеру Хайдеггера, говорившего о Гуссерле, что тот «имплантировал ему глаза» (*Gesamtausgabe*, Band 63, 5)¹⁴.

Тот, кто *практикует феноменологию* применительно к средневековым текстам, «увидит» в них, возможно, и то, что в них еще никогда не видели — не потому, что *этого* там не было, а потому что «я» феноменолога и / или медиевиста еще не находилось *там*, где находится как раз таки «сама вещь», то есть в «укрытии» (“retrait”) для того, что еще ждет своего проявления. *Profunda fluviorum scrutatus est, et abscondita produxit in lucem* — «он исследовал глубину потоков и вынес на свет сокровенное» (Иов 28:11). Задача, которую святой Бонаventura ставит для «богослова-исследователя (perscrutator)» в прологе к *Комментарию на Сентенции*, — «исследовать» глубину (*scrutare profunda*) и «вынести на свет» (*producere in lucem*) сокровенное или еще не раскрытое — очень точно соответствует той, которая принадлежит также к собственным задачам феноменологии, заново открывающей здесь свою исходную и гораздо более древнюю установку: с одной стороны, скорее «измерять глубину и достигать дна таким измерением» (*ergründen*), чем «обосновывать разумом и давать основание» (*begründen*), и, с другой стороны, скорее позволять увидеть «показывание сущего (*Aufweisung von Seiendem*), насколько оно кажет себя само по себе (*so wie es sich an ihm selbst zeigt*)», чем предполагать у его явления подоснову (*doublure*), которая никогда себя не показывает¹⁵. Спускаясь по течению или исследуя его дно, чтобы обнаружить там «скрытые сокровища» (*abscondita*), медиевист, *одновременно* практикующий феноменологию, будет практиковать также профессию «лозоходца» или «исследователя» (“perscrutator”), путешествуя по корпусу текстов своих средневековых предшественников так, как Мартин Хайдеггер, по словам его ученика и друга Ганса Георга Гадамера, путешествовал по текстам многочисленных философов: «его продвижение по истории философии очень напоминает, как идет *лозоходец*. Внезапно его лоза замирает: он нашел»¹⁶.

¹⁴ HEIDEGGER M., *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* (Sommersemester, 1923). Hrsg. K. BRÖCKER-OLTMANN (1988; 2. Auflage 1995), *Gesamtausgabe* [=GA], Band 63. — Примеч. ред.

¹⁵ Соответственно, SAINT BONAVENTURE, *Sent. Proem. I*, 1 (Quarrachi, vol. I, p. 1); и М. Хайдеггер, “Identité et différence, la constitution onto-théologique de la métaphysique” (1957), в: *Questions I* (P.: Gallimard, 1968), n. 1, p. 292: зондировать (*ergründen*) и обосновывать (*begründen*), равно как *Être et temps* (1927), *op. cit.*, § 7, p. 35 (trad. MARTINEAU). Применительно к этой теме мы опять отсылаем к нашей статье (в её французской версии): “Le proemium du Commentaire des Sentences ou l’acte phénoménologique de la perscrutatio chez saint Bonaventure”, *Archivum Franciscanum Historicum* (Roma: Grottaferrata [Année 97], 2004), p. 275-300.

¹⁶ GADAMER H.-G., “Heidegger et l’histoire de la philosophie”, в: M. HEIDEGGER, *Cahiers de l’Herne* (1983, P.: Biblio-Essais, 1989), p. 124.

§ 3. ЭТАПЫ ПУТИ

Один единственный вопрос и теперь и тогда задает ориентацию всего исследования в целом: «в чем Бог может заново дать увидеть Себя («Видевший Меня видел Отца», Ин 14:9) и *прикоснуться* к Себе сегодня («Слово жизни, которое осязали руки наши», 1 Ин 1:1)»? То, что тогда, у Отцов и средневековых авторов, относилось к порядку чувственно воспринимаемых свидетельств (присутствие Бога как «отношение», Его «проявление» в мире, Его «видимость» посредством другого, Его «вкус» в евхаристии и т. п.), в наши дни порой оказывается гораздо более далеким и призрачным. Вновь открыть *смысл воплощения вообще*, идет ли речь о человеке или о Боге, означает, таким образом, заново подвергнуть вопрошанию традицию и в таком случае избежать погружения в совершенно «абстрактный» модус мысли, от которого современная философия со своей стороны могла бы полностью отречься. Цель здесь не является изначально ни профессиональной, ни даже богословской. Она остается прежде всего *философской* в том, что «плотский модус человеческого» сегодня есть то, что мы должны заново обнаружить.

Итак, сокровища, которые могли бы вызвать у нас отклик, редки, но сам поиск драгоценен. И быть может — будем надеяться — порой мы также «нашли». Так обстоит дело с драгоценностями, вынесенными (в главах нашей книги *Dieu, la chair et l'autre*) на свет как примеры и свидетельства нашего поиска:

- гл. I: открытие «отношения» св. Августином там, где все еще (или как всегда) ожидали найти «сущность» (*De Trinitate* V – VII);
- гл. II: «теофания» как модус «феноменальности» у Иоанна Скотта (*Перифюсеон*);
- гл. III: «обращение (conversion)» как «редукция» у Мейстера Экхарта вплоть до замены «к ничто» на «к Ничто» (*Serm.* 2 и *Serm.* 71);
- гл. IV: определение Адама как «ковчега плоти» (“*arche de la chair*”), «обрабатывающего» и «открывающего» (“*œuvrant*” et “*ouvrant*”) мир воплощенного у Иринея (*Adversus Haereses* IV – V);
- гл. V: «плоть для смерти», которая также и в первую очередь есть «плоть для воскресения» у Тертуллиана (*De Carne Christi* VI, 6);
- гл. VI: обращение чувств (“*conversion des sens*”) как место интер-корпоральности (“*inter-corporéité*”) человека Богу у Бонавентуры (*Breviloquium* V, 6);

- гл. VII: общение святых как взаимодействие в сфере божественного у Оригена (*Беседы на Левит VII, 2*);
- гл. VIII: взаимное познание ангелов как первое отвержение (*interdit*) солипсизма у Фомы Аквинского (*Сумма теологии Ia q. 50*);
- гл. IX: единичность другого как образцовый модус всякой «этости» у Дунса Скота (*Ordinatio II, d. 3*)¹⁷.

Понятно, что феноменологическая практика применительно к средневековой философии, в нашем понимании, не ограничивается негативной критикой онто-теологической перспективы, которая, к тому же, и не встречается (или едва встречается) у средневековых авторов: известно, что Хайдеггер обнаружил ее лишь в одном толковании на Авиценну у Дунса Скота (а на самом деле — у Фомы Эрфуртского)¹⁸. Она должна, напротив, заниматься позитивным поиском у средневековых мыслителей тех ходов, понятий и установок, которые как сегодня, так и вчера говорят, как о чем-то своем, о способах бытия человека —

в его отношении к Богу (1-я часть книги: Августин, Иоанн Скотта, Экхарт),

к плоти (2-я часть: Ириней, Тертуллиан, Бонавентура)

и к Другому (3-я часть: Ориген, Фома Аквинский, Дунс Скот) —

то есть о трех магистральных темах современной философии, которые таким образом заново обнаруживаются в самом сердце средневековой философии.

Не стоит обманываться: *практиковать* феноменологию или *жить* как феноменолог, читая таким образом Отцов или средневековых авторов, не значит просто прилагать к ним некий метод, надевать на них смирительную рубашку, опираясь на новое течение мысли, или вдобавок принуждать их склоняться перед вопросами, которые им не принадлежат и которые они, к тому же, никогда себе не задавали. Для нашей собственной работы, по образцу романов Фолкнера для Клода Романо (*Le chant de la vie*), средневековые философские тексты «ни в коем случае не представляют собой повода для применения некоего общего метода, метода нейтрального и универсального, который мог бы иметь силу для любого текста, каков бы он ни был. Дело обстоит как раз наоборот. Эта книга никогда не была бы написана, если бы феноменологический характер этих [текстов]

¹⁷ Таковы, если говорить об ориентирах нашего пути, этапы, через которые проходит рассуждение в нашей книге *Dieu, la chair et l'autre: d'Irénée à Duns Scot*.

¹⁸ Ср. DE LIBERA A., *La philosophie médiévale* (P.: PUF, 1989), p. 72-73 [“Que sais-je?”, n°1044].

некоторым образом не «бросился бы нам в глаза», если бы он не навязал нашему взору силу своего закона и очевидности. В феноменологическом регистре это не мы (феноменолог) извне прилагаем некий метод к объекту, это скорее объект должен предписать нам *свой* метод, т. е. этимологически — *μέτα* и *ὁδός* по-гречески, что значит «путь, который ведет по ту сторону препятствия» — ту разновидность подхода, которая ему соответствует... Таким образом, предмет, который открывается в тексте, это в меньшей степени объект, чем субъект феноменологического метода... Подлинно феноменологическое прочтение должно прийти к тому, чтобы дать слово автору *как феноменологу*¹⁹.

Для нас недостаточно, стало быть, отыскивать «средневековые истоки... феноменологической мысли» — что, к тому же, уже было прекрасно сделано, в особенности в том, что касается интенциональности (A. de Muralt, D. Perler)²⁰. Мы попытаемся скорее *феноменологически мыслить* саму средневековую философию, *видеть* или скорее *читать видя* то, что сами Отцы или средневековые авторы «увидели» или «пожелали увидеть». На самом деле не столько в том, что они говорят (*quid*), сколько в том, как они это говорят (*quomodo*), заключается свойственная истинным мыслителям установка — прояснение «смысла», стоящее за изложением «фактов» или же «выспрашиваемое» (*Erfragtes*), скрытое позади «спрошенного» (*Gefragtes*) и «опрашиваемого» (*Befragtes*):

«Выражение “феноменология”, — подчеркивает Мартин Хайдеггер в знаменитом пассаже из § 7 *Бытия и времени*, — означает прежде всего *методическое понятие*. Оно характеризует не содержательное *что* предметов философского исследования, но *их как*»²¹.

Так, к примеру, обстоит дело с определением Бога, как «Того, Кто бежит, и Того, Кто видит», в *Перифюсеон* (I, 452В) Иоанна Скотта (и наша тема здесь — как раз в том, чтобы показать это). Возводить этимологию слова «Бог» к *θεός* (я бегу), а не только к *θεωρῶ* (я вижу), значит как раз таки демонстрировать, что божественное может быть высказано прежде

¹⁹ ROMANO Cl., *Le chant de la vie: Phénoménologie de Faulkner* (P.: Gallimard, 2005), p. 18-19 (курсив в тексте).

²⁰ Ср. DE MURALT A., *La métaphysique du phénomène: Les origines médiévales et l'élaboration de la pensée phénoménologique* (P.: Vrin Reprise, 1985); et D. Perler, R. Imbach (préface), C. Michon (préface), *Théories de l'intentionnalité au Moyen Âge* (P.: Vrin, 2004) (figures de Pierre de Jean Olivi, Thierry de Freiberg, Jean Duns Scot).

²¹ Что касается знаменитого различения «спрошенного» (*Gefragtes*), опрашиваемого» (*Befragtes*) и «выспрашиваемого» (*Erfragtes*), см. ХАЙДЕГГЕР М., *Бытие и время*, § 7 (с. 27) и § 2 (с. 5-8).

всего не в «том, что оно есть» (*quid*), но в «манере» или «способе», при помощи которого оно проявляет и обнаруживает себя для человека (*quomodo*): «быстро бежит слово Его» (Пс 147:4)²². Или — другой пример — утверждение Тертуллиана в *De resurrectione Carnis* (IX, 2-3), что «плоть — сестра Христа (*Christi sororem*)», потому что «Христос будет любить плоть (*diliget carnem*), столь близкую Ему (*tot modis sibi proximat*)», возможно лишь потому, что плоть предстает здесь как наиболее подходящая *модальность* воплощенного существа Христа, скорее та плоть, к которой Он привязывается как к тому, что Ему «ближе всего», чем просто Его телесная субстанция в смысле ее возможного овещения (*réification*)²³. Так же дело обстоит с Фомой Аквинским, на сей раз при трактовке понятия Другого (*l'altérité*), феноменологически расшифровываемой исходя из его ангелологии. Чтобы ответить на вопрос, «познает ли один ангел другого ангела» (*utrum unus angelus alium cognoscat*) в *Сумме теологии* (Ia, q. 56, a. 2), Аквинат оперирует различием между познанием одного ангела другим «согласно природному бытию» (*secundum esse naturale*) и познанием его «согласно его интенциональному бытию» (*secundum esse intentionale*), демонстрируя, разумеется, почти феноменологически, что лишь второе (интенциональность) соответствует ангелологии Другого (*l'alter-angélogologie*). Не «будучи» телом, но лишь принимая на себя тело, «чтобы являться», феноменальность ангела представляет его подлинный способ бытия как «бытие-для-другого» — посредством интенционального сознания в его отношении к другому ангелу и посредством кажущейся плоти в случае с человеком: «ангелы нуждаются в принятии тел не ради самих себя (*propter seipsos*), но ради нас (*propter nobis*)»²⁴.

Можно было бы умножать примеры до бесконечности, настолько богат средневековый корпус текстов и непредсказуемы его скрытые сокровища. Часто прут лозоходца замирает — «он нашел!» — у того, кто умет прочитывать и показывать другим *акты* или *модальности переживания* сознания там, где обычно ищут *вещи* или *ареалы* в царстве сущего. Возвращение «к самим вещам» в феноменологии, впрочем, никогда не имело в виду что-либо иное, кроме этого восхождения от сущих в мире (*Ding*) к актам, которые их конституируют, и на сей раз [это возвращение] ведет к тому, что вещи касаются нас как таковые (*Sache*):

²² JEAN SCOT ÉRIGÈNE, *De la division de la nature* (P.: PUF, 1995), Livre I (452B), t. I, p. 81-83.

²³ СР. ТЕРТУЛЛИАН, *О воскресении плоти*, в: *Избранные сочинения* (М.: Прогресс, 1994), с. 196.

²⁴ ФОМА АКВИНСКИЙ, *Сумма теологии* (М.: Издатель Савин С. А., 2006), Ч. I, соответственно Ia. q. 56, a. 2, ad. 3, стр. 681: интенциональность; и Ia q. 51, a. 2, ad. 1, с. 642: тело нужно, чтобы являться нам.

«...мы хотим вернуться “к самим вещам” (*auf die Sachen selbst zurückgehen*), — провозглашает Гуссерль, начиная с первой формулировки этого императива в начале *Логических исследований* (1901). — При помощи *совершенных созерцаний* мы хотим сделать для себя очевидным, что данное здесь в актуально осуществленной абстракции, есть поистине и действительно то, что *означают* значения слов, выражающих закон»²⁵.

Так феноменология «прежде всего, есть одновременно и *метод*, и *установка мысли*: установка мысли *специфически философская* и метод *специфически философский*» — опять же на взгляд Гуссерля, равно как и для нас, кому Гуссерль также «имплантировал» глаза²⁶. Не будучи ни мифом, ни модой, ни еще менее течением мысли или перспективой интерпретации, феноменология есть прежде всего *способ бытия*, вид *отношения* — к себе самому и к Богу, разумеется, но также к миру и его различным проявлениям, к другим людям и к текстам, которые порой передают самое сокровенное в них: «[и так же философствующий] *понимает* других, в связи с которыми, в критической дружбе или вражде он философствует. И философствуя, он одновременно пребывает *в связи* с самим собой, насколько он прежде понимал и практиковал философию, и он знает, что при этом *историческая традиция* в том виде, как он ее понял и использовал, всегда мотивировала его и отложилась в нем на духовном уровне»²⁷.

§ 4. ДЕРЕВО И ЕГО ПЛОДЫ

Итак, в средневековой философии гораздо менее, чем где-либо еще, можно сделать нечто нарочито новое, ибо не существует чистой новизны, не укорененной в предшествующей нам и насквозь пронизывающей нас глубине прошлого и не извлекаемой из нее. Прошлое нигде не имеет такого «авторитета» (“*autorité*”), как в средневековом корпусе текстов, так как

²⁵ HUSSERL E., *Logische Untersuchungen* (1901, Tübingen, 1968), Bd. 2, 1 Teil, S. 6. В качестве комментария к этому фундаментальному для зарождавшейся тогда феноменологии пассажи стоит прочесть: MARION J.-L., *Réduction et donation* (P.: PUF, 1989), § 1 p. 11-21: “deux interprétations et un élargissement” [см. ГУССЕРЛЬ Э., *Логические исследования. Исследования по феноменологии и теории познания*, пер. В. И. Молчанова (М.: Дом интеллектуальной книги, 2001), с. 17. Собрание соч. III (1). — Примеч. ред.].

²⁶ HUSSERL E., *L'idée de la phénoménologie* (1907, P.: PUF, 1970), 1^{ère} leçon, p. 45 [S. 23].

²⁷ HUSSERL E., *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (Haag, 1976), S. 512-513 (курсив наш. — Э. Ф.).

здесь более, чем где-либо, это прежде всего тот *auctoritas* (авторитет), на который ссылается автор (*auctor*) в «изречении», целиком принимаемом им, будь то в монологе или проповеди, а еще более — в “*respondeo*”. Стало быть, достойным эхом решения, принятого *вчера*, должна быть наша собственная решимость *сегодня*:

«“Нов” ли ответ, — справедливо подчеркивает Мартин Хайдеггер, на сей раз в § 5 *Бытия и времени*, — к делу не относится и остается побочным. Позитивное в нем должно заключаться в том, что он достаточно стар, чтобы учить понимать *развернутые* “древними” *возможности*»²⁸.

Итак, «дерево познается по плоду своему»: эти знаменитые слова — не только цитата из Евангелия от Луки (Лк 6:44). Это также лейтмотив всякого философского поиска и, в особенности, для *медиевиста*, который, не измеряя свои достижения лишь меркою собственных *априорных принципов* (например, могу ли я рассматривать богословскую тематику, будучи дипломированным философом? или есть ли у меня право мыслить по-современному, тогда как я изучаю корпус текстов, имеющий, разумеется и прежде всего, историческое значение?), должен, напротив, в первую очередь вслушиваться в них и распространять их на всю свою *апостериорную практику* в целом. Лишь потому, что в дальнейшем опыт «феноменологической практики применительно к средневековой философии» в достаточной степени оправдал себя, становится, наконец, возможно предварительно обнародовать несколько его правил или базовых предписаний — условие (если такие вообще есть) того, чтобы не замкнуться в рамках нового формализма.

Таким образом, наш подход, разумеется, если его правильно понять, принесет двойную пользу: средневековой философии — конечно же, благодаря тому, что в его рамках ее тексты будут прочтены так, как их еще никогда не читали, не для того чтобы увидеть в них что-то *другое*, но для того чтобы *по-другому* увидеть *те же самые вещи*; а феноменологии — в той степени, в какой она обнаружит в тех же самых текстах ходы, установки и позиции, способные открыть свой горизонт для *типов опыта*, которые она сама еще не описывала и о которых не подозревала:

«...как нетрудно догадаться, здесь не стоит вопрос, — справедливо подчеркивает Реми Браг, говоря о сближении “ничтожности” (*nihilitas*) у святого Бернара и “небытия” у Хайдеггера, — о том, чтобы рассматривать эти тезисы, как если бы они были тождественны. Каждый из них в действительности занимает определенное место в определенном контексте у каждого из мысли-

²⁸ ХАЙДЕГГЕР М., *Бытие и время*, § 5 (с. 19).

телей — место, которое я не могу даже бегло описывать здесь. Тем не менее, можно указать на *как бы схождение* по направлению к одному тезису, для полной формулировки которого потребуются *ждать* появления феноменологии, составлявшей предмет “тайной ностальгии истории философии” (Гуссерль). Что касается святого Бернара, не стоит вопрос и о том, чтобы претендовать на прыжок через века, о том, чтобы низводить его в ранг предшественника чего бы то ни было. Совсем наоборот, речь идет о том, чтобы увидеть, в чем он мог бы помочь нашему настоящему выйти за свои пределы... помочь феноменологии разродиться теми возможностями, которыми она все еще, вероятно, беременна²⁹.

Скажем это себе раз навсегда, дабы не впасть в грубый анахронизм. *Феноменологически практиковать средневековую философию* не значит требовать у средневековых авторов ответов на наши собственные вопросы — у них уже достаточно хлопот со своими, как и у нас — с нашими. Прежде всего, это значит лишь посмотреть, *как и в чем* они сами ответили на свои вопросы, чтобы также при их помощи научиться отвечать на наши. Такой и только такой ценой анахронизм в философии раскрывает в таком случае свое пророческое предназначение: не удовлетворяясь перечитыванием древнего в свете нового, но вопрошая само древнее, чтобы научить и нас извлекать прок из новизны. Если вчерашние понятия (Бог, плоть и Другой) не тождественны сегодняшним, все же мы научимся у вчерашнего дня тому, как решать наши сегодняшние вопросы — не столько налагая на них некую призму, сколько предлагая воспринимать их сквозь новый фильтр — фильтр нашей собственной жизни, которая неизбежно приравнивается к ним, чтобы извлечь из них также и для нас абсолютную новизну.

Феноменология как «пригодная для всего служанка» будет в этом смысле, на взгляд Макса Шелера, делать «всё», потому что именно она одна способна это сделать: не дать ответы на всё, но дать «глаза, чтобы видеть» тому, кто за отсутствием реального *habitus* и подлинного $\xi\zeta\iota\varsigma$ («со-

²⁹ BRAGUE R., *Saint Bernard et la philosophie, op. cit.*, p. 151-152 (курсив наш). Дополним этот убедительный пассаж справедливой мыслью из финала другой статьи того же автора, R. Bregue, “Un modèle médiéval de la subjectivité: la chair”, в *Ibn Rochd, Maïmonide, Saint Thomas d’Aquin. Colloque de Cordoue, 8-10 Mai 1992*, p. 62 : «я обратил внимание на несколько точек соприкосновения с рядом современных проблем, которые могли бы сделать это понятие уместным для наших сегодняшних забот. Делая это, я не стремлюсь завербовать историю философии на службу той или иной интеллектуальной моде. Я думаю, тем не менее, что *самые современные размышления не должны ограничиваться диалогом с античными или современными мыслителями*, и что средневековые авторы должны рассматриваться как *партнеры, вполне заслуживающие того, чтобы их выслушали*» (курсив наш).

стояния, расположения»)), остается все еще слепым к «самой вещи», которая тем не менее высказывается и живет в сердце текста. «Феноменологическая практика применительно к средневековой философии» возвышает, таким образом, в очень точном смысле и средневековый корпус, и саму феноменологию: первый (Средневековье) — тем, что порой находит в нем то, что там всегда содержалось, но еще никогда не было увидено; вторую (феноменологию) — тем, что она еще раз подтверждает свою эффективность, не столько для того, чтобы позволить себя присвоить, сколько для того чтобы и самой усовершенствоваться в том «дескриптивном упражнении», в котором она находит свою подлинную плодovitость:

«...дескриптивный метод, — уточняет опять же Макс Шелер, — состоит в том, чтобы возвести какую угодно метафизическую и религиозную систему к *изначальным содержаниям опыта*, то есть, так сказать, *ре-интуировать ее изначальный смысл, реконструируя его*, и в силу самого этого факта сделать его *снова живым во всей его интуитивной силе*»³⁰.

Взять опыт в его истоках (Chercher l'expérience à sa source): лейтмотив, закрепленный Анри Бергсоном за его виталистской философией и ставший предметом для многочисленных комментариев Мориса Мерло-Понти в рамках его феноменологии, послужит таким образом основанием и путеводной нитью для этого нового начинания — «феноменологической практики применительно к средневековой философии»³¹.

§ 5. ЗАПЕЧАТАННЫЙ ИСТОЧНИК

«Сегодня мы читаем в книге опыта (*hodie legimus in libro experientiae*)... Это запечатанный источник (*fons signatus*), куда чужой не имеет доступа; но только тот, кто из него пьет, будет еще жаждать»³².

³⁰ SCHELER M., *Ibid.* (GW, t. V, p. 13), цитируется и переводится в: GREISCH J., *Le buisson ardent et les lumières de la raison, op. cit.*, t. II, p. 367 (курсив наш).

³¹ БЕРГСОН А., *Материя и память, Собрание сочинений в 4 т.*, т. I (М.: «Московский клуб», 1992), с. 276: «Но следовало бы сделать последнюю попытку. Нужно было бы *взять опыт в его истоках* или, скорее, выше того решающего поворота, где, отклоняясь в направлении нашей пользы, он становится чисто *человеческим опытом*». Цитируется и комментируется в: MERLEAU-PONTY M., *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson* (1968, P.: Vrin, 2002, nouvelle édition), p. 111-117: «Commentaire de texte: chercher l'expérience à la source».

³² BERNARD DE CLAIRVAUX, *Sermons sur le Cantique* (P.: Cerf, 1996), t. I [SC 414], Sermon 3, 1, p. 101. Мы отсылаем в связи с этим читателя к нашей статье «Expérience

Так, в нескольких словах в начале своей *Беседы III на Песнь Песен* Бернар Клервосский формулирует программу, которая послужит здесь введением в некоторые еще не изложенные нами принципы феноменологической практики применительно к средневековой философии: «разумеется, возвращение к источнику (для нас это Отцы и средневековые авторы), но также и прежде всего обнаружение и высвобождение его потока посредством «восхождения к опыту», который только и дает к нему доступ. Иначе говоря, ни посредничество текста (герменевтика), ни разъединенность дисциплин (гипотеза обособленной теологии), ни исследование религии (скорее философия религии, чем религиозная философия) не могут и не должны удалить нас от того «модуса переживания бытия» (*mode d'être vécu*)³³, носителями которого они являются.

Мартин Хайдеггер, начиная с 1919 г., уже ухватывал смысл того, о чем здесь идет речь, как раз занимаясь средневековой философией — целиком копируя «на рукописный манер и в минускулах» для своего курса *Философские основания средневековой мистики (Gesamtausgabe, Band 60)*, несколько строк Бернара Клервосского о «запечатанном источнике» опыта³⁴. В 1927 г. их отголосок появится также в *Бытии и времени* (§ 6), где, все еще прибегая к метафоре потока, философ определяет задачу «деструкции истории онтологии» как потребность в «расшатывании окостеневшей традиции и отслоении наращенных ею сокрытий»³⁵. И уже начиная со своей габилитационной работы — *Учение Дунса Скота о категориях и значении* (1915) — он указывал и упорно твердил, что в средневековой мысли, более чем в какой-либо другой, «сильнее всего содержатся скрытые моменты феноменологического рассмотрения»: «я считаю, — добавляет будущий профессор, — особенно засушной философскую, а точнее фено-

et empathie chez Bernard de Clairvaux”, в *Revue des sciences philosophiques et théologiques* (Oct.–Déc. 2005), p. 655-696. Это исследование «книги опыта», хотя там не упоминается «запечатанный источник», о котором идет речь здесь. Мы обязаны Ж. Грейшу тем, что он указал нам на этот дополнительный момент. Ср. GREISCH J., *Le Buisson ardent et les lumières de la raison, op. cit.*, t. III (2004), p. 531-533.

³³ Речь идет о феноменологической редукции. См. ГУССЕРЛЬ Э., *Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии*, пер. с нем. А. В. МИХАЙЛОВА (М.: Дом интеллектуал. книги; CEU Press, 1999) II, 2, § 45. — Примеч. ред.

³⁴ HEIDEGGER M., *Gesamtausgabe*, Band 60. Письмо профессора фон Херманна, датированное 27 мая 1990, цитируемое в: BRAGUE R., *Saint Bernard et la philosophie, op. cit.*, p. 186: «в бумагах, оставшихся после смерти Хайдеггера, имеется лишь один листок, имеющий отношение к Бернару Клервосскому. Он озаглавлен: ‘O *Sermones Bernardi in canticum canticorum* (Беседах Бернара на Песнь Песен)’. Он содержит рукописную копию третьей Беседы, написанную рукой Хайдеггера минускульным письмом».

³⁵ ХАЙДЕГГЕР М., *Бытие и время*, § 6, с. 22.

менологическую проработку мистической, морально-теологической и аскетической литературы средневековой схоластики. Только такими путями мы впервые продвинемся навстречу живой жизни (*zum lebendigen Leben*) средневековой схоластики, в каком-то качестве она решающим образом давала основание, жизненность и прочность целой эпохе культуры»³⁶. Более того, все ученики Гуссерля, как известно, поставившие под вопрос его поворот к идеализму, сами также обратились к средневековой философии, как если бы средневековый корпус лучше всего мог раскрыть этот *тип опыта* ради обновления нашей собственной мысли: так обстоит дело с Максом Шелером и его отсылкой к святому Франциску как типу «космической любви» в *Природе и форме симпатии* (1923), с Эдит Штайн и ее сравнением «феноменологии Гуссерля и философии святого Фомы Аквинского» в *Jarbuch Festschrift* в честь 70-летия Гуссерля (1929), и с Ханной Арендт в *Понятии любви у святого Августина* (1929)³⁷.

Что же за *кадрós* (благоприятный момент), столь внезапно наставший в двадцатые годы, наложил на средневековую философию и феноменологию печать *изначальной* близости, родственных уз, постепенно забытых одними (Хайдеггер, Шелер и Арендт) из-за неприятия так называемой «системы католицизма» или укрепленных другими (Э. Штайн) по причине обращения в христианство, вызвавшего в то же время некоторое возвращение к традиции? Франц Brentano — доминиканец, специалист по Фоме Аквинскому, учитель Гуссерля, и в некотором роде также «отец» интенциональности — не скрепил ли он, как общий источник, решающим образом союз феноменологии и средневековой философии, так что первые ученики лишь следуют первой любви забытого учителя?³⁸ Не прослеживая здесь этого генезиса, необходимо, по крайней мере, признать его как исторический факт и проблему для самой мысли: связь феноменологии со средневековой философией, как, вероятно, и с логикой, и с зарождающейся психологией, составляет одновременно и ее капитал, и ее источник. Возвращаться к ней [этой связи] не значит предавать ту или другую, феноменологию или средневековую философию. Наоборот, это значит высвобож-

³⁶ HEIDEGGER M., *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus* (1915), *Gesamtausgabe*, Band 1, S. 202, 205-206.

³⁷ Соответственно SCHELER M., *Nature et forme de la sympathie* (1923, P.: Payot, 2003), p. 169-199: “l’identification cosmique telle qu’elle a été réalisée par les génies affectifs de l’histoire” (St François, p. 186-192); STEIN E., “La phénoménologie de Husserl et la philosophie de Thomas d’Aquin” (1929), в *Phénoménologie et philosophie chrétienne* (P.: Cerf, 1987), p. 31-55; ARENDT H., *Le concept d’amour chez saint Augustin* (1929, P.: Rivages poche, 1999).

³⁸ То есть Хайдеггер, Шелер и Арендт (ученики Гуссерля) наследуют симпатию Brentano к средневековой философии. — Примеч. ред.

дать то, что еще ожидает своей реализации в запечатанном источнике — новую, предназначенную для сегодняшнего дня, расшифровку «книги опыта» (*liber experientiae*), — книги, которая способна преобразовать *status quaestionis* (состояние вопроса) в целом³⁹ — прежде всего, в герменевтике, затем в теологии и, наконец, в философии религии.

ФЕНОМЕНОЛОГИЯ И ГЕРМЕНЕВТИКА

а) Несомненно, следует для начала признать, что термин «феноменология» не допускает для себя одного и того же значения в философии и в богословии (или в философии религии вообще). Во втором случае богословы и философы религии делают из феноменологии простой дескриптивный подход к реальному, независимо от всякого метода, как если бы было достаточно раскрыть данность в ее чистой объективности, чтобы выявить истину. Так обстоит дело, если говорить о первопроходцах, с анализом, предложенным Рудольфом Отто в его работе *Священное* (1918), с исследованием Мирчи Элиаде *Священное и мирское* (1956), и с *Феноменологией истины* богослова Ганса Урса фон Бальтазара (1952). Эдмунд Гуссерль, напротив и как раз в тот момент, когда рождалось такое прочтение философии религии, дал в *Идеях I* (1913) противоположное определение феноменологии как «чисто дескриптивной дисциплины, которая исследует поле трансцендентально чистого сознания, следуя исключительно интуиции». Скорее чем описывать объективное (философия религии), феноменология как таковая, стало быть, отворачивается от него в методе так называемой редукции и возвращается к *переживанию сознания*, к «дающему из самого источника созерцанию как правовому источнику познания»⁴⁰.

Различение двух дисциплин — философии религии, описывающей объективность, и феноменологии, применяющей редукцию — не было бы так уж важно, если бы мы изучали здесь некий корпус, не зависящий от богословия и, следовательно, в каком-то отношении безразличный к его феноменологическому применению. Но именно в случае со средневековой философией, слишком привязанной к Богу, чтобы практиковать по отношению к Нему хоть малейшую редукцию, это не так. Независимо от того, как обстоит дело с «системой католицизма», мы, стало быть, сможем вновь обрести «все то, что католическое Средневековье несет в себе как *ценности*» (если вспомнить знаменитые слова Мартина Хайдеггера в *Письме к*

³⁹ Поскольку мы мыслим, исходя из опыта. — Примеч. ред.

⁴⁰ ГУССЕРЛЬ Э., *Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии I* (1913, М.: Дом интеллектуальной книги, 1999), соответственно § 59, с. 130 («трансцендентность эйдетического») и § 24, с. 60 («принцип всех принципов»), пер. А. В. МИХАЙЛОВА.

Кребсу) исключительно в той степени, в какой поймем, как *придать* этому *ценность*⁴¹. «Живая жизнь Средневековья», как хорошо известно, раскрывается, конечно же, в сердцевине структуры (схоластика), имеющей значение для всей истории философии, начиная со средневековой эры. Но «система знания», если использовать выражение Канта (школьное понятие философии), на наш взгляд, нисколько не противопоставляя себя «существенным целям человеческого разума» (мировое понятие философии), напротив, к ним отсылает. Не существует двух понятий философии, одно из которых следовало бы отвергнуть как чистую «архитектонику», а другое — утвердить в его «телеологической» функции. Понятие средневековой философии есть прежде всего «регулятивное» понятие. Упоминаемые в этой книге Отцы (Ириней, Тертуллиан, Ориген, Августин) принадлежат к средневековым авторам (Скотт Эриугена, Бонавентура, Фома Аквинский, Дунс Скот, Мейстер Экхарт) в том смысле, что «период», к которому они относятся, определяется не столько чисто исторически, сколько в свете определенной манеры подходить к тексту и его интерпретации, как типа отношения к Другому (*respondeo*) или к Богу (*confessio*)⁴².

Философски мыслить вместе со средневековыми авторами, включая схоластов (например, Фому Аквинского или Дунса Скота), значит, таким образом, обрести способность расшифровать в сердце самой систематики то, что в ней есть «мистического» или «опытного» (“*expérientiel*”). Средневековье в своих комментариях, диспутациях, «Суммах», безусловно, реализует новый способ изложения. Но *духовная цель* этих текстов, написанных и продиктованных Отцами, монахами или клириками, навсегда остается их движущей силой. Чтение есть в этом смысле «модус переживания» или «модус духовной жизни» в Средние века — и в этом средневековая философия также способна обновить ориентиры современной герменевтики. *Искусство читать мир* в средневековую эпоху на самом деле заставляет пересмотреть отношение феноменологии к герменевтике. Все дело здесь в «прививке». Верно, что *конфликт интерпретаций*, благодаря которому осуществляется «прививка герменевтики к феноменологии»

⁴¹ ХАЙДЕГГЕР М., *Письмо к Кребсу* (9 января 1919), цитируемое и переведенное в: ОТТ Н., *Martin Heidegger. Éléments pour une biographie* (1988, Payot, 1990), р. 112-113: «определенный подход к теории познания, распространяемый на теорию исторического познания, сделал для меня проблематичной и неприемлемой систему католицизма, но не христианство и метафизику, если, однако, эту последнюю взять в новом значении... Я полагаю, что слишком ощутил — быть может, больше, чем его официальные интерпретаторы — то, что Средневековье несет в себе как *ценности* и от подлинной разработки чего мы еще слишком далеки».

⁴² СР. КАНТ И., «Архитектоника чистого разума», в: *Критика чистого разума*, в: *Собрание сочинений в восьми томах*, т. 3 (М.: Чоро, 1994), с. 610: «школьное понятие» и «мировое понятие» философии.

(“greffe de l’herméneutique sur la phénoménologie”), согласно знаменитому выражению Поля Рикёра, делает возможным разнообразие смыслов текста. Но эта борьба на уровне текста, на наш взгляд, сперва находит свой источник в конфликте переживаний, и для Средних веков это справедливее, чем для какой-либо другой эпохи. Ибо на протяжении этого периода, по правде говоря, мало исследовавшегося Полем Рикёром, за исключением святого Августина, текст есть не только медиация, но, на наш взгляд, также и демонстрация, т. е. вынесение на свет некоего смысла, разумеется, но также и прежде всего — некоего «я» в целостности его жизни, которая делает его с трудом прочитываемым независимо от его автора и его читателя, как его референта⁴³.

Средневековая культура есть «культура чтения», подчеркивает Жан Декорт, с той разницей, что «люди читают не книги (которых было вообще немного, не говоря уже о том, что сами люди часто были неграмотны), но саму реальность»⁴⁴. Другими словами, герменевтика, если она существует, отсылает не к тексту, но к миру, не к знакам, но к жизни: «книги (*libri*) — это сердца людей (*corda hominum*), — как замечательно формулирует Гуго Сен-Викторский, — книга жизни (*liber vitae*) — это божественная Премудрость (*sapientia Dei*)»⁴⁵. Знаки, в самом деле, имеют мало значения, если нам запретят, насколько это от нас зависит, сводить мистику к чистой логике в средневековой философии. В счет идут, прежде всего, одни лишь «символы», понятие здесь описательно как *aisthesis* или «правильное использование чувственного» (*recte utamur sensibilibus*)⁴⁶. Язык, разумеется, несет в себе свойственное ему значение, и вся заслуга герменевтики, как и аналитической философии, — в том, что они это продемонстрировали се-

⁴³ Что касается трактовки Рикёром святого Августина, мы отсылаем читателя к умной и удачной книге I. Bochot, *Augustin dans la pensée de Paul Ricœur* (P.: Éditions de la faculté jésuite de Paris, 2004), а также к нашей рецензии в *Transversalités. Revue de l’Institut catholique de Paris* (n°92, Oct.–Déc. 2004). Что касается тройного *epoché* в акте чтения (автора, читателя и референта), см. RICŒUR P., “La fonction herméneutique de la distanciation” (1975), в: *Du texte à l’action. Essais d’herméneutique II* (P.: Seuil, 1986), p. 101-117.

⁴⁴ DECORTE J., “L’art de lire au Moyen Âge”, in: *Le vaste monde à livre ouvert. Manuscrits médiévaux en dialogue avec l’art contemporain* (Lannoo, 2004), p. 95-106 (cit. p. 95).

⁴⁵ HUGUES DE SAINT VICTOR, *La parole de Dieu (De Verbo Dei)*, in: *Six opuscules spirituelles* (P.: Cerf, 1969), V, 1, p. 77 (SC 155).

⁴⁶ Ср. БОНАВЕНТУРА, *Путеводитель души к Богу I*, 7 (М.: ГЛК, 1993), с. 57: «[Слово] обучает нас знанию в соответствии с тремя видами теологии, то есть символической, собственной и мистической: чтобы благодаря символической теологии мы правильно пользовались чувственно воспринимаемыми вещами (*recte utamur sensibilibus*)», пер. В. Л. ЗАДВОРНОГО.

годня в различных модусах средневековой интерпретации. Но как совокупность знаков (логика) или вектор смысла (герменевтика) акт высказывания ничуть не менее обнаруживает переживание, которое от края до края переливается вплоть до «чистого и, так сказать, еще безмолвного опыта, который еще только предстоит привести к чистому выражению его собственного смысла» (феноменология)⁴⁷. Другими словами, и снова восходя от феноменологии к средневековой философии, опыт мира и в том, и в другом случае главенствует над чтением текста, а опыт своего «Я» — над сочетанием знаков. Доказательством тому — утверждаемая Бонавентурой вслед за Гуго Сен-Викторским первичность «книги мира» (*liber mundi*) по отношению к «книге Писания» (*liber Scripturae*), новый порядок первенства между которыми объясняется только грехом:

«...несомненно, что в состоянии невинности у человека было знание сотворенных вещей, и что представления о них побуждали его прославлять Бога, почитать Его и любить... Но с тех пор, как человек пал и утратил знание, не было никого, чтобы привести его обратно к Богу. Эта книга, то есть мир (*scilicet mundus*), была словно мертвой и стертой. Вот почему была необходима другая книга (*alius liber*), посредством которой человек был просвещен, чтобы толковать метафоры вещей. Эта книга — Писание (*liber Scripturae*)»⁴⁸.

Если оставить в стороне все недомолвки, — ведь такие параллели часто столь же страдают от опасности анахронизма, сколь являются носителями актуального для нас сегодня смысла, — у Бонавентуры первичность «книги мира» (*liber mundi*) делает из человека «бытие в мире» (“être au monde”) прежде, чем он есть «бытие в тексте» (*liber Scripturae*); и у Гуго Сен-Викторского «книга жизни» (*liber vitae*) делает из него «бытие для себя» (“être à soi”) или для «своего собственного сердца» прежде, чем он есть существо, обладающее языком (ζῆλον λογικόν). Такова «живая жизнь Средневековья» (*lebendigen Leben*), столь взыскуемая ранним Хайдеггером и все же оставленная им впоследствии. И таково также то, что оправдывает для нас сегодня, но в иной перспективе, чем у Поля Рикёра, выбор скорее *короткого*, чем *долгого пути*, т. е. пути «онтологии постижения как спосо-

⁴⁷ HUSSERL E., *Méditations cartésiennes* (1929, P.: Vrin, 1980), § 16, p. 33. См. Эдмунд ГУССЕРЛЬ, *Картезианские медитации*, пер. с нем. В. И. Молчанова (М.: Академический проект, 2010), с. 56.

⁴⁸ BONAVENTURE, *Les six jours de la création (Hexaemeron)* XIII, 12 (P.: Desclée, Cerf, 1991), p. 307-308. Мы отсылаем в этой связи к нашему комментарию, *Saint Bonaventure et l'entrée de Dieu en théologie, op. cit.* (Vrin), § 12: «использование метафоры» (и в особенности p. 178-180).

ба бытия *Dasein*», скорее чем «степеней, которые идут от семантики к рефлексии»⁴⁹. Безусловно, за это придется дорого заплатить и, на первый взгляд, пренебречь каким бы то ни было посредничеством (*médiations*) — тем не менее, столь распространенным и необходимым в Средние века. Но это значит забывать, что к миру всегда приходят через себя, пусть даже внутри и посредством *общности переживаний*, из которой рождается *конфликт интерпретаций*, и никогда наоборот. «Прививка» герменевтики, как и аналитической философии, примется, таким образом, лишь на «живом теле» феноменологии, — не потому, что последняя возьмет верх над первыми, но лишь в том смысле, что невыразимое в телесности человека (дескриптивная феноменология) всегда главенствует как над вербальной интерпретацией его смысла (герменевтика), так и над грамматической формулировкой высказываний о нем (логика).

ФИЛОСОФИЯ И ТЕОЛОГИЯ

б) Проблема отношения между философией и богословием не является независимой от «феноменологической практики в отношении средневековой философии» и «запечатанного источника книги опыта». Методологический атеизм, как мы подчеркнули, по праву принадлежит к феноменологическому методу, и нет ничего более неуместного, чем всячески пытаться сделать христианами тех, кто обдуманно и порой оправданно отказывается от этого. Как раз в тот момент, когда Мартин Хайдеггер отправляется на поиск этой «фактической жизни» (*Феноменологические толкования Аристотеля*, Rapport Natorp, 1922), которую за несколько лет до этого он, однако, думал найти в «живой жизни Средневековья» (*Учение Дунса Скота о категориях и значении*, 1915), он решительно порывает со всякой формой трансцендентности, которая ошибочно освятила бы фактичность как произведение человечества, произошедшего от Бога: «если философия сущностно атеистична (*grundzätlich atheistisch*) и понимает это, тогда она решительно выбрала и удержала для себя в качестве объекта фактическую жизнь (*das faktische Leben*) ввиду ее фактичности»⁵⁰.

⁴⁹ Таким образом, мы здесь делаем выбор, противоположный рикёровскому, не потому что посредничество не имеет значения, это совсем не так, но только в том отношении, что, слишком сосредоточиваясь на модальностях текста и акте его восприятия читателем, забывают при этом о непосредственном переживании, о котором в нем идет речь и к которому он прежде всего отсылает. Ср. РИКЁР П., *Конфликт интерпретаций* (М.: Канон-Пресс-Ц; Кучково поле, 2002), с. 36-37: «длинный путь, который я предлагаю» (предполагающий посредничество текста) в противопоставлении «короткому пути *Dasein*» (тому, который мы пытаемся здесь заново открыть в средневековой философии).

⁵⁰ HEIDEGGER M., *Interprétations phénoménologiques d'Aristote*, Rapport Natorp (1922, Mauvezin: TER, 1992), p. 27.

Можно ли тогда сказать, что никакой феноменологический подход к средневековой философии невозможен, так как в своей трансцендентности и зависимости от Бога она определенно выходит за рамки имманентного и обособленного способа бытия *Dasein*, присущего современному человеку? Этот вопрос, безусловно, стоит поставить, но невозможно рассмотреть в нескольких строках этого введения. Достаточно будет подчеркнуть здесь, что сама идея бремени существования, составляющего заботу человеческого бытия, вырастает у Хайдеггера прежде всего из его интерпретации святого Августина — *oneri mihi sum* («я в тягость себе», *Исповедь* X, 28) — указывая тем самым на то, что в философии сама история никогда не берется в скобки. Писание (святой Павел), отцы Церкви и средневековые мыслители (Августин и Дунс Скот), да и современные авторы (Лютер), служат источником хайдеггерианской фактичности, пусть даже при этом их интерпретация неизбежно подвергнется сокращению ввиду того, что она выносится за рамки какой бы то ни было формы трансцендентности⁵¹.

Остается тогда поставить вопрос об отношениях между философией и богословием — не только ради сегодняшнего дня, но и для того, чтобы высвободить в прошлом, — вместе со средневековыми авторами, — остающийся скрытым в нем источник. Однако весь парадокс в данном случае состоит в том, что чем больше богословствуешь, тем лучше философствуешь, даже если сегодня и невозможно более поддерживать тезис о «христианской философии» как таковой⁵². Взаимообусловленность отношений философии и богословия в средневековом корпусе на самом деле преобладает над их предполагаемым принципиальным противостоянием. Думать, будто богословы XIII века сперва обосновались на почве философии, чтобы затем обратиться к богословию, значит «читать историю в обратном направлении», как подчеркивает Этьен Жильсон в своей смелой статье *Историко-критические исследования и будущее схоластики* (1951): «они

⁵¹ Это убедительно обосновано в: SOMMER C., *Heidegger, Aristote, Luther: les sources aristotéliennes et néotestamentaires d'Être et temps* (P.: PUF, 2005) [Epiméthée].

⁵² Мы не ввязываемся здесь в спор, оживленно ведшийся и исчерпанный в течение нескольких десятилетий. Подчеркнем лишь, что мы не смогли бы согласиться с Этьеном Жильсоном в том, чтобы считать христианские убеждения условием *sine qua non* для изучения средневековой философии. Надо, тем не менее, как и прежде, признать, что сами средневековые авторы мыслили себя *исключительно* в свете веры, что воспрещает нам делать какой-либо (философский или богословский) выбор, неизбежно отсекающий ту или иную часть их корпуса. См. на этот счет справедливые замечания в: IMBACH R., “La philosophie médiévale et l’histoire”, *La philosophie médiévale: historiographie d’hier et de demain. Actes du colloque du samedi 23 Octobre 2004 (Collège international de philosophie)*, eds. Ch. TROTTMANN et A. VASILU (в печати).

не исходили из философских наук своего времени, чтобы адаптировать богословие, они исходили из веры, чтобы воспринять, преобразовав их в ее свете, философские науки своего времени»⁵³. Эта формула, имеющая здесь огромную важность, нуждается в комментарии. В самом деле, было бы ошибкой и сегодня искать чистую философию там, где речь идет прежде всего о богословии. Фома Аквинский с самого начала *Суммы теологии* свидетельствует об этом (Ia, q. 1, a. 5): религиозное учение использует философские науки «как более низкие и вспомогательные» (*tantum inferioribus et ancillis*) не в виде крепостных или рабов, как в этом пожелает убедить позднейшая диалектическая критика, но как «своих служанок (*ancillas suas*)», которых Премудрость [послала] «провозгласить с возвышенностей городских (*vocare ad arcem*)» (Притч. 9:3)⁵⁴. Другими словами, в Средние века это *честь* для служанки — быть возвышенной до службы и работы в доме хозяина. Так и для философии, сперва имеющей дело со своими собственными благами (космос и человек), получить от богословия подобное приглашение *поселиться* также у него (в сердце θεός или божественного) значит получить «хорошее место».

Тем не менее, не стоит заблуждаться. Молить о *богословском почете* для философии совсем не значит разрушать философию как таковую: «ни Дунс Скот, ни Фома Аквинский не основывали свое богословие ни на какой философии, даже на аристотелевской, — уточняет тот же Этьен Жильсон, — они как богословы использовали философию в свете веры, и преобразованной оттуда вышла философия»⁵⁵. Это означает здесь не то, что в Средние века не существовало философии или что всякая философия неизбежно присваивалась богословием, но лишь то, что свет веры (*lumen fidei*) при любых обстоятельствах оставался, по крайней мере, для самих средневековых авторов, источником и корнем *их собственной* мысли. Можно и даже должно изучать их безотносительно к личным религиозным убеждениям — потому что ничто к этому не обязывает и потому что обратная установка могла бы исказить их мысль или объективность. Но нельзя и даже не должно представлять дело так, как *будто бы* сами средневековые авторы не мыслили, не читали и не писали всегда и *исключительно* в свете веры и при его посредстве. Другими словами, неважно, придерживается ли медиевист методологического атеизма, необходимого, во всяком случае, в

⁵³ GILSON E. (под латинским именем Stephanus), “Les recherches historico-critiques et l’avenir de la scolastique”, *Scholastica ratione historico-ristauranda* (Rome, 1951), p. 133-142 (cit. p. 139).

⁵⁴ ФОМА АКВИНСКИЙ, *Сумма теологии*, Ч. I, Ia, q. 1, a. 5 («Обладает ли священное учение более высоким достоинством, чем другие науки»), ad. 2, c. 9: «философия как ‘служанка’»; и *sed contra*, стр. 8 [ссылка на книгу Притч].

⁵⁵ GILSON E., “Les recherches historico-critiques...”, *op. cit.*, p. 139.

феноменологии, но имеет значение лишь немыслимость атеизма для самих средневековых авторов, и отсюда, однако, может, вероятно, родиться новая форма гуманизма или философии для сегодняшнего дня:

«...опыт позволяет видеть, — снова подтверждает знаменитый экзегет средневековой философии (Э. Жильсон), — что, чем сильнее исторические исследования соединяются с богословскими обобщениями, тем более оригинальными кажутся *философские* учения Средневековья»⁵⁶.

Заключительное «Аминь» Этьена Жильсона в этом же тексте, столь удивительное в тогдашнем внутрифранцузском контексте, да и в сегодняшнем тоже, не есть выступление *за* богословие как главенствующую дисциплину, но призыв вернуться к богословию как исходному месту, из которого высказывает или выражает себя «живое» самой средневековой жизни:

«...чтобы вернуть схоластику ей самой, — заявляет Этьен Жильсон в ожидании верных учеников на этом пути, — прислушаемся к совету истории: *возвращение к богословию*... Упражнять интеллект в трансцендентном свете добродетели веры — не то же самое, что претендовать на выведение из догматов веры философски обоснованных заключений... Истинные *схоластические философы* всегда будут богословами»⁵⁷.

ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ И РЕЛИГИОЗНАЯ ФИЛОСОФИЯ

с) Спросим тогда: какое место приписать мистическому порыву, когда он переводит себя в самую абстрактную рациональность, и какую роль отвести концептуальному переходу в логические формы, когда он коренится в сокрытом и переживаемом модусе бытия собой? Другими словами, если ясно, что при изучении Средневековья не требуются какие бы то ни было религиозные убеждения, то в случае, когда ты все же разделяешь их с самими средневековыми авторами, в чем они могут прояснить подход, который мы пытаемся здесь в общих чертах описать? Если распечатывание источника сводится к тому, чтобы убрать камень, преграждающий ему

⁵⁶ *Ibid.*, p. 137.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 142. Добавим, что это самосознание философа, необходимо связанного с богословием и оплодотворяемого им, каковы бы ни были его религиозные убеждения, будет все более и более усиливаться на дальнейших этапах его пути. Так, он признает в 1974, за несколько лет до своей смерти (1978) и ровно через пятьдесят лет после написания *Философии святого Бонавентуры* (1924), что «эта попытка определить Бонавентуру как философа существенно исказила его облик (n'en déformait pas moins gravement sa figure)» (в *S. Bonaventura, 1274–1974* [Rome: Grottafferata, 1974], Avant-propos, p. 2).

путь, то запретить верующему читать средневековых авторов в перспективе своей собственной веры можно не более, чем отказать неверующему в свободном праве изучать их независимо от подобных убеждений, даже если от него всегда будет требоваться признание того, что сами эти авторы никогда не проживали свой личный опыт независимо от веры.

Помимо своего знаменитого эссе *Проблема Бога в философии религии* (1957), Анри Дюмери был также переводчиком и комментатором *Itinerarium* Бонавентуры (*Путеводитель ума к Богу*). Этот факт имеет немалое значение, и часто его недостаточно подчеркивают, тем более, что он, вероятно, оплодотворяет его мысль в целом и, быть может, открывает возможность нового подхода к средневековой философии. Независимо от умолчания, которое, иногда с полным правом, демонстрирует философ по отношению к различению «философии религии» и «религиозной философии», остается не менее верным, утверждает Дюмери, что «нельзя не признать то благо, которое заключается в задействовании личного религиозного опыта; не будучи абсолютно необходимым, он часто *очень помогает* в критике религиозных предметов»⁵⁸. Другими словами, и в эпоху (1957), когда современность, возможно, была менее открытой для религиозности, чем сегодня, керигматическое исповедание более не является препятствием для экзегезы патристических или средневековых текстов, но, напротив, есть для них наиболее пригодное вспомогательное средство. Так что будем изучать средневековую философию как с точки зрения «философии религии», так и с точки зрения «религиозной философии» — в первом случае объективно описывая феномен как таковой, а во втором — напротив, предлагая «иной философский подход к религиозному опыту, при котором параметр личной веры эксплицитно принимается во внимание» (в этом смысле, применительно к более поздней эпохе, достаточно вспомнить, к примеру, о Паскале или о Кьеркегоре)⁵⁹. Первая установка (философия религии), конечно же, ни в чем не уступает второй (религиозная философия) — и наоборот. Остается верным, тем не менее, что «распечатать источник» и войти в «живую жизнь Средневековья» для каждого означает прежде всего выбрать и принять установку, которая является его собственной, без лицемерия и жульничества навязанного догматизма, который неизбежно убил бы мысль о ней. В каком-то смысле не так уж важно, где пребывает «здесь» (*Da*) у «здесь-бытия» человека в феноменологии (*Da-sein*), если только он делает из своего места или «топоса» наиболее при-

⁵⁸ DUMÉRY H., *Critique et religion. Problèmes des méthode en philosophie de la religion* (P.: SEDES, 1957), p. 18 (курсив наш).

⁵⁹ О смысле этого различения между «философией религии» и «религиозной философией» см. в: GREISCH J., *Le buisson ardent et les lumières de la raison* (P.: Cerf, 2002), t. I, p. 34.

годный способ, посредством которого корпус текстов или заключенный в нем внутренние переживания дают ему пищу для размышлений.

Мистика в этом смысле не противопоставляет себя рациональности, но питает ее и подпитывается ею в возвратно-поступательном движении между интуицией и понятием, которое только и дает к ней ключ: я называю «мистическим богословием» (*theologiam mysticam*), подчеркивает Бонавентура, то, благодаря которому «мы восхищены в превышающий разум экстаз» (*ad supermentales excessus*)⁶⁰. Исхождение здесь обозначает не только отрицание понятия, но также вхождение в новый тип рациональности — тот, посредством которого человек, вознесенный выше себя самого и проникшийся Богом, входит в то, что Жан Барузи (Jean Varuzi) называет «теопатией», то есть в «мистическую интуицию», позволяющую видеть «то, что *внутри метафизических систем* ускользает от научной верификации и существует тем не менее для нас в мире мысли как *животворное приношение*»⁶¹. В общем, в феноменологии, ничуть не более, чем у Барузи или в самой средневековой философии, нет ни «преодоления метафизики», ни даже «пренебрежения» ее формализацией. Как мы сказали, перспектива «онто-теологии» уже отжила свое время. И хотя (пусть лишь на первом этапе), когда в V и VII книгах *De Trinitate* святого Августина поверх «отношения» вновь набрасывается покров (resouvement) «субстанции», мы с необходимостью видим, как проявляется напряжение между богословием и метафизикой, мы, тем не менее, не остаемся при этих простых методологических преамбулах. Ибо никто не научится плавать, не войдя в воду, никто не вкусит плода, не сорвав его с дерева. *Пойти на согласие со Средними веками* значит, таким образом, — для автора, а также и для читателя — с одной стороны, принять их удаленность при *согласии* с их историей (*assentire*), и, с другой стороны, отметить их близость при некоторой *общности чувства* с ними (*cum-sentire*). Всякое «мировоззрение» (*Weltanschauung*) раскрывает «некоторый *способ видеть мир*» и в то же время определяет «*дух эпохи*». Можно поспорить, что бывшее истинным вчера, останется таким же и завтра, если мы не станем запирать в их собственной истории «сокрытые сокровища» (*abscondita*), еще ожидающие своего «проявления» (*produxit in lucem*): «он *исследовал* глубину потоков и *вынес на свет* сокровенное» (Иов 28:11)⁶².

⁶⁰ BONAVENTURE, *L'itinéraire de l'âme vers Dieu, op.cit.* (Vrin), I, 7, p. 35.

⁶¹ BARUZI J., "De l'emploi légitime et de l'emploi abusif du mot mystique", in: *L'intelligence mystique* (L'île verte, Berg International, 1985), p. 67.

⁶² Об экзегезе этого стиха (*Sent. Proemium* I, 1), ср. нашу статью о *Proemium* Бонавентуры (*supra*, примеч. 11). Что касается различных смыслов «мировоззрения», развернутых здесь (*Weltanschauung*), мы отсылаем к: STEIN E., "La signification de la phénoménologie comme conception du monde" (1932), in: *Phénoménologie et philosophie chrétienne* (P.: Cerf, 1987), p. 1-4.

II. БОГ-ФЕНОМЕН ИОАНН СКОТТ (ЭРИУГЕНА)

Переход от категории «отношения» (гл. 1 нашей книги) к ее снятию и преодолению (гл. 2) не является чем-то само собой разумеющимся. Ибо если требуется «сказать хоть что-то, чтобы не остаться с тем, что сказать нечего» (Августин)¹ — а, как уже говорилось, «отношение», как специфически свойственное Троице, необходимо всегда соотносить ее с «субстанцией», — можно было бы погрузиться в немоту, не удовлетворись мы «метафорическими» высказываниями о Боге, никогда ничего не приписывая Ему «в собственном смысле» (Иоанн Скотт)². Напряжение между метафизическим и богословским, разумеется, выглядит неразрешимым, но его снятие осуществится не через его отрицание, ибо это грозило бы разрушением того, что нам, напротив, следовало было создать, — ту возрастающую меру силы сопротивления субстанции, которую [меру] было бы невозможно или, по меньшей мере, трудно превозмочь (гл. 1). Остается таким образом другой путь (гл. 2): не тот, на котором забывают про диалог с метафизикой, но тот, на котором его поддерживают настолько и до такой степени удачно, что он позволяет выйти к «другой феноменальности» или, лучше сказать, к новому модусу высказывания. Прошу понять меня правильно. Иоанн Скотт не из тех, кто претендует на абсолютное новаторство. Его хорошее знание греческого, столь редкое в каролингскую эпоху, делает его, напротив, в особенности способным к дискуссии, а порой можно сказать и к полемике. В этом смысле (но только в нем одном), если в рамках современного перечитывания эриугеновского корпуса существует необходимый выход из онтологии к феноменологии, то он состоит именно в том, что дискуссия о божественном настолько «онтологизирована» (метафизика), что позволяет проявиться другому облику Бога — Бога «феноменализированного» (теофания):

¹ См. AUGUSTINUS, *De Trinitate* V, 9. — Примеч. ред.

² Цитируя Иоанна Скотта, Э. Фальк использует французские переводы Ф. Бертена (JEAN SCOT ÉRIGÈNE, *De la division de la nature. Periphyseon. Livres I–V*. Introd., trad. et notes par Francis BERTIN [P.: PUF, 1995–2009]), Э. Жоно (*Sources chrétiennes* 151 и 180) и Ж.-Кл. Фуссара, в которые инкорпорирует латинский текст из издания Г. Й. Флосса в *Patrologia latina*, t. 122 (указывая при этом столбец и абзац по этому изданию). По-русски сочинения Иоанна Скотта даются в переводе (с латинского) В. В. Петрова. В тех немногих случаях, когда отличия в русском и французском переводах значимы для интерпретации, предлагаемой Э. Фальком, оставлены французские чтения. — Примеч. ред.

«Богом именуется не только божественная сущность (*essentia divina*), — настаивает Иоанн Скотт, радикально порывая [с традицией], — но и тот модус (*sed modus ille*), которым Бог в известной мере являет (*ostendit*) Себя умной и рассуждающей твари... часто также называется “Богом” в Священном Писании. У греков этот модус обыкновенно называется “теофанией” (*theophania*), то есть “явлением Бога” (*hoc est Dei apparitio*)»³.

ТЕОФАНИЯ И ФЕНОМЕНОЛОГИЯ

Тем не менее будем осторожны. Если предложить подобное замещение сущности (*essentia*) теофанией (*theophania*) или онтического (*quid*) неким модусом (*modus ille*) Богоявления, выход из метафизики нисколько не упрощается. Напротив, он становится спорным. Новое у Иоанна Скотта (гл. 2), сравнительно со святым Августином (гл. 1), — не в том, чтобы пойти дальше по пути усложнения аристотелевской категориальной модели, рискуя полностью преобразовать ее, чтобы адаптировать к Троице (ср. Фома Аквинский, гл. 1). Речь идет скорее о «смене парадигмы» в духе известного различения «нормальной науки» и «науки в кризисе» у Т. С. Куна⁴. Там, где один (Фома Аквинский) совершенствует модель «отношения», вплоть до распространения ее с Троицы еще и на все творение целиком, другой (Иоанн Скотт) подрывает саму парадигму — предпочитая теофании категориям, модусы бытия — бытию и феноменальное субстанциальному: Вот пример теофании, уточняет каролингский мыслитель:

«...“видел я Господа сидящего” (Ис 6:1) и схожие речения, ибо пророк “видел” не Его сущность (*non est essentia Dei*), но нечто (*theophania*) Им созданное»⁵.

Итак, вместе с Иоанном Скоттом мы в некотором роде делаем еще один шаг. Мы не остаемся в метафизической сфере категориального (Августин, Фома Аквинский), но и не взыскуем невыразимого, замахиваясь на то, чтобы «мыслить немислимое» (Дионисий Ареопагит)⁶. Как мы еще

³ IOHANNES SCOTTUS, *Periphyseon* I, 446D.

⁴ KUHN, Th. S., *La structure des révolutions scientifiques* (P.: Flammarion, 1970).

⁵ IOHANNES SCOTTUS, *Periphyseon* I, 446D.

⁶ По этому пути идет J.-L. Marion, *L'idole et la distance* (1977¹, P.: Biblio-Essais, 1991), ch. IV: «Дистанция взыскуемого и хвалебный дискурс: Дионисий», p. 181: «Имя (у Дионисия) приходит к нам в мыслимом как немислимое, ибо сообщается нам самим немислимым, лично: так безвестное, безымянное, но совершенное стихотворение всецело являет нам поэта, но и бесконечно скрывает его. Именно дистанция выпадает держать речь, в которой она опознается» (пер. Г. В. Вдовиной). См. МАРИОН, Жан-Люк, *Идол и дистанция*, *Символ* 56 (2009), с. 174.

покажем, *эриугеновская теофания* отличается от *дионисиева апофатизма* с одной стороны тем, что она скорее спорит с метафизикой, чтобы дистанцироваться от нее, чем оставляет ее позади, не ведая о ней, а с другой стороны — тем, что она скорее ориентирует все движение божественного кенозиса в направлении к его плотскому воплощению, чем отступает в потрясении перед его немислимой удаленностью (ср. 2-ю часть книги: *Плоть*). С Иоанном Скоттом, мы, конечно, уходим от напряжения между метафизикой и богословием, поскольку теофания, выступая как христианский вариант феноменологии, служит своего рода *посредником* для преодоления их дуализма. Но этот исход не завоевывается в результате «скачка» и вместе с тем не использует библейское в игре против эллинского. Своеобразным образом наследуя *logica vetus* («старую логику») Боэция, разумеется, неизвестную Дионисию, Иоанн Скотт еще и полемизирует с аристотелевскими категориями. Более того, как мы покажем, он подвергает их «деструкции» или скорее «деконструкции» не в том смысле, что он отвергает их с точки зрения того или иного полагания (*position*), но в том, что он отрицает «само полагание» как все еще являющееся модусом овещения (*réification*), даже если оно лежит «по ту сторону всякого утверждения и всякого отрицания». Короче говоря, апофатизм — не единственный порожденный богословием союзник, который в состоянии «заигрывать» с феноменологией⁷. «Теофания» предлагает ей другого партнера, более достойного и вдобавок более сильного. Доказательство тому — вышедшее из под пера Иоанна Скотта этимологическое возведение греческого термина к словосочетанию θεοῦ φανία, способное, вероятно, соперничать (или, по меньшей мере, предвосхищать) некоторые позднейшие феноменологические разработки, быть может, неявно от нее зависящие (Хайдеггер):

«...и следует заметить, — подчеркивает Эриугена, парадоксальным образом предваряя здесь свой перевод Дионисия, — что теофания может толковаться как ΘΕΟΥ ΦΑΝΙΑ, т. е. *явление Бога или просвещение от Бога*; ибо все, что является, светит; и произойдет [это слово] от глагола ΦΑΙΝΩ, то есть *я свечу или я являюсь*»⁸.

⁷ Об этом и в связи с этой дискуссией см. в особенности: DERRIDA J., *Sauf le nom* (P.: Galilée, 1993), а также “Comment ne pas parler. Dénégations”, *Psyché, Invention de l'autre* (P.: Galilée, 1998); и MARION J.-L., “Au nom ou comment le taire”, *De Surcroît. Études sur les phénomènes saturés* (P.: PUF, 2001), p. 155-195.

⁸ IOHANNES SCOTTUS, *Expositiones* IV, 17, *Archives d'histoire doctrinale et littéraire au Moyen Âge* 18 (1950–51), p. 245-302, cit. p. 271, 27-30: “Et notandum quod theophania potest interpretari quasi ΘΕΟΥ ΦΑΝΙΑ, hoc est dei apparitio uel dei illuminatio: omne siquidem quod apparet lucet; et a uerbo ΦΑΙΝΩ, id est luceo uel appereo, deriuatur”. Греческие термины переданы маюскульным письмом в рукописи [теперь см. критическое издание *Expositiones* IV, 479 – 482, в CCCM 31, ed. J. BARBET, p. 77. — Примеч. ред.].

«Все, что является, светит (*omne quod apparet lucet*) и производится [это слово] от глагола ΦΑΙΝΩ (*et a verbo ΦΑΙΝΩ derivatur*), то есть “я свечу” или “я являюсь” (*id est luceo vel appareo*)» (Иоанн Скотт). Искушенному читателю может показаться, что самое точное определение «феномена» в хайдеггеровском смысле он читает уже здесь [у Эриугены], тогда как оно формулируется в седьмом параграфе *Sein und Zeit* как «то, что показывает само себя, проявленное» и тоже выводится из греческого φαίνεσθαι («являть себя») и его корня φαίνω («выводить на свет, к ясности»). Возможно, дело как раз в том, что *теологии* есть что сказать *феноменологии* по поводу видимости и проявления (теофания как тип феноменальности), если не наоборот⁹.

«Изумление современников Иоанна Скотта перед этой просто невероятной, *громадной метафизической эпопеей*», как назвал её Этьен Жильсон¹⁰, таким образом, удваивается для нас, современных читателей: с одной стороны мы зачастую видим в каролингской эпохе лишь простой переходный этап или «промежуточную эпоху» (*âge moyen*) между патристикой (до нее) и схоластикой (после), а, с другой стороны, мы вновь обнаруживаем у Иоанна Скотта то, что, тем не менее, ищем также и в другом месте — смысл феноменальности, освобожденной от ее метафизической эссенциальности. Однако, дабы не впасть в грубый анахронизм, мы не можем здесь непосредственно перейти от Иоанна Скотта к Хайдеггеру, точно так же, как нельзя сразу перейти от Дионисия к Иоанну Скотту, по крайней мере, если мы не хотим и далее делать из второго (Иоанн Скотт) простого прислужника первого (Дионисий), как поступают обыкновенно. Нужно, стало быть, вернуться к самому Эриугене в его дистанцированности от Ареопагита, и объяснить его в свете самых современных феноменологических изысканий. Вопреки заявлениям о своих переводческих принципах, Иоанн Скотт иногда не следовал тексту оригинала, но был в этом смысле скорее озабочен тем, чтобы «обосновать свое собственное учение» или «лучше понять учение Дионисия», чем просто тем, чтобы «сделать Дионисия понятным для латинян», если использовать классическую формулу Альберта Великого, применявшего ее к Аристотелю¹¹.

⁹ ХАЙДЕГГЕР М., *Бытие и время* (1927), пер. В. В. Библихина (М.: Ad Marginem, 1997), § 7 с. 28 (S. 28): «Греческое выражение φαίνεσθαι, к которому восходит термин “феномен”, производно от глагола φαίνεσθαι, который означает: показывать себя; φαίνεσθαι означает поэтому: то, что показывает себя, явленное; само φαίνεσθαι — *медальная* форма от φαίνω, выводить на свет, приводить к ясности (...). Как значение выражения “феномен” надо поэтому фиксировать: *само-посебя-кажущее*, явленное».

¹⁰ GILSON E., *La philosophie au Moyen Âge* (P.: Payot, 1947), p. 222. Речь идет о трактате Иоанна Скотта *Перифьюсеон*. — Примеч. ред.

¹¹ Соответственно, ROQUES R., “Traduction ou interprétation? Brèves remarques sur Jean Scot traducteur de Denys”, *Libres sentiers vers l'érigénisme* (Roma: Edizioni

А. ОТ АПОФАТИКИ К МЕТА-ОНТОЛОГИИ

§ 12. АПОФАТИКА: ОТХОД ОТ ДИОНИСИЯ

ДИСТАНЦИЯ И БЛИЗОСТЬ

Иоанну Скотту действительно слишком часто отводят простую роль «переводчика» или «первооткрывателя» негативного богословия в латинском мире. То, что он таковым все же является, подчеркивает и он сам в начале своего комментария к *Небесной иерархии* Дионисия. Опасаясь навлечь на себя упрек в недостоверности перевода (*ne forte culpam infidi interpretis incurram*), он примеряет одежды *буквального переводчика* (латинское *interpretes*) сочинений Дионисия, а не комментатора или экзегета, привносящего в них свой личный подход:

«...если кто-нибудь сочтет темным и недостаточно ясным текст упомянутого перевода — осмотрительно признается он, — пусть примет во внимание, что я — *переводчик* сего труда (*interpretem huius operis*), а не комментатор (*non expositorem*)»¹².

Но несмотря на такие заявления, Эриугена тем не менее остается также *интерпретатором* (*expositor*) сочинений Дионисия уже и в смысле, присущем французскому слову *interprète* — и как раз в этом его попытка передачи текста заходит существенно дальше, чем предшествующий перевод Гильдуина: «Иоанн Скотт представляет свой перевод таким, чтобы ничто в нем не казалось противоречащим его главным тезисам»¹³. В числе *его* (собственных) тезисов, утверждение о выходе за пределы утверждения и отрицания уже не посредством невыразимой трансцендентности по причине превосходства (Дионисий), но благодаря плотской имманентности теофании¹⁴ — оно, вероятно, наиболее близко ему самому и наиболее оригинально: «это понятие теофании господствует, пожалуй, над всем домо-

dell'Ateneo, 1975), p. 126; и ALBERT LE GRAND, *In Phys.* I, tr. 1, c. 1: “*nostra intentio est omnes dictas partes (physicam, metaphysicam, mathematicam) facere Latinis intelligibiles*”, цит. в: CHENU M.-D., *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin* (1950, P.: Vrin, 5 1993), p. 36: «наше намерение — сделать понятными латинянам все названные части (физику, метафизику, математику)».

¹² IOHANNES SCOTTUS, *Areopagitica*, Praef. (предисловие к переводу сочинений Дионисия), PL 122, 1032BC.

¹³ ROQUES R., “Traduction ou interprétation?...”, p. 99-130 (cit. p. 104). Что касается расхождения между Эриугеной и Гильдуином в переводческой работе над Дионисием, см. очень подробное исследование: THÉRY G., “Scot Érigène traducteur de Denys”, *Bulletin du Cange* VI (1931), p. 1-94.

¹⁴ В том смысле, что Бог являет себя через плоть. — Примеч. ред.

строительством эриугенизма»¹⁵. Близость человека Богу возникает, стало быть, у Иоанна Скотта в теофанических модусах проявления божественного, там, где Дионисий со своим апофатизмом всегда сохранял *дистанцию*. У Иоанна Скотта негативное богословие больше не является всего лишь *герменевтическим* вопросом о статусе дискурса и возможности его преодоления, но прежде всего — *феноменологической* проблемой видимости (*visibilité*) и возможности ее передачи в терминах дескрипции. Иоанн Скотт (быть может, в отличие от Дионисия) и не «высвобождает концепции христианского богословия из их греческого контекста», и не удерживает Бога «на немислимой дистанции своего потрясения»¹⁶.

Конечно, именно Дионисию, как известно, впервые удалось провести различие между *апофатическим* и *катафатическим*, т. е. между путем отрицания и путем утверждения (понимая в данном случае под отрицанием не противоположность утверждения, но выход по ту сторону всякого полагания, как утвердительного, так и отрицательного)¹⁷. Эриугена тем не менее «с большей настойчивостью и силой, чем Дионисий, подчеркнул [их]

¹⁵ F. Bertin, in: ÉRIGÈNE, *De la division de la nature*. Livre I et II (P.: PUF, 1995), n. 17, p. 201 [Épiméthée]. Что касается переводов *Перифьюсеон*, мы все время отсылаем к замечательному труду, осуществленному Бертенем и опубликованному PUF (*De la division de la nature*) в серии *Épiméthée: Livres I et II* (1995), *Livre III* (1995), *Livre IV* (2000), *Livre V* (в печати). В случае с латинским текстом мы отсылаем к *Patrologia latina*, что касается корпуса в целом (PL 122), и к *Corpus christianorum continuatio medievalis* [CCCM 31] (Turnhout: Brepols, 1975) применительно к *Expositiones in Ierarchiam Caelestem*.

¹⁶ В этом смысле мы не согласимся здесь с Жаном-Люком Марионом: ни в том, чтобы постулировать, будто работа греческих Отцов и в особенности Дионисия «состоит в высвобождении христианских богословских понятий из греческого контекста», настолько кажется очевидным влияние неоплатонизма в усвоении *ἐλέγεῖνα τῆς οὐσίας* у Дионисия (Ср. “Au nom ou comment le taire”, in: MARION J.-L., *De surcroît. Études sur les phénomènes saturés* [P.: PUF, 2001], p. 187); ни в том, чтобы видеть в *дистанции* единственное и ключевое слово негативного богословия, хотя даже оно допускало все же некоторую близость (Ср. MARION J.-L., *L'idole et la distance* [1977, P.: Biblio-Essais, 1991], § 15 «Непосредственное опосредование» [p. 201-219], и особенно p. 210). Тем не менее, верно, что интерпретация Дионисия и в том, и в другом случае не могла к этому не привести. Лишь отрицание пути превосходства Иоанном Скоттом, заменившим его идеей божественного Ничто, напротив, окажется, — и мы это покажем, — единственным путем, чтобы, с одной стороны, придать негативному богословию его христианскую специфику (проявление Бога и воплощение Слова) и, с другой, позволить ему изменить направленность своего движения (уже не к трансценденции Бога, но в имманентности человеку и миру через теофанию).

¹⁷ Ср. (*infra*): «Ничтожение превосходства».

противоположность»¹⁸ — вплоть до того, чтобы впервые в истории зафиксировать эти два пути не как два модуса мышления вообще (Дионисий), но как две ветви если не самого богословия, то, по крайней мере, одной устойчивейшей «дисциплины»:

«...мистическое богословие (*mystica theologia*)... делится на две самые общие части *логической дисциплины* (*in duas maximas logicae disciplinae dividitur partes*), а именно на *катафатическое* и *апофатическое* (*cataphicam plane et apophaticam*), то есть, на бытие и небытие (*id est, in esse et non esse*)¹⁹. В этом оно пользуется правилами искусства *анализа* (*analyticae artis*), и весьма ясно предупреждает нас о том, что приходиться к истине путем превосхождения сущности подобает через устранение всего (*per privationem omnium*), что может быть сказано или помыслено...»²⁰.

ОНТОЛОГИЗАЦИЯ ДИСКУССИИ

Члены этого противопоставления, однако, уже не соответствуют тем, что приняты у Дионисия. Соотнесение катафатического «с бытием (*in esse*)» и апофатического «с небытием (*et non esse*)» на самом деле приводит к характерной для Эриугены *онтологизации дискуссии*, поскольку бытие и небытие более не выступают исключительно как категории, которые нужно преодолеть точно на тех же основаниях, что и, к примеру, познаваемое и непознаваемое у Дионисия, но на сей раз эксплицитно отождествляются с *путем утверждения и путем отрицания*²¹. Помимо влияния Бозция и его

¹⁸ ROQUES R., "Traduction ou interprétation?...", p. 127.

¹⁹ В собственном смысле речь у Иоанна Скотта идет о бытии и небытии того, что сказывается или отрицается о Боге. — Примеч. ред.

²⁰ IOHANNES SCOTTUS, *Versio operum S. Dionysii Areopagite*, Praefatio, PL 122, 1035A – 1036A. Выражение «отрицательное богословие» на самом деле не встречается у самого Дионисия, который, по аналогии с тем, как используется слово «доказательство» у Фомы Аквинского, никогда не говорит об отрицательном богословии, но лишь об «отрицательном» или «апофатическом пути». Что касается эксплицитно осуществленного здесь Иоанном Скоттом применения терминов *путь отрицания* и *путь утверждения* к «богословской дисциплине», оно ничего не предвещает относительно содержания названных доктрин. Оно все же знаменует решительный шаг по направлению к использованию этого выражения — «отрицательное богословие» — как стандартной формулы, которая «более чем современна» (Ср. MARION J.-L., *De surcroît...* p. 157).

²¹ DIONYSIUS AREOPAGITA, *De mystica theologia* V, 1048A: «Далее восходя, говорим, что Она [Причина всего] *не душа, не ум*; Она не имеет ни воображения, или мнения, или слова, или разума... Она не есть... что-либо другое из доступного нашему или чьему-нибудь из сущего восприятию; Она *не что-то из не-сущего* и не

знаменитого введения в латинский язык термина «природа» (*natura*) для обозначения бытия (*esse*)²², мы обнаружим основную причину этой онтологизации отрицательного богословия у Эриугены уже в начале его *Перифусеон*, откровенно придающей этой «метафизической эпопее» характер богословского трактата, имеющего дело с «тем, что есть» (*ea quae sunt*) и «тем, что не есть» (*ea quae non sunt*):

«...первое и высшее деление всех вещей, которые либо могут быть восприняты духом либо превосходят его устремление, — деление их на те, что есть (*ea quae sunt*), и то, что не есть (*ea quae non sunt*). Общим именованием для всего (*omnium*) этого является то, что по-гречески звучит ΦΥΣΙΣ (*graece* ΦΥΣΙΣ), на латинском же — *natura* (*latine vero natura*)»²³.

Обычно настаивают — и, вероятно, чрезмерно — на предполагаемом «пантеизме» ирландского философа. Помимо того, что такое суждение ошибочно смешивает *отождествление* и *выражение* в том, что касается отношения Бога к миру, к чему мы еще вернемся, этот перекокс в пользу истолкования Эриугены с точки зрения одной лишь *natura* («природы») скрывает и затемняет тот спор, который ведется им с тем, что позже философия назовет *онтологией*. *Онтологическая формулировка* пути утверждения в терминах «бытия» и пути отрицания в терминах «небытия» (хотя превосходство Небытия и не тождественно простому отрицанию утверждения) оригинальным образом указывает у Эриугены — в данном случае вопреки анахронизму — на желание «построить агатологию или геологию, но вовсе не онто-теологию»²⁴. Там, где интерпретаторы философской традиции еще и сегодня изо всех сил пытаются определить не-онто-теологические черты у того или иного автора, как мы подчеркнули в начале этой первой части [Бог], возможно, как раз Иоанну Скотту принадлежит законное право ввязаться в спор, на сей раз ни искусственно раздутый, ни

что-то из сущего... Ей не свойственны ни слово, ни имя, ни знание» и т. д., пер. под ред. Г. М. ПРОХОРОВА, в кн. ДИОНИСИЙ АРЕОПАГИТ, *Корпус сочинений* (СПб., 2006), с. 409-411.

²² Ср. БОЭЦИЙ, *Против Евтихия и Нестория* I: «Природой могут называться... все вещи, которые каким-либо образом существуют (*esse*)», пер. Т. Ю. БОРОДАЙ, в кн. БОЭЦИЙ, *'Утешение философией' и другие трактаты* (М.: Наука, 1990), с. 169. Ф. Бертен, однако, справедливо замечает, что Иоанн Скотт не просто воспроизводит разделение природы, обыкновенно приписываемое Боэцию, но расширяет его, соотнося не только с бытием, но и с небытием (Ср. BERTIN F., in: ÉRIGÈNE, *Periphyseon* I, n. 1 p. 190).

²³ IOHANNES SCOTTUS, *Periphyseon* I, 441A, рус. пер. с. 480.

²⁴ BERTIN F., in: ÉRIGÈNE, *De la division de la nature*, Livre III (P.: Presses universitaires de France, 1995), на задней обложке.

беспочвенный, поскольку он базируется здесь, даже на уровне терминов, в той же мере на онтологии, как и на теологии и возможности преодоления вопрошания о бытии (путь утверждения) посредством вопрошания о Боге (путь отрицания). Разработать модус дискурса (λόγος), который не сводится к простой «метафизике присутствия» и все же находится в диалоге с ней, вот в чем, стало быть, оригинальность Эриугены в данном случае (гл. 2), которая окончательно избавляет его от перенесения (report) категорий на субстанцию, всегда практикуемого епископом Гиппонским (гл. 1)²⁵.

НИЧТОЖЕНИЕ ПРЕВОСХОДСТВА

Помимо *онтологизации* отрицательного богословия, для характеристики эриугеновского апофатизма также чрезвычайно важен и другой момент, представляющий собой лишь ее предельное следствие: *ничтожение* дионисиева пути превосходства. Общеизвестно, что путь превосходства, определяющий так называемое «отрицательное» богословие у Дионисия, не просто формально перечисляется наряду с утверждением и отрицанием, но, напротив, составляет в собственном смысле третий путь. Одним словом, оригинальность Ареопагита по сравнению со всеми его предшественниками, включая приверженцев платонического представления об ἐλέκεῖνα τῆς οὐσίας (*Rep.* VI, 509b: «запредельное сущности»), состоит не только в том, что он полагает единое запредельным сущности, но в том, что он выводит его с проторенного пути, который подразумевало само его полагание (или не-полагание): «[всеобщая Причина] намного первичней и выше отъятий, выше всякого и отрицания, и утверждения»²⁶. Но в том числе и у Дионисия сохраняется серьезная опасность того, чтобы считать «запредельное всякому и отрицанию, и утверждению» (τὸ ὑπὲρ πάντων καὶ θεῶν καὶ ἀφαιρέσιν) тем же модусом полагания, пусть и преодоленного: «сказать, что Бог есть абсолютно другой, — спрашивает Жан-Клод Фуссард в контексте своего пронизательного прочтения Иоанна Скотта, — не означает

²⁵ Строгий анализ этой настоятельной необходимости ухода от «метафизики присутствия» как у Гуссерля, так и у Хайдеггера, можно найти в MARION J.-L., *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie* (P.: PUF, 1989), p. 79-90: «феномен, сведенный к присутствующей объективности» (Гуссерль); p. 90-97: «от неявного феномена к феномену бытия» (Хайдеггер). К тому же, этот автор сам извлек отсюда все импликации для отрицательного богословия в оживленном диалоге с Ж. Деррида, в MARION J.-L., *De Surcroît*, ch. VI: “Au nom ou comment le taire” (p. 155-195). В особенности см. p. 155 (где задается перспектива): «что два вопроса о “метафизике присутствия” и об “отрицательном богословии”, которые, как кажется, высвечивают столь несхожие области, сегодня в конечном счете смыкаются и даже в значительной степени накладываются друг на друга, могло бы показаться удивительным».

²⁶ DIONYSIUS AREOPAGITA, *De mystica theologia* I, 2, 1000B, рус. пер. с. 399.

ли это все еще определять его как *иное для тождественного*²⁷ (*l'autre du même*)?»²⁸. В этом смысле, Бог тем менее выступает здесь как *запредельное* бытию (Дионисий), что в действительности Он есть *иначе*, чем бытие (Эриугена) — в том смысле, что «бытие» для Бога не сводится исключительно к трансцендированию всякого полагания, но к усвоению *иного модуса*, в соответствии с которым на сей раз Он *не есть* некая определенность, подпадающая под понятие полагания, пусть даже и в контексте его преодоления.

Ничтожение превосходства (или «запредельного») приводит таким образом к тому, что превосходство само впадает в ничто (или не-бытие), в силу того, что Бог больше не числится в одном ряду с «тем, что есть» (*ea quae sunt*), но, напротив, закладывает основание «того, что не есть» (*ea quae non sunt*) именно согласно модусу бытия. Бог «*не есть*» не в том смысле, что Он *не есть* бытие, но лишь в том, что он *не есть* согласно обычному модусу бытия:

«Значит, когда мы говорим, что Бог есть (*unde Deum esse dicentes*), мы не говорим, что Он есть определенным образом (*non aliquo modo esse dicimus*)... Ибо божественное не охватывается никаким рассудком и умом, а потому когда мы приписываем Ему бытие (*praedicantes ipsius esse*), мы не говорим, что Он — «бытие» (*non dicimus ipsum esse*): ведь бытие — из Него (*ex ipso enim esse*), но сам Он не есть бытие (*sed non ipsum esse*)»²⁹.

Бог, который «не есть бытие» (*non ipsum esse*), не *есть* вполне в духе дионисиевского «превосхождения», а не только, как в данном конкретном случае, в [Марионовском] смысле «Бога, который не должен быть (n'a pas à Être), но любит»³⁰. Влияние агатологии на онтологию имеет разный смысл у Эриугены и Ареопагита. В то время как у одного Благо эксплицитно зна-

²⁷ См. ЛЕВИНАС Э., *Тотальность и бесконечное*. Раздел I: «Тождественное и иное», в кн. Эмманюэль ЛЕВИНАС, *Избранное: Тотальность и бесконечное* (М. — СПб.: Университетская книга, 2000). — Примеч. ред.

²⁸ FOUSSARD J.-CL., «*Non apperentis apparitio: le théophanisme de Jean Scot Érigène*», *Face de Dieu et théophanies* (P., 1986), p. 120-148 (cit. p. 123) [Cahiers de l'université saint Jean de Jérusalem n°12]. Жан-Клод Фуссар наряду с Франсисом Бертенем принадлежат к числу крупнейших французских исследователей эриугенизма, причем оба не ограничиваются чисто историческим подходом. Было бы замечательно, если бы они смогли найти время и силы, чтобы продолжить начатую ими работу и отвести таким образом Эриугене то место в средневековой философии, которое ему по праву принадлежит.

²⁹ IOHANNES SCOTTUS, *Periphyseon* I, 482AB.

³⁰ Cf. MARION J.-L., *Dieu sans l'être* (1982, P.: PUF Quadrige, 1991), p. 74.

менуется собой переход на другой уровень собственно божественного порядка — к любви (Дионисий) — у другого оно как раз обозначает Бога как «Не-сущего», то есть как «Ничто», чье «превосходство» на сей раз заключается в том, чтобы *не* быть согласно обычному модусу (*modalité*) сущих (Эриугена):

«Божественная благодать (*divinae bonitatis*)... если мыслить ее саму по себе, *есть* *небытие* (*neque est*), *всегда была* *небытием* (*neque erat*) и *всегда будет* *небытием* (*neque erit*). Ибо она не постигается ни в одном из сущих, поскольку превосходит все... Следовательно, покуда божественная благодать мыслится непостижимой, её вполне справедливо называют *Ничто по превосходству* (*per excellentiam nihilum non immerito vocitatur*)»³¹.

Более, чем у Дионисия (который не размышлял о Не-бытии как таковом и не вступал в эксплицитный диалог с онтологией), и более чем у Боэция (который никогда не распространял понятие природы с утверждения бытия не его отрицание), эриугеновское *Не-бытие* таким образом изначально обозначает здесь не недостаток и не лишенность бытия, но совершенство и превосходство Того, кто *не* есть согласно обычному модусу бытия — пусть даже в самом своем превосходстве. Там, где Дионисий все еще мыслил «запредельное» бытию на пути превосходства, обратившись к понятию любви, Иоанн Скотт предлагает более радикальный подход, напротив, само Благо понимая как превосходство превышающего всё Ничто («Ничто по превосходству»). «Без бытия» Бог есть также в смысле бытия «Без», то есть как чистое Не-бытие или «Ничто по превосходству» (*per excellentiam nihilum*) — в той мере, в какой в понятии его божественности не остается ничего (*rien*), кроме Ничего (*le Rien*) для всего, что составляет обычный модус бытийности (*l'étantité*)³². Стало быть, само превосходство, или то, что обыкновенно называют третьим путем у Дионисия (*via eminentiae*), парадоксальным образом сохраняет у Эриугены из своего превосходства только само свое *отрицание* как превосходство, по крайней мере в смысле «сверх-полагания» по ту сторону всякого полагания и всякого отрицания. Поскольку полагать «Сверх-сущность» не значит тем самым уже выйти из того модуса эссенциальности, который она претендует превзойти, «приставки *сверх* или *более чем* у Иоанна Скотта никоим образом не подразумевают путь превосходства, который украдкой заново вводил бы утверждение в самое сердце отрицания»³³. Стало быть, в отличие от

³¹ IOHANNES SCOTTUS, *Periphyseon* III, 680D – 681A.

³² Cf. HEIDEGGER, *Beiträge zur Philosophie*, GA 65, § 145, p. 266. — Примеч. ред.

³³ BERTIN F., in: ÉRIGÈNE, *De la division de la nature*, vol. 1, note 62 p. 216 (с полным основанием воспроизводится и цитируется также в MARION J.-L., *De Surcroît*,

Ареопагита, всякий оборот или всякий тезис, указывающий на превосходство или высшую степень чего-либо, если говорить о его значении у Эриугены, надо будет понимать в отрицательном смысле, хотя бы он и был утвердительным по своей формулировке:

«...все эти имена, сказываемые о Боге путем прибавления частиц “сверх-” и “более чем-” (*super vel plusquam*), например “Сверхсущественный” (*superessentialis*), Сверх-Истина (*plusquam veritas*), Сверх-Мудрость” (*plusquam sapientia*) и схожие [имена], — полнейшим образом охватывают собой две вышеупомянутые части богословия, так что по высказыванию получают форму утвердительного [богословия] (*ita ut in pronunciatione formam affirmativae*), а по смыслу — значение отрицательного (*in intellectu vero virtutem abdicativae obtineant*)»³⁴.

Таким образом, важно отметить, что Эриугена, намеренно неточный переводчик Дионисия, которого он расцветивает собственным гением, выглядит решительно более *негативным* или *апофатизирующим*, чем сам Ареопагит в своем постоянном использовании превосходной степени. Стало быть, радикализацию дионисиевского подхода у Иоанна Скотта можно обнаружить не вопреки Дионисию, но за его пределами — «там, где Дионисий оставил некую “игру” или, если угодно, некоторую неопределенность, пользуясь которой исследователи с различными тенденциями смогли приписать ареопагитскому учению большую или меньшую долю негативности»³⁵. Эриугеновское ничтожение превосходства означает таким образом, что для Ирландца речь уже не идет только о том, чтобы достичь запредельности бытию и небытию просто в иерархическом преодолении всякого полагания в духе Дионисия, но о том, чтобы радикализировать усилия, которые Дионисий не смог довести до конца ввиду отсутствия подлинного диалога с онтологией, т. е. в том, чтобы помыслить «иначе,

note 1 p. 170). Надо быть благодарным Рене Року за то, что он с самых первых своих работ подметил это смещение смысла в эриугеновском понимании отрицания. Ср. его “Scot Érigène”, *Dictionnaire de spiritualité* (P.: Beauchesne, 1973), col. 741: «Иоанн Скотт уточняет, что надо понимать также в отрицательном смысле все превосходные степени с приставкой ‘ўлер-’ («сверх»), к которым Дионисий прибегает после двойной процедуры утверждения и отрицания, и которые толкователи *Божественных имен* часто объясняли в позитивном смысле» (курсив наш).

³⁴ IOHANNES SCOTTUS, *Periphyseon* I, 462C, trad. fr., p. 97.

³⁵ ROQUES R., “Scot Érigène”, *Dictionnaire de spiritualité*, col. 742. Более развернутую тематизацию этой радикализации Дионисия в направлении *негативности*, см также IDEM, “Brèves remarques sur Jean Scot traducteur de Denys”, *Libres sentiers vers l’érigénisme*, p. 127; а также (в той же работе): “Tératologie et théologie chez Jean Scot Érigène”, p. 13-43 (тезис о преобладании неподобия над подобием).

чем бытие» (“*autrement qu’être*”) как единственный и истинный способ обозначения «запредельного сущности»³⁶.

Утверждать, что Бог был автором творения *ex nihilo* («из ничто»), как это постулирует христианское учение, равнозначно таким образом признанию того, что *nihil* или «ничего» (*le rien*), откуда выведен сам мир, не представляет собой «ничего» (*rien*) кроме самого Бога в качестве «Ничего» (*Rien*) или «Ничто», в том смысле, что Он именно не есть *ничего* (*rien*) — не только из сущих, но и из того, что составляет обычный *модус* сущих, то есть вещей:

«...ибо мы верим, что Бог сотворил все из ничто (*de nihilo omnia fecisse*); но о каком ничто идет речь, если не о Том, кого... не без основания называют Ничто по превосходству (*nihil per excellentiam*), поскольку Его *никаким образом* невозможно *числить в ряду всех сущих* (*in numero omnium quae sunt*)»³⁷.

От этой онтологической ничтожности (*néantité*) (гл. 2) — еще более усугубленной посредством замены «к ничему» на «к Ничему» (“à rien” au “au rien”) у Майстера Экхарта (гл. 3) — зависит таким образом возможность иного дискурса: не против онтологии, но за её пределами (мета-онтология), в невозможности овещения как Бога, так и человека.

§ 13. МЕТА-ОНТОЛОГИЧЕСКОЕ: НЕВОЗМОЖНОСТЬ ОВЕЩЕНИЯ

Итак, апофатизм, одновременно и в силу своего спора с онтологией, и в силу принципа ничтожения превосходства, приводит Эриугену к своего рода «мета-онтологии», по крайней мере, если иметь в виду, что определение Бога как Бытия преодолевается посредством его собственного не-Бытия: «отрицательное богословие сопровождается не менее отрицательной мета-онтологией или мета-усиологией»³⁸. Тем не менее не будем обманываться. Метафизическая формулировка вопрошания в терминах онтологии — или скорее отрицания всякой онтологии — остается в собственном смысле богословской по своей направленности. Бог, определенный как «Бытие» или как «Небытие», на самом деле выходит за пределы *обычного модуса существования вещей* исключительно в той мере, в какой в своем *самопроявлении* Он является таким, каков Он есть сам по

³⁶ Разумеется, мы перенимаем здесь для наших целей заглавие и идею работы LÉVINAS E., *Autrement qu’être ou au delà de l’essence* (Martinus Nijhoff, 1974).

³⁷ IOHANNES SCOTTUS, *Expositiones* IV, 1, 72-78. Цитируется и переводится Ф. Бертемом в: ÉRIGÈNE, *De la division de la nature*, Livre I – II, n. 1, p. 194.

³⁸ Ф. Бертен в: JEAN SCOT ÉRIGÈNE, *De la division de la nature*, livre I et livre II, Introduction, p. 39.

себе и исходя из себя самого. Другими словами, если «цель (l'objectif) феноменологии не совпадает с объективностью (l'objectivité)»³⁹, то уже Иоанну Скотту привелось иметь ее в виду просто в силу того, что он старался не допустить, чтобы Бог овещился.

БОГ НЕ ЕСТЬ (НЕКАЯ) ВЕЩЬ

Среди великих лейтмотивов средневековой философии — от “*aliquid quo nihil majus cogitari possit*” («нечто, больше чего нельзя ничего себе представить») Ансельма до “*cum gratia non tollat naturam sed perfeciat*” («поскольку благодать не уничтожает природу, но совершенствует ее») Фомы Аквинского⁴⁰ — есть один, столь удачно отчеканенный Эриугеной, что он заслуживал бы не меньшей известности, хотя бы потому что он решает очень сложную задачу, демонстрируя невозможность овещения божественного: *Deus nescit se quid est, quia non est quid* — «Бог в отношении себя не знает, что Он такое есть, поскольку Он не есть что»⁴¹.

Здесь опять расхождение между Иоанном Скоттом и Дионисием усиливается, так что оригинальность одного (Иоанн Скотт), приобретает всегда лишь ценой онтологизации другого (Дионисий). Две характеристики незнания Бога всегда остаются общими для обоих: с одной стороны, *человек не может познать Бога* по причине Его Сверхсущности, и, с другой, *даже сам Бог не познает себя*, по крайней мере — в обычном модусе познания. Но основания для этого двойного незнания не одинаковы у одного и у другого. Незнание *в отношении* Бога — человека о Боге (родительный объекта) и Бога о себе самом (родительный субъекта) — у Иоанна Скотта на самом деле не только подчеркивает выход за пределы понятия,

³⁹ MARION J.-L., *Réduction et donation*, p. 8.

⁴⁰ Соотв., АНСЕЛЬМ КЕНТЕРБЕРИЙСКИЙ, *Прослогион* II, 2, *Сочинения* (М.: Канон, 1995), с. 128, пер. И. В. КУПРЕЕВОЙ; и ФОМА АКВИНСКИЙ, *Сумма теологии*, ч. I, Ia, q. 1, a. 8, ad. 2 (М.: Издатель Савин С. А., 2006), с. 15, пер. А. В. АППОЛОНОВА.

⁴¹ IOHANNES SCOTTUS, *Periphyseon* II, 589B, trad. fr. p. 375. Здесь мы следуем переводу этой фразы в работе JOLIVET J., “Jean Scot Érigène”, *Histoire de la philosophie. La philosophie médiévale* (P.: Gallimard, 1969), t. I, p. 1255 ([Encyclopédie de la Pléiade]. Позволим себе выразить здесь глубокую благодарность этому переводчику как за то, что этой формулой он способствовал нашему обращению к эриугенизму, так и за ту дружескую любезность, с которой он помог нам установить ее местонахождение в корпусе сочинений Иоанна Скотта. Что касается перевода Ф. Бертена, то, несмотря на огромные достоинства его работы, нам кажется, что в данном случае он слишком далек от буквального текста, чтобы действительно уловить его специфический смысл: “Dieu ne se connaît donc pas dans sa quiddité, car Dieu n'est pas un *quid* objectif (Бог, стало быть, не познает себя в своей чужности, ибо Бог не есть некое объективированное нечто)”, JEAN SCOT ÉRIGÈNE, *De la division de la nature*, p. 375.

достижимый на пути превосходства, но еще и вытекает из радикально не-вещного (*non chosique*) статуса божественного бытия: «поскольку Бог *не есть что*» (*quia non est quid*), Он «не знает, *что* Он такое *есть*» (*nescit se quid est*). Другими словами, не-овещение божественного предваряет и обосновывает его незнание. Для Эриугены не слишком важно, что Бог «ведом» лишь «как неведомый», — так называемый Ареопагит претендовал на то, что [лично] услышал это [от апостола Павла], — но, напротив, имеет значение лишь Его не-определенность как (некоей) вещи, т. е. как *quid*, которая делает Его непознаваемым, поскольку Он не может быть овещен (*non réifiable*). Иоанн Скотт практикует, так сказать, почти что феноменологическую редукцию Бога, которая «приостанавливает» или «ставит в скобки» само Его существование в форме *quid* (*non est quid*), еще столь значимое у Августина (гл. 1), и открывается таким образом *смыслу* нового способа бытия божественного как феномена, то есть как проявления или теофании (гл. 2). Тогда как непознаваемость Бога, утверждаемая у Дионисия по *эпистемологическим* причинам, все также и всегда удерживает негативное богословие в сфере дискурса или понятия (*λόγος*), незнание Бога по *онтологическим* причинам у Эриугены, напротив, привлекает это богословие на сторону проявления, освящая последнее прежде всего как модус его [Бога] деонтологизации: «поставить вопрос “что есть” (*quid*), — подчеркивает Жан-Клод Фуссар применительно к Эриугене, — значит спросить об определении объекта. Но дать определение значит определить сущее, то есть сразу же поместить его в содержащее его множество, сделать из него сущее *среди других сущих*, в число которых оно входит... Таким образом, Бог не знает, что Он есть, не в силу недостатка, а просто потому, что Он не представляет собой *ничего определенного*»⁴².

Итак, в соответствии с нашим изначальным подходом и не переходя границ допустимого анахронизма, подлинная «редукция» Бога парадоксальным образом делает из Иоанна Скотта одного из первых феноменологов в том, что касается богословия. По образцу «титула *присутствие* (*Dasein*), которым мы обозначаем это сущее, не выражающее своего *quid*» (Хайдеггер), Бог здесь не знает то (не)-что, которое Он есть или которым может быть (*nescit se quid est*), — в том смысле, что о Нем нельзя или уже нельзя говорить тем же способом, как о тех, что суть (*quia non est quid*). Не будучи ни подручным (*zuhanden*), ни наличным (*vorhanden*)⁴³, Бог таким

⁴² FOUSSARD J.-Cl., “*Non apperentis apparitio*”, p. 122 (курсив наш). Что касается смысла и необходимости такой «редукции» или *ἐποχή* божественного *quid*, мы отсылаем к нашей работе *Saint Bonaventure et l'entrée de Dieu en théologie* (P.: Vrin), § 4: “*la fin de l'empire du ti est*” (*quid, quis, quomodo*) [p. 55-63].

⁴³ «Подручное» и «наличное» — хайдеггеровские термины, ср. *ниже* примеч. 54. Э. Фальк приводит каждый из этих терминов в двух вариантах, соответст-

образом определяется, по крайней мере — отрицательно, как модус открытия, открытость которого прежде всего отрицает обычный модус бытийности (*étantité*). *Отрицательное богословие* («незнание о Боге того, что Он такое есть») усиливается *отрицательной онтологией*, или, лучше сказать, своего рода *мета-онтологией*, которая оставляет позади бытие, насколько оно выражается всегда и исключительно в модусе вещи — т.е. чистого и простого *присутствия ее чтойности* («Он не есть что»). В феноменологии (Хайдеггер), как и в теологии (Иоанн Скотт), бытие сущего «[стало быть] не является» — идет ли речь о человеке или о Боге — не потому что оно вообще *не есть*, но потому что оно *«само не “есть” сущее»*, по меньшей мере в смысле наличного сущего⁴⁴.

Ничтожность (*néantité*) Бога, обретенная с великим трудом посредством ничтожения (*néantisation*) пути превосходства в диалоге с онтологией (см. *выше*), на сей раз означает обратную сторону или скорее невозможность полагания применительно к Нему какой бы то ни было «чтойности» в этимологическом смысле этого термина (быть неким *quid*, «что»). Ничего не остается от бытия, кроме как раз-таки бытия ничем (*rien*) — из сущего. «Редукция к Ничему» (*réduction au Rien*), как единственный возможный выход из обычного модуса присутствия, расшифровывается, хотя и в другом смысле, чем у Хайдеггера (поскольку здесь не идет речь о тревоге или какой-либо другой аффективной настроенности), под пером Эриугены (*l'Érigénien*)⁴⁵ следующим образом:

«Итак, каким образом божественная природа может постичь отрицательно себя, что Она такое есть (*quid sit*), когда она есть *Ничто* (*cum nihil sit*)? Ведь она превышает всё, что есть (*superat enim omne quod est*), поскольку сама Она не есть бытие (*quando nec ipsa est*), но всякое бытие — от Неё (*sed ab ipsa est omne esse*)»⁴⁶.

вующих двум разным французским переводам *Бытия и времени*: соответственно, *zuhanden* — “disponible (François Vezin) ou à portée de la main (Emmanuel Martineau)”, и *vorhanden* — “subsistant (Vezin) ou sous la main (Martineau)”. — Прим. пер.

⁴⁴ ХАЙДЕГГЕР М., *Бытие и время*, соответственно § 9 (с. 42) об определении *Dasein* как «сущего, которое не выражает свое “что”»; и § 2 (с. 6) о том, что «бытие сущего само не “есть” сущее».

⁴⁵ Cf. MARION J.-L., *Réduction et donation*, p. 264-272: «терменевтика Ничего (Rien) как бытия» (анализ экзистенциала тревоги как фундаментальной настроенности).

⁴⁶ IOHANNES SCOTTUS, *Periphyseon* II, 589B. В перевод внесены изменения, так как термин «чтойность» (*quiddité*) в каролингскую эпоху еще не закрепился как перевод для «что [именно] есть (*quid sit*)». Таким образом, здесь нельзя, не впадая в анахронизм, свести вопрос о бытийности Бога к Его эссенциальности (ср. J. Jolivet об Иоанне Скотте в *Histoire de la philosophie*, t. I, p. 1255) [Encyclopédie de la Pléiade].

Такое божественное ничто (*cum nihil sit*) не есть здесь (в гл. 2), как позже у Майстера Экхарта (и скорее в духе Дионисия, чем Эриугены) (гл. 3), просто бездонный колодезь абсолютно непостижимого божества (*das Nichts*)⁴⁷. Оно указывает, напротив, на невозможность для самого Бога познавать и знать себя как Бытие, то есть, в данном случае эксплицитно, как «это сущее» ('sub-sistant'). Не человек стремится вывести Бога за пределы «субстанции» — с этой точки зрения такое предприятие неизбежно остается прометеевским по отношению к неразрешимому напряжению между метафизикой и богословием (гл. 1) —, но за пределы выходит сам Бог. Такая инициатива не состоит для Него в том, чтобы хотя бы отчасти освободиться от метафизики, [гл. 1: «Августин»], но гораздо проще — в сопротивлении всякой форме овещения, которая сделала бы из Его «личности» некую «вещь», как если бы Он должен был соответствовать «какому-то нечто (*quid*)» [гл. 2: «Иоанн Скотт»]:

«Бог, который не есть “что” (*qui non est quid*), — настаивает Эриугена, — вообще не ведает в Себе Самом того, чем Сам не являясь (*omnino ignorare in se ipso quod ipse non est*), ведь Он не знает Себя как нечто (*seipsum autem non cognoscit aliquid esse*)»⁴⁸.

Итак, в Боге не существует ничего, что могло бы определить в нем его «суб-станцию» (*sub-stance*), т. е. его устойчивость (*permanence*). Бог пребывает в неведении своей собственной природы не потому, что она стала недоступной ему как таковая, как по недостатку могущества или знания, но лишь в потому, что Он Сам не есть природа, пусть даже по способу превосходства или Сверхсуществования:

«Итак, Бог не знает, что Он такое есть (*nescit igitur quid ipse est*), иными словами Он не знает, что Он есть что (*hoc est nescit se quid esse*), поскольку не познает себя как что-либо из тех [сущих], которые познаются [как пребывающие] в чём-то (*quoniam cognoscit se nullum eorum quae in aliquo cognoscuntur*) и о которых можно сказать или помыслить, что они суть такое»⁴⁹.

Но эриугеновская радикализация дионисиевского корпуса, в смысле как негативности, так и онтологизации дискуссии, на этом не останавливается. Более того, под влиянием Максима Исповедника, которого он также переводил, Иоанн Скотт распространяет теперь негативность Бога на само-

⁴⁷ Ср. M. ECKHART, *Sermon 71*, в: *Du détachement et autres textes*, trad. fr. G. JARCYK et P.-J. LABARRIÈRE (P.: Rivages poche, 1995), p. 98: «Савл встал с земли и с открытыми глазами ничего (*rien*) не видел (Деян 9:8)... Ничем (*das Nichts*) был Бог».

⁴⁸ IOHANNES SCOTTUS, *Periphyseon* II, 589B.

⁴⁹ IOHANNES SCOTTUS, *Periphyseon* II, 589B.

го человека, так что сверх-дистанция, установленная между человеком и Богом в дионисиевом апофатизме, теперь корректируется более тесной близостью их [взаимного] подобия в парадигматизме Максима⁵⁰. «Отрицательное богословие» у Иоанна Скотта парадоксально и гениально сопровождается «отрицательной антропологией», которая из того, что казалось самым далеким для человека (незнание Бога Богом), делает то, что теперь является ему как самое близкое — незнание человека человеком.

ЧЕЛОВЕК НЕ ЕСТЬ (НЕКАЯ) ВЕЩЬ

Как известно, Иоанн Скотт открыл и перевел для латинского мира сочинения не только Дионисия Ареопагита, но и Максима Исповедника и Григория Нисского. Из Максима с его принципом распространения атрибутов Бога на человека Иоанн Скотт извлекает урок:

«...катафатическое богословие не подтверждает того, что отрицает апофатическое (*et КАТАФАТИКН non confirmet quod АПОФАТИКН abnegat*), и апофатическое не отрицает того, что утверждает катафатическое (*neque АПОФАТИКН abneget quod КАТАФАТИКН affirmat*). И эти две самые общие части богословия применимы не только к Богу (*non solum in Deum*), но даже ко всему творению (*sed etiam in omni creatura*), как он [Максим Исповедник] показывает на очевиднейших примерах»⁵¹.

Вследствие распространения христологического принципа взаимосообщения свойств на все человечество — то, что принадлежит Богу, становится, согласно Иоанну Скотту, также достоянием человека (по крайней мере, в той степени, в какой он делается пригодным к тому, чтобы воспринять это). Таков, стало быть, смысл апофатического модуса познания себя, который на сей раз не резервируется только за Богом (Дионисий), но распространяется также на совокупность творения (*sed etiam in omni creaturae*) — и на человека, Его образцовое творение. Иначе говоря, если «Бог в отношении себя не знает, что Он такое есть, поскольку Он не есть что (*Deus nescit se quid est, quia non est quid*)» [*supra*], человек со своей стороны пребудет тогда столь же не ведающим свою собственную «что-йность», *quid*-(*dité*), чтобы ему также не остаться лишь при одной своей «наличности» (“*sub-sistance*”) в качестве вещи или сущего (*quid*):

⁵⁰ Максим Исповедник считает, что воплощающийся Бог и обоживающийся человек в силу взаимообщения свойств являются парадигмами или образцами друг для друга. — Примеч. ред.

⁵¹ IOHANNES SCOTTUS, *Prooemium* 45-49 (1196AB), в кн.: *Maximi Confessoris Ambigua ad Iohannem iuxta Iohannis Scotti Eriugenaе latinam interpretationem*, ed. É. JEAUNEAU (Turnhout: Brepols, 1988), p. 4 [Corpus Christianorum Series Graeca 18].

«...точно так же как о своём Создателе ум знает только то, что Тот есть (*tantum cognoscit quia est*), но не постигает (*percipit*), что такое Тот есть (*non autem percipit quid sit*); так и относительно себя самого он определяет только то, что он сотворён (*solummodo definit quia creatus est*), но как или в какой субстанции утверждён (*quomodo vero vel in qua substantia substitutus est intelligere non potest*), он понять не может. Ведь если бы он каким-либо образом понял, что он такое есть (*si enim quid sit aliquo modo intelligeret*), то необходимо уклонился бы от подобия Творцу (*necessario a similitudine Creatoris deviare*)»⁵².

ПРИНЦИП ПОДОБИЯ

Принцип *подобия* (*similitudo*) или образа Божьего в человеке, — мы увидим, как он формирует нашу *плотскую видимость* согласно Иринею (гл. 4) — переосмысленный Иоанном Скоттом под воздействием Максима Исповедника, оказывается таким образом доведенным до крайности. Ничто не препятствует человеку в его причастности божественному, вплоть до и включая невозможность того, чтобы он рассматривал сам себя как вещь или «своего рода *quid*». Если говорить в феноменологических терминах, несводимость «Я» к модусу бытия *вещи*, всегда «наличной» [*subsistente*] (*vorhanden*) и «подручной» (*zuhanden*), освящает *Dasein* или способ бытия человека, который и здесь также не должен *быть* (*n'a pas à être*) в том смысле, что «бытие сущего само не есть сущее»⁵³. Но у теолога Иоанна Скотта, в противоположность феноменологу Хайдеггеру, человек не обретает это *небытие-сущим* (*non-étantité*) своей человечности *сам по себе*, в некой *аутентичности*. Напротив, он получает ее лишь от Бога, единственного *вот-Бытия*, способного не рассматривать *самого себя* как *quid*, воспринимать тотальность сущих и сообщать ту же способность человеку. «Отрицательная антропология» становится здесь необходимым коррелятом «отрицательного богословия» благодаря тому, что Бог последовательно проходит *дистанцию*, удалявшую Его от человека, чтобы на сей раз удержать человека в *близости* к тому, кого Он создал по своему образу. *Горизонтальная* феноменология экзистенциалов (Хайдеггер) обогащается, на сей раз в исключительно христианской перспективе (Максим и Иоанн Скотт), *вертикальным* богословием *imago Dei* («образа Божьего»), которое как раз и легитимизирует доступ к ней и сообщает ей свой статус⁵⁴.

⁵² IOHANNES SCOTTUS, *Periphyseon* II, 585B.

⁵³ ХАЙДЕГГЕР М., *Бытие и время*, § 2, пер. В. В. Библихина (М.: Ad Marginem, 1997), с. 6.

⁵⁴ Определение *Dasein* как «вот-бытия» в отличие от того, что есть одновременно «наличное (*vorhanden*)» и «подручное (*zuhanden*)», см. в: ХАЙДЕГГЕР М., *Бы-*

Негативная работа (апофатика) завершается, стало быть, констатацией необходимой *близости* божественного, способного также уничтожить дистанцию между собой и человеком. Будучи образом Бога в невозможности познания самого себя, человек от этого ничуть не меньше принимается в Него — безгранично разделяя это ученое неведение. Иоанн Скотт «отрицает “дистанцию” между Богом и первозданным человеком, дистанцию, преодоленную теофаническим процессом... — подчеркивает Франсис Бертен, указывая на расхождение с Дионисием, — вплоть до того, что божественная сущность *теофанически* нисходит в рассуждающую и умную тварь и позволяет ей заслужить имя «Бог» производным образом»⁵⁵. Таким образом, Бог теперь выходит из недр своей Сущности и дает Себя *видеть* уже не отрицательно в *философской* сфере «апофатического» (и мета-онтологического), но делает это положительным образом в логосе «апофантики», данный в *Писании*, который являет Его и одновременно служит Ему завесой:

«...не только о божественной Сущности (*essentia divina*) говорится как о “Бог”, — как мы уже подчеркнули вслед за Эриугеной [гл. 2, начало], — но и тот *способ (sed modus ille)*, которым Бог в известной мере *показывает (ostendit) Себя* умной и разумной твари [...] часто также называется “Богом” в *Священном Писании (Deus saepe a sacra Scriptura vocitatur)*»⁵⁶.

В. АПОФАНТИКА И ЗАВЕСА ЛОГОСА

Проявление по праву ожидает от *логоса*, — как в феноменологии (проявленное), так и в теологии (теофания), — что он развернет тип дискурса, который станет его *завесой*, не становясь при этом *заслоном*. Трансцендирование бытия посредством ничтожения (*néantisation*) превосходства и борьба против всякой формы овещения (*réification*) божественного приводят Иоанна Скотта, как Аристотеля до этого и Мартина Хайдеггера впоследствии, к новому модусу речи — теперь уже «апофантической», т. е. *раскрывающей* саму вещь (ἀπο-φαίνεσθαι): «λόγος как речь, значит скорее

тие и время, § 12: «Разметка бытия-в-мире из ориентации на бытие-в как таковое». Что касается смысла эриугеновского апофатизма как одновременно «отрицательно-богословия» (человек не может познать Бога и Бог не может познать Бога) и «отрицательной антропологии» (человек не может познать человека), полезно обратиться к статье В. McGinn, “The Negative Element in the Anthropology of John the Scot”, *Jean Scot Érigène et l’histoire de la philosophie*, éd. R. ROQUES (P.: CNRS, 1977), p. 315-325.

⁵⁵ BERTIN F., “Les origines de l’homme chez Jean Scot”, *Jean Scot Érigène et l’histoire de la philosophie*, éd. R. ROQUES (P.: CNRS, 1977), p. 307-314 (cit. p. 308-309).

⁵⁶ IOHANNES SCOTTUS, *Periphyseon* I, 446D.

то же что δηλοῦν [обнаруживать], т. е. проявлять то, о чем «говорится» (вопрошается) в рассуждении. *Аристотель* эту функцию речи строже эксплицировал как ἀποφαίνεσθαι [проявляться]⁵⁷.

Апофатика Дионисия (выход за пределы речи, ἀλο-φάναι) в действительности радикально видоизменяется и преобразуется *апофантической* Эриугены (прохождение сквозь явленное, ἀλο-φαίνεσθαι). Было бы невозможно, в самом деле, ограничиться ни бегством в апофатизм, ни поиском мета-онтологии, по крайней мере рассматривая Иоанна Скотта, а не только Дионисия Ареопагита. Ибо акт речи, если только он намечает некий контур, наподобие скульптора, который «обнажает» глыбу мрамора, чтобы высвободить из нее форму (Дионисий)⁵⁸, все же не в меньшей степени остается, — уже для Иоанна Скотта, — «словно бы неким одеянием» (*veluti quibusdam vestimentis*), которое «раскрывает» или «проявляет» (*manifestare*) уже сформировавшееся тело, при этом скрывая его⁵⁹. Другими словами, в

⁵⁷ ХАЙДЕГГЕР М., *Бытие и время*, § 7, с. 32: «Понятие логоса». Ср. АРИСТОТЕЛЬ, *Об истолковании* I, 4, 17 а 3-7, *Сочинения в 4 томах*, т. 2 (М.: Мысль, 1978), с. 95: «не всякая речь есть высказывающая речь, а лишь та, в которой содержится истинность или ложность чего-либо; мольба, например, есть речь, но она не истинна и не ложна», пер. Э. Л. РАДЛОВА под ред. З. Н. МИКЕЛАДЗЕ.

⁵⁸ DIONYSIUS AREOPAGITA, *De mystica theologia* 1025B, рус. пер. с. 403: «Молимся о том, чтобы оказаться нам в этом пресветлом мраке и посредством невидения и неведения видеть и разуметь то, что выше созерцания и знания, что невозможно ни видеть, ни знать, ибо это и есть поистине видеть и ведасть; и — чтобы Пресущественного пресущественно воспеть путем *отъятия* всего сущего, подобно создателям самородно-цельной статуи изымая все облегчающее и препятствующее чистому восприятию сокровенного, одним *отъятием* выявляя как таковую сокровенную красоту», пер. под ред. Г. М. ПРОХОРОВА.

⁵⁹ IOHANNES SCOTTUS, *Periphyseon* III, 665CD: «изначальное учреждение (constitutio) [тварей] неизменным образом существовало... в Премудрости Божией... но поскольку само [это] учреждение познаваемо только для Бога... и никакой тварный ум до сих пор никогда не мог познать, что оно такое, оно стало через возникновение во времени (temporaliter) приобретать количественные и качественные свойства, посредством которых может, словно *покрытое некими одеяниями* (*veluti quibusdam vestimentis operata*), проявить, что оно есть (*potest manifestare quia est*), но не *что* оно такое есть (*non autem quid sit*)». На образ одеяний как парадигмы скрытого и разоблаченного у Иоанна Скотта справедливо указал J.-Cl. Foussard, «*Non apparentis apparitio...*», p. 128. Кроме того, наилучшее подтверждение этой оригинально эриугеновской модели скорее *разоблачения*, чем *обнажения* можно найти в постоянном переходе от *скрытого* в «тайнах природы» (*arcanum, mysterium, secretum*), к чему мы еще вернемся [см. ниже], к *проявленному* или *раскрытому* в умопостигаемых и чувственных тварных сущих (*theophania*). Ср. JEAUNEAU É., «Le caché et l'obscur», in: É. JEAUNEAU, *Quatre thèmes érigéniens* (P.: J. Vrin, 1978), p. 25-46 [reprint: IDEM., *Études érigéniennes* (P.: Etudes augustiniennes, 1987), p. 221-242].

то время как дионисиева модель скульптурной «расчистки» высвобождает образ Бога лишь через устранение того, чем Он не является, эриугеновская парадигма «раз-облачения» (“*dé-voilement*”) через одевание, наоборот, показывает то, что Он позволяет в себе видеть, все же это скрывая⁶⁰. Там, где один ничего не показывает, кроме как раз того, что показывать нечего (дионисиево обнажение), другой, напротив, показывает, что все еще только предстоит показать или скорее проявить, если Тот, кто проявляет себя, позволяет сам сбросить покровы (Эриугеново разоблачение). Деструкция категорий в хайдеггеровском понимании этого термина будет в этом смысле тем более радикальной у Иоанна Скотта, что она постепенно способствует проявлению некоего феномена — Бога — который, с точки зрения парадигмы всякой феноменальности, и сам не нуждается ни в чем другом, кроме того, чтобы «дать увидеть то, что себя кажет, из него самого так, как оно себя от самого себя кажет»⁶¹.

⁶⁰ Здесь Иоанн Скотт лишь развивает идеи Максима Исповедника, который применительно к тварным вещам именовал продвинувшиеся в зримость (*τά πρὸς τὸ ὁραῖσθαι προβεβλημένα*) виды и образы (*εἶδη καὶ σχήματα*) «одеяниями» (*ἱμάτια*), которые их скрывают (καλύπτουσιν), а логосы, по которым они сотворены, — «плотью» (*σάρκας*), их являющей (*ἀποκαλύπτουσιν*). Равно и Логос, будучи явленным — скрывается (*κρύπτεται φαίνόμενος*), ибо по природе пребывает невидимым (*κατὰ φύσιν ὑπάρχων ἀόρατος*), а будучи сокрытым, является (*ἐκφαίνεται κρυπτόμενος*), будучи в Воплощении не тонок естеством (*μὴ λεπτός εἶναι φύσει*), см. МАКСИМ ИСПОВЕДНИК, *О трудностях к Иоанну V* (10), 1129BC, в кн.: ПРЕП. МАКСИМ ИСПОВЕДНИК, *О различных недоумениях у св. Григория и Дионисия (Амбигвы)*, пер. архим. НЕКТАРИЯ (М.: Ин-т философии, теологии и истории св. Фомы, 2006), с. 111. Зримые тварные вещи Максим также именовал одеждами Логоса: «узрим одежды Логоса, — я говорю о словах Писания и являемых творениях» (*Там же*, 1132C, с. 113). Латинский перевод Иоанна Скотта: *Ambiguum ad Iohannem VI*, 449-458, p. 59: “Sicut enim sanctae scripturae uerba uestimenta dicimus, intellectus uero carnes Verbi intelligimus, illis quidem uelamus, istis autem reuelamus, sic et eorum quae facta sunt species quidem et figuras, quae ad uidendum praemissae sunt, uestimenta dicimus, ipsas uero secundum quas ipsa creata sunt rationes carnes intelligimus; similiter nanque illis quidem uelamus, istis uero reuelamus. Occultatur enim manifestus ipse uniuersitatis conditor et legislator Deus Verbum, dum sit secundum naturam inuisibilis; et occultus manifestatur, dum *inacceptibilis esse natura sapientibus creditur*”; и *Там же*, 501-502: “Sic nanque et uestimenta Verbi, uerba dico scripturae et uisibiles creaturas”. Характерно, что в конце Эриугена намеренно изменяет свой перевод, передавая *μὴ λεπτός εἶναι φύσει* (не будучи тонок естеством) Максима через *dum inacceptibilis esse natura* (поскольку невосприимаем по природе). Там, где Максим говорит, что плоть вочеловечившегося Логоса, *являет* Его, Иоанн Скотт, следуя Ареопажиту, считает, что она Его *скрывает*. — Примеч. ред.

⁶¹ Хайдеггеровское определение «предпоятия феноменологии», *Бытие и время*, § 7 (с. 34).

§ 14. ДЕСТРУКЦИЯ КАТЕГОРИЙ

Итак, работа апофантики по «проявлению посредством речи того, о чем говорится», сперва неизбежно предполагает «задачу деструкции (*Destruction*) истории онтологии»⁶². Подвергнуть «деструкции» или скорее «деконструкции» не слишком употребительные категории, или же «расчистить» их, но не «изничтожить» (*anéantir*): такова, помимо прочего, задача, которую ставит себе Эриугена в начале *Перифюсеон* (книга I)⁶³. Бог (а) «без бытия», (b) «без отношения» (с) и даже «без любви»: Иоанн Скотт настолько радикализирует здесь дионисиевскую редукцию, что за рамками этого отрицания от Бога не остается *ничего* (*rien*), кроме мыслимого здесь оригинальным образом «истинного и метафорического» смысла Его собственных проявлений в Его самоутверждении:

«...если *отрицание* применительно к вещам божественным истинно (*si vera est negatio in divinis rebus*), то *утверждение* относительно них не истинно, но [сказывается] в переносном смысле (*non autem vera sed metaphorica affirmatio*)»⁶⁴.

БОГ «БЕЗ» БЫТИЯ

(а) Бог пребывает «без бытия», — и здесь мы возвращаемся к различию [в онтологии] у Фомы Аквинского (гл. 1, р. 80), — прежде всего не только потому, что Он «не есть некая вещь» (см. *выше*), но и потому, что

«...[божественная природа] *не* есть ОУСІА [сущность], ибо она больше, чем ОУСІА (*non est igitur ОУСІА, quia plus est quam ОУСІА*)»⁶⁵.

Вопрос уже не в статусе οὐσία — ‘сущей’ субстанции или ‘акта бытия’ (см. онтологические разногласия между Аристотелем и Фомой Аквин-

⁶² ХАЙДЕГГЕР М., *Бытие и время*, § 6 («задача деструкции истории онтологии»), и § 7 («феноменологический метод разыскания»).

⁶³ Ср. ХАЙДЕГГЕР М., *Бытие и время*, § 6, с. 22: «Если для самого бытийного вопроса должна быть достигнута прозрачность своей ему истории, то требуется расшатывание окостеневшей традиции и отслоение наращённых ею сокрытий. Эту задачу мы понимаем как... *деструкцию* (*Destruction*)...». «Деструкция» (Martineau) переводится также как «де-конструкция» (Granel) или «расчистка (*désobstruction*)» (Vezin), что позволяет избавиться от ложного представления об изничтожении (*l'anéantissement*) истории философии, тогда как речь идет прежде всего о ее усвоении. Ср. GREISCH J., *Ontologie et temporalité* (P.: PUF, 1994), p. 98 [Épiméthée].

⁶⁴ IOHANNES SCOTTUS, *Expositiones* II, 3, 526-527. Цитируется и переведено Ф. БЕРТЕНОМ в: ÉRIGÈNE, *Periphyseon* I et II, n. 146, p. 241.

⁶⁵ IOHANNES SCOTTUS, *Periphyseon* I, 464A.

ским)⁶⁶ —, но в преодолении самой субстанции в мета-онтологии дискурса, который выходит за рамки категорий, лишь подвергая их деструкции или, лучше сказать, деконструкции. Вопреки Августину, согласно которому о Боге не сказывается в собственном смысле ни одна категория, кроме сущности или субстанции (ср. гл. 1 относительно *De Trinitate* V, II, 3), Иоанн Скотт таким образом, напротив, утверждает, что никакой модус «пробытия» (“sub-sistance”) нельзя на законном основании приписать Богу, если под «бытием» — как мы уже указывали — понимать некий определенный модус, отнесенный к божественному в тех же терминах, что к совокупности сущих:

«...и потому, когда мы приписываем Ему бытие (*ideo praedicantes ipsius esse*), мы не говорим, что Он — “бытие” (*non dicimus ipsum esse*), ведь бытие — из Него (*ex ipso enim esse*), но сам Он не есть бытие (*sed non ipsum esse*)»⁶⁷.

БОГ «БЕЗ» ОТНОШЕНИЯ

(b) Согласно Иоанну Скотту (опять-таки, еще более радикальным образом, чем по Дионисию) Бог пребывает «без отношения» (здесь мы полностью выходим за рамки вопроса о том, как в Боге «отношение» соотносится с «субстанцией», см. гл. 1). Все на самом деле обстоит так, как если бы, говоря словами Рене Рока, Иоанн Скотт «отказал Богу в “отношении”... чего Дионисий не сделал эксплицитно, хотя апофатическая логика должна была его к этому привести»⁶⁸. Вовсе не обязательно преодолев напряжение между метафизикой и богословием и не создавая ложное впечатление, будто диалог с эллинизмом прекращен (гл. 1), автор *Перифьюсеон*, тем не менее, обозначает его границы. Вопреки Августину, для которого «отношение» (*ad aliquid*) Отца к Сыну не является в Боге акциденцией, но обозначает Его *по существу* (*De Trinitate* V, V, 6), Иоанн Скотт, наоборот, утверждает невозможность его атрибуции [Богу], пусть даже в рамках тринитарного богословия. Он сознает цену этого, но такой выбор остается здесь условием *sine qua non* его двойственного дискурса, тем более апофатического, что он является апофантическим, т. е. тем более «отрицающим» обычный модус бытия сущих, что он «раскрывает» свойственную Богу манеру предоставлять Себя человеку:

⁶⁶ У Аристотеля сущность тождественна бытию, тогда как Фома различал сущность (*essentia*) и бытие (*esse*) вещи, см. *Summa theologiae*, Prima pars, q. 3, a. 4, Фома Аквинский, *Сумма теологии*, пер. А. В. Апполонова (М., 2006), с. 35. — Примеч. ред.

⁶⁷ IOHANNES SCOTTUS, *Periphyseon* I, 482AB.

⁶⁸ ROQUES R., “Traduction ou interprétation? Brèves remarques sur Jean Scot traducteur de Denys”, *Libres sentiers vers l’érigénisme*, p. 127.

«...если [категория отношения или расположения (*relatio sive habitudo*)] сказывается о Боге в собственном смысле (*proprie de Deo*), почти все наше предшествующее рассуждение придется отбросить (*omnis ferme praedicta nostra ratiocinatio evacuabitur*). Ведь мы говорили, что о Боге в собственном смысле вообще ничего не может сказываться или мыслиться (*nihil proprie de Deo aut dici aut intelligi posse*). В самом деле, если категория “отношение” (*praesertim categoria relationis*) будет возглашаться о Боге в собственном смысле, она не будет числиться среди десяти родов категорий... Поэтому нам остается только думать, что эта категория тоже, как и прочие, сказывается о Боге в переносном смысле (*translative de Deo praedicare*)»⁶⁹.

БОГ «БЕЗ» ЛЮБВИ

(с) Наконец, радикальным образом Бог пребывает «без любви» — по крайней мере, с точки зрения понятия ἔρως (если не ἀγάπη). Действие и претерпевание, переживаемые в любви (*amor*), на самом деле являются для Эриугены категориями тем более свойственными становлению, что они не смогли бы должным образом обозначить неподвижность Не-Бытия, которое есть Бог: «[категории действия и претерпевания] сказываются о Боге в переносном смысле (*translate*)»⁷⁰. В самом деле, что выражают глаголы «любить» и «быть любимым», если не, соответственно, активное и пассивное приятие определенного движения? Вывод в таком случае напрашивается сам собой, устранив даже любовь из области божественного:

«...с необходимостью будет следовать, что то, с чем я соглашался относительно «действия» и «претерпевания», я должен допустить и в отношении прочих активных и пассивных глаголов, к какому бы роду глаголов они не принадлежали, а именно, что Бог не любит и не любим, не движется и не движем, и тысяча подобных [примеров] (*neque Deus amare, neque amari, neque movere, neque moveri, similiaque mille*)»⁷¹.

Бог «без бытия», «без отношения» и «без любви» — это, само собой разумеется, не Бог, который не *есть* и не *имеет* бытия, отношения и любви. Точно так же, как в *Боге без бытия* Жана-Люка Мариона Бог не (просто) «не есть», но «не есть, кроме как в той мере, в какой он дает». Не в большей степени и у Иоанна Скотта Бог не живет и не подпитывается бытием, отношением и любовью — это, наоборот, всего лишь сделало бы из

⁶⁹ IOHANNES SCOTTUS, *Periphyseon* I, 465A.

⁷⁰ IOHANNES SCOTTUS, *Periphyseon* I, 504B.

⁷¹ IOHANNES SCOTTUS, *Periphyseon* I, 508C.

этого «без» отрицание того, что тем не менее также на законном основании принадлежит Богу⁷². Опасность тех свойств, которые мы квалифицируем как «категориальные», как очень точно замечает Хайдеггер, состоит в том, что «они принадлежат сущему, *не имея модуса бытия Dasein*», и «все имеют тот же самый, единственный модус *наличного (vorhanden)* бытия, как вещи, встречающиеся “внутри” мира»⁷³. Другими словами, «без» применительно к бытию, отношению и любви в меньшей степени указывает здесь на *устранение* некоего качества, присущего Богу, чем на *деконструкцию* всякого относящегося к Нему категориального предцирования, ибо ограничение Его этим типом предикативного λόγος’а неизбежно пленяет и сковывает Его, никогда не будучи в состоянии вобрать Его в себя. Точно так же как «феноменологическая редукция» требует своего рода аскезы в философии, чтобы приостановить категориальное и достичь экзистенциального, так и упражнение в *радикализации* «взятия в скобки» всех божественных категорий кажется столь же необходимым для отрицательного богословия, чтобы оно предъявило теперь уже скорее с показывая (φαίνεσθαι), чем предцируя (κατηγορεῖν) Того, кто проявляется в сердцеvine всякого проявления:

«...когда доходит до теологии... сила категорий совершенно исчезает (*ad theologiam pervenitur... categoriarum virtus omnino extinguitur...*), — очень ясно подчеркивает Эриугена, — и я не говорю, что [словом] “ничто” (*nihilo*) обозначается то отрицание, которым отрицается, что Бог есть нечто из тех, что суть (*negationem qua negatur Deus esse quid eorum quae sunt*), но то, которое отрицает [разом] *Бога и тварь (sed illam quae negat Deum et creaturam)*»⁷⁴.

Таким образом, Бог приходит к нам как раз тогда, когда мы уже не можем сами идти к Нему — как в силу неадекватности нашего языка, так и

⁷² Cf. MARION J.-L., *Dieu sans l'être* [1982] (P.: PUF Quadrige, 1991), p. 74. См. в этой связи, как сам автор обоснованно пересматривает свою позицию, касающуюся возможности отнесения томистского *esse* к «Богу без бытия», который все же не есть «Бог с сущим» (“Dieu avec étant”). MARION J.-L., “Saint Thomas d’Aquin et l’ontothéologie”, *Revue thomiste* (Janvier-Mars, 1995), p. 31-66, и, в особенности, п. 82, р. 65: «такой была моя позиция, в которой я следовал многим другим авторам, как раз в *Боге без бытия*. Ясно, что сегодня я должен, впрочем, с радостью, *пересмотреть* ее: надо было принять во внимание применительно и к самому Фоме Аквинскому другое предположение — мыслить бытие, исходя из непознаваемости Бога, напрямую и без посредничества другого обозначения (даже Блага), но все же не менее радикально».

⁷³ ХАЙДЕГГЕР М., *Бытие и время*, § 12, с. 54.

⁷⁴ IOHANNES SCOTTUS, *Periphyseon* I, 463B, и III, 687A.

в силу ограниченности нашей собственной способности принимать. Этот приход, по образцу феноменологического сознания, как раз и делает сперва из Него, а потом из нас, *акт* и уже не вещь⁷⁵. Свойственный Ему самому способ бытия в действительности будет состоять для Него не в том, чтобы быть или пребывать, но в том чтобы *уходить* и *приходить*, в смысле не-утомимого движения Того, кто теофанически, и уже не только на пути отрицания или превосходства пробегает дистанцию, которая отделяет Его от человека. *Прійти* (*Y aller*) — значит по-французски, как и для теофанического Бога Эриугены, не только «прийти, чтобы увидеть» (*бросить на это взгляд*), но еще более «полностью вовлечься в этот приход» (*отдаться бегу*) в той степени, в какой Он знает, что сам «захвачен» в этот приход человека. Стало быть, Он приходит к нам не только (а) как «Тот, кто видит», но также (b) как «Тот, кто бежит».

§ 15. ТОТ, КТО ВИДИТ, И ТОТ, КТО БЕЖИТ

ОПОРА НА ЭТИМОЛОГИЮ

Оригинальность «апофантического дискурса» Эриугены в сравнении с простым «апофатическим путем» Дионисия состоит, стало быть, в том, чтобы проявлять (*ἀποφαίνεσθαι*) то, что все еще пребывает лишь за пределами речи (*ἀλόφανσις*). Поняв, таким образом, что существует тип логоса, который избегает норм категориального не только для того, чтобы его трансцендировать (отрицательное богословие), но также для того, чтобы проявить то, о чем говорится (феноменология и теофания), необходимо признать, что прежде всего именно Богу свойственно *говорить о себе человеку посредством своих проявлений* — и не только при помощи слов.

Один удивительный текст подчеркивает, насколько Он при этом стремителен или скорее поспешен. Бог у Эриугены настолько торопится воссоединиться с человеком, являя Себя ему, что не позволяет запереть или изолировать Себя на *дистанции*, присущей Тому, о ком нельзя сказать ничего, кроме как раз того, что Он ничего не может говорить о себе. Работа над языком, опирающаяся на греческую этимологию, снова и уже применительно ко второй половине термина теофания, производимого от глагола *φαίνω* (см. *выше*), раскрывает то, что на сей раз касается Бога — *ὁ θεός*:

⁷⁵ HUSSERL E., *Logische Untersuchungen*, Bd. 2, Teil 1 (Tübingen, 1968), S. 362: «Тот, кто оспаривает своеобразие интенциональных переживаний, кто не хочет признать то, что для нас имеет силу наиболее достоверного, — что бытие-предметом (*Gegenstand-sein*), феноменологически говоря, состоит в известных *актах*, в которых нечто является или мыслится как предмет, — тот, конечно, не сможет понять, как бытие-предметом само опять-таки может стать предметным».

«Этимология этого имени заимствована у греков: либо оно производится от глагола ΘΕΩΡΩ (*aut a verbo quod est ΘΕΩΡΩ derivatur*), то есть я вижу (*hoc est video*), либо от глагола ΘΕΩ (*aut ex verbo ΘΕΩ*), то есть я бежу (*hoc est curro*), либо — что более вероятно, ибо смысл [здесь] один и тот же — правильно будет сказать, что оно происходит от обоих»⁷⁶.

БОГ КАК ТОТ, КТО ВИДИТ

(а) Бог как «тот, кто видит» (θεωρῶ) — этимология, унаследованная от Дионисия, Василия Великого и Григория Нисского, но здесь, еще до Николая Кузанского⁷⁷, получающая свою подлинно богословскую трактовку — «видит» прежде всего и именно, что «он не видит» (точно по модусу отрицательного богословия); или скорее, что нечего видеть, кроме Него самого, в ком пребывает всё “видимое”, всегда в нём содержащееся. Другими словами, для Эриугены неважно, чтобы Бог мог видеть *то* или *это* из числа сотворенных сущих, если только модус, посредством которого они увидены, есть не что иное, как *Он сам*, несущий в себе в зародыше совокупность возможностей видимости (*des possibles de la visibilité*)⁷⁸, то есть тотальность феноменов видимых или невидимых, но предназначенных [перейти] в видимость:

«...когда [слово] ΘΕΩС производится от глагола ΘΕΩΡΩ, оно истолковывается как *Тот, кто видум (videns interpretatur)*, ведь все, что есть, Он видит *в себе самом (ipse enim omnia quae sunt in seipso videt)*, не усматривая ничего вне себя самого (*dum nihil extra seipsum aspiciat*), ибо вне Его самого ничего нет (*quia nihil extra seipsum est*)»⁷⁹.

Лишь переход от второго к третьему делению Природы — от при-
мордиальных причин всех сущих, содержащихся в Слове (*Сотворенное творящее*), к проявлению совокупности сущих, включая человека (*Сотворенное не творящее*) — придает смысл такому резерву возможностей быть явленным (*de possibles de la phénoménalité*), который Бог почти по-матерински несет в себе, не извлекая его целиком на свет⁸⁰. Беременное

⁷⁶ IOHANNES SCOTTUS, *Periphyseon* I, 452BC.

⁷⁷ См. НИКОЛАЙ КУЗАНСКИЙ, *De deo abscondito* 14: «Бог относится ко всему как *видение* к видимым вещам», см. *Соч. в 2-х тт.*, т. 1 (М.: Мысль, 1979) с. 287. — Примеч. ред.

⁷⁸ То есть в Боге содержатся идеи вещей, которые могут возникнуть как зримые. — Примеч. ред.

⁷⁹ IOHANNES SCOTTUS, *Periphyseon* I, 452C.

⁸⁰ Что касается знаменитого разделения природы, задающего план всего трак-

всем творением, еще ожидающим своего рождения, Слово удерживает и скрывает в себе в «тайных недрах природы (*ex secretis naturae*)» тотальность сущих, призванных проявить себя, чтобы передать, на сей раз в модусе видимости, то, что до того момента содержится скрытым под завесой невидимости или непроявленного. Постепенное восхождение от невидимости феноменов, содержащихся в Боге как в Природе, к их собственной видимости делает из *Togo, кто vidum (videns)*, того, кто феноменологически проявляет себя (*φαίνεσθαι*) или делает себя видимым:

«Бог ежедневно призывает [людей] из тайных недр природы (*ex secretis naturae sinibus vocat*), где они считаются несуществующими, чтобы они видимым образом явились (*ut appareant visibiliter*) в форме и в материи, и во всех прочих [свойствах], в которых скрытое может явиться (*in quibus occulta apparere possunt*)»⁸¹.

В этом смысле в Боге, как в «Том, кто видит» (*θεωρῶ*), нет ничего от «следящего» ока, взор которого подавляет в самой ее видимости совокупность творения, стесненную таким надзором. Напротив, как раз чтобы избавить видение от такого подавления Видящим, видимое, т. е. творение, соединяется — или точнее составляет «одно и то же (*unum et idipsum*)» — с Невидимым, т. е. с самим Богом. Там, где ряд толкователей ошибочно вычитывает у Иоанна Скотта какой-то пантеизм, следует, наоборот, поставить на его место модель само-проявления, в рамках которой терминология «само-творения» выражает лишь то, что для самого Бога и в нем самом *творить всегда есть не что иное, как проявлять себя*:

«Поэтому мы должны мыслить Бога и творение не как две удаленные друг от друга [реальности] (*non duo a seipsis distantia*), но как *одно и то же (sed unum et id ipsum [sic])*. Ибо и творение осуществлено в Боге и Бог удивительным и невыразимым образом творится в творении, *проявляя* Самого себя (*seipsum manifestans*), *делая* себя, невидимого, видимым»⁸².

«Пантеистическая концепция теофании делает ее [таким образом] не менее немислимой, чем абстрактная апофатика»⁸³. Иоанн Скотт сам ясно

тата *Перифьюсеон*, и которое мы не будем комментировать в дальнейшем, настолько полно оно объяснено рядом исследователей Эриугены, мы отсылаем к началу *Перифьюсеон I*, 441B (а также к введению Ф. Бертена, который описывает его структуру, р. 37-39).

⁸¹ IOHANNES SCOTTUS, *Periphyseon I*, 445D.

⁸² IOHANNES SCOTTUS, *Periphyseon III*, 678C.

⁸³ FOUSSARD J.-Cl., “*Non apperentis apparitio...*”, p. 124.

об этом говорит. Принадлежность всех творений «одному и тому же», то есть Богу (*unum et id ipsum*), не означает, что творения сами есть Бог или Творец. Нельзя и дальше смешивать всё Бога как сущность (монадологическая концепция, вводящая все творения в Бога) и сущность Бога как всё (пантеистическая концепция, которая не оставляет никакого пребывания ни для Творца, ни для творения). Двойное отношение *причастности* и *выражения* применительно к соотносительности сущих с Богом объясняет самопроявление Творца в его творении, но не их чистое субстанциальное тождество. Попросту говоря, не было бы ничего, к чему можно быть причастным или что можно выражать, если бы Бог *stricto sensu* («в строгом смысле») отождествлялся с миром:

«Но она же и творится (*creatur*), поскольку кроме нее сущностно нет ничего, ведь она есть сущность всего... Ибо... все, о чем говорят, что оно существует, существует не само по себе, но причастностью (*participatione*) к природе, которая истинно существует... и поскольку она, невидимая как таковая, проявляется во всех, что суть, она вполне обоснованно именуется созданной (*non incongrue dicitur facta*)»⁸⁴.

Стало быть, лишь в расширительном значении и

«...чудесным образом (*mirabili modo*) можно сказать, что та [божественная природа], хотя и творит все (*omnia creat*)... — творится во всем, что от нее суть (*in omnibus, quae ab ea sunt... creatur*)»⁸⁵.

Таким образом, *творить себя* равнозначно для Бога тому, чтобы «проявлять себя в чем-либо (*in aliquo*)» и это проявление есть субстанциальное основание всего, что существует, в большей степени, чем какое бы то ни было бегство в трансценденцию, столь же невыразимую, сколь далеко:

«...когда говорят, что [божественная природа] *творит саму себя* (*seipsam creare*), то правильным будет понять под этим не что иное, как то, что она создает природы вещей. Ибо *ее творение себя* (*ipsius namque creatio*), то есть *ее проявление в чем-либо* (*hoc est in aliquo manifestatio*) несомненно есть основание всего сущего»⁸⁶.

⁸⁴ IOHANNES SCOTTUS, *Periphyseon* I, 454AB.

⁸⁵ IOHANNES SCOTTUS, *Periphyseon* I, 454C.

⁸⁶ IOHANNES SCOTTUS, *Periphyseon* I, 455B. Что касается смысла этого «божественного самотворения» как «само-проявления» и невозможности его сведения к

«Тот, кто видит», то есть видящий или проявляющий себя Бог (θεός производимый от θεωρῶ), парадоксальным образом оказывается также «тем, кто делает», то есть творящим или создающим себя Богом:

«...ибо не одно для Него — видеть, а другое — действовать, — подчеркивает Иоанн Скотт, — но его видение есть его действие (*sed ipsius visio ipsius est operatio*). Ибо Он видит, делая, и делает, видя (*videt enim operando, et videndo operatur*)»⁸⁷.

Таким образом, «видеть» для Бога значит *видеть себя* в тварях, а «творить» — *творить себя* или *проявлять себя* через них. Если использовать бергсоновскую терминологию, то «готовому» (tout fait) сущих, пребывающих *вовне*, противопоставляется и от него различается «становящееся» (*se faisant*) Бога, который работает *внутри* и делает себя видимым в своих творениях⁸⁸. Таким образом, у Эриугены рождается новый и возможно первый в истории философии модус бытия *монадологии*: Бог как «Тот, кто видит» сперва не видит внешние ему вещи, но *видит себя* как в зеркале, то есть неся в Себе все сущие в их примордиальных причинах⁸⁹. Божественное видение [у Иоанна Скотта], далекое от зрелища на *дистанции*⁹⁰, к которому приводит отрицательное богословие Дионисия (Превосходство, Сверхсущность и т. п.), и беременное всеми потенциями феноменальности, готовой проявить себя (переход от примордиальных причин к сущим), делается здесь столь *близким* к своему творению, что в действительности отождествляется с ним лишь для того, чтобы лучше обозначить для него и показать ему, как оно несет его в своем лоне. Схема здесь теофаническая и эриугеновская, а не демиургическая и платоническая. Бог не видит (примордиальные причины или идеи-парадигмы) для того, чтобы впо-

какому-либо пантеизму, мы отсылаем к прекрасной статье: FOUSSARD J.-Cl., “Non apparentis apparitio...”, p. 120-148, и в особенности p. 123-128.

⁸⁷ IOHANNES SCOTTUS, *Periphyseon* III, 678B.

⁸⁸ BERGSON H., *La pensée et le mouvant* [1938] (P.: PUF Quadrige, 1985), p. 214: «философствовать значит сменить обычное направление работы мысли на противоположное... Современная математика как раз является попыткой заменить *готовое* (*tout fait*) на *становящееся* (*ce qui se fait*), следовать за порождением величин, ухватывать движение не *извне* и в его выставленном напоказ результате, но *изнутри* и в его тенденции к изменению, наконец, принять подвижную непрерывность в устройстве вещей» (курсив в тексте) [см. БЕРГСОН А., *Творческая эволюция. Материя и память* (Минск: Харвест, 1999), с. 1210. — Примеч. ред.].

⁸⁹ Вероятно, Бонавентуре выпало на долю извлечь из этого все тринитарные последствия еще до того, как Лейбниц применил это в метафизике. См. об этом наше сочинение: FALQUE E., *Saint Bonaventure et l'entrée de Dieu en théologie* (P.: Vrin), p. 75-78: “l’hypothèse monadologique”.

⁹⁰ «Дистанция» в Марионовском смысле, ср. *выше* примеч. 6. — Примеч. ред.

следствии создать или произвести существующее (тварных сущих, подпадающие пространству и времени). Но он творит, когда видит примордиальные причины, и видит, когда творит сущее. Бог более не удовлетворяется тем, чтобы изрекать «да будет так» согласно ветхозаветной концепции слова (Быт 1:3-31), но «видит» и «делает себя видимым» согласно новозаветной ориентации на само-проявление Бога: «Видевший Меня видел Отца» (Ин 14:9). То, что Бог видит, тождественно, стало быть, тому, что Бог творит, поскольку, творя и воплощаясь, Слово *делает само себя видимым* и в творениях как единственная парадигма вещей:

«...священная мудрость провозглашает, что не одно Бог видел в себе, прежде чем оно возникло, а другое впоследствии сотворил в них самих, но что одно и то же (*sed eadem*) от вечности видимо, и от вечности возникло, и все целиком в Боге (*in Deo*) и ничего вне Бога (*extra Deum*)»⁹¹.

Нам возражат, однако, что определять Бога как «того, кто видит» (θεωρῶ), — даже если видеть для него значит видеть самого себя, созерцая в себе совокупность сущих, посредством которой он сам себя самопроявляет, — значит все еще мыслить теофанию по аналогии со столь человеческим модусом видения, что и Бог может оказаться подверженным слепоте. В таком случае Эриугена через теофанию утратил бы то, что Ареопагит передал ему посредством отрицательного богословия. Вклад дионисиева апофатизма в эриугеновскую теофанию состоит, однако, как раз в отказе от того, чтобы из акта видения, когда он принадлежит в собственном смысле Богу (как тому, кто способен творить посредством само-проявления), делать простое взирание некоего субъекта, либо подверженного несовершенству слепоты, либо изъятого из видимости некоторых сущих. Бог ‘видящий всё’, благодаря всеприсутствию его видения даже в самих тех, кого он одновременно видит и творит, есть в этом смысле «сверхвидящий» (*plusquam videns*), так как его видение никогда не сводится ни к возможной слепоте субъекта, ни к возможной невидимости объекта:

«Он именуется Богом [θεός. — Э. Ф.], но в собственном смысле не есть Бог [в смысле *я вижу*, θεωρῶ. — Э. Ф.]: ибо видению противоположна слепота, и видящему противоположен невидящий; стало быть, Он есть ΥΠΕΡΘΕΟΣ [*sic!* — Э. Ф.], сверхвидящий (*plus quam videns*), если ΘΕΟΣ перевести как видящий»⁹².

Однако не будем обманываться. Как мы уже подчеркнули (см. *выше*), «все превосходные степени, к которым прибегает Дионисий» у Иоанна

⁹¹ IOHANNES SCOTTUS, *Periphyseon* III, 677B.

⁹² IOHANNES SCOTTUS, *Periphyseon* I, 459D – 460A.

Скотта «следует понимать в отрицательном смысле», поскольку то, что по самой своей формулировке выглядит как утверждение (*super* или *plus quam*), следует понимать как отрицательное по смыслу и в действительности⁹³. Принцип ничтожения превосходства делает таким образом из Бога, как «Того, кто видит», не кого-то, кто только видит, сам уединившись в невидимости незримого, но архи-Видимое за пределами всякой обычной модальности видящего — в особенности той, что случайно могла бы поразить его слепотой. Характеристика Бога как «Сверхвидящего» (*plusquam videns*) указывает, стало быть, у Эриугены не на то, что Бог не видит или лишь укрывается в бездонной тайне своей сияющей тьмы (преодоление *via affirmationis* и *via negationis* посредством *via eminentiae*), но прежде всего и только на то, что его видение таково, что он видит всё и даже «больше» (чем всё), поскольку всё, которое он видит, есть *Он сам*, содержащий всё и проявляющий его (преодоление *via affirmationis* и *via negationis* посредством того, что здесь можно было бы назвать *via theophaniae*).

«Взирание» Бога (в его самопроявлении и самотворении через тварь, при том, что одно здесь всегда есть лишь оборотная сторона другого), не удерживает, таким образом, ничего для себя самого в некоей невидимости себя. Для того чтобы *анофантический логос* проявил и привел к завершению теофаническое движение, носителем которого он является, диапазон зримого (*le spectral du voir*) напротив, ожидает от Слова, что оно само перейдет через *брод*, отделяющий его от видимого. «Тот, кто видит» таким образом тождествен «Тому, кто бежит» или, лучше сказать, «про-бегает» дистанцию, отделяющую всякого Видящего от видимого согласно обычной схеме видимости:

«...но когда [слово] θεός производится от глагола θέω, оно правильно понимается как *Тот, кто бежит* (*currens recte intelligitur*), ибо Он бежит во всем [сущем], и никоим образом не останавливается, но все наполняет своим бегом, согласно написанному: “быстро бежит слово его” (Пс 147:4)»⁹⁴.

БОГ КАК «ТОТ, КТО БЕЖИТ»

(b) «Бежать» — от глагола θέω («я бегу») как второго этимологического корня слова «Бог» (θεός) — на самом деле представляет собой термин, в собственном смысле означающий у Иоанна Скотта: *творить*. Божественное Слово «бежит» в своем творении в том смысле, что оно производит дистанцию, которая отделяет его от тварей, и само распространяется в них, чтобы ничего (*rien*) не пребывало вне его, кроме греха:

⁹³ ROQUES R., “Scot Érigène”, *Dictionnaire de spiritualité* (P.: Beauschesne, 1973), coll. 741 – 742.

⁹⁴ IOHANNES SCOTTUS, *Periphyseon* I, 452C.

«[Слово] «проходит от края до края» (Мк 13:27) и быстро бежит через всё (*et velociter currit per omnia*), то есть без промедления соделывает всё и [само] соделывается всем во всё. И между тем, как оно пребывает в себе самом... оно распространяет себя во всё и само это распространение есть всё»⁹⁵.

«Распространение» или «распростираение» Слова (*Verbe*) в его творениях здесь таково, что оно принимает именно как собственное достояние столь искомую роль *λόγος ὑποφωτιστικός*, то есть Слова (*Parole*), которое *проявляет* то, что приходит к нему от Другого⁹⁶, и не сводится ни к *анофатической речи* (не говорящей ничего, кроме того, что нечего сказать), ни к *метафизическому суждению* (противопоставляющему массивы «того, что есть» и «того, что не есть»). Слово (*Verbe*), как более «Бегущее» (*currens*), чем «Видящее» (*videns*), не только заставляет существующих переходить из статуса «примордиальных причин» в статус «сущих, проявленных через возникновение во времени и месте»⁹⁷ (переход от второго к третьему делению⁹⁸), но Оно поддерживает и заставляет пребывать сущих в их соотнесенности в качестве вечно произносимого слова *Отца* (*verbum Patris*):

«...«быстро бежит слово его»(Пс 147:4) — пророк называет словом (*sermo*) Слово *Отца* (*verbum Patris*), которое быстро бежит через все, чтобы все существовало (*quod velociter currit per omnia ut omnia sint*). Ибо Его многообразный и бесконечный бег через все есть пребывание (*subsistentia*) всего»⁹⁹.

Напрасно, стало быть, причину предполагаемого эриугеновского пантеизма зачастую искали в его недостаточно тринитарной и дифференцированной концепции творения¹⁰⁰. Даже если такое суждение было бы не

⁹⁵ IOHANNES SCOTTUS, *Periphyseon* III, 643B.

⁹⁶ То есть Бог Сын являет Бога Отца. — Примеч. ред.

⁹⁷ IOHANNES SCOTTUS, *Periphyseon* I, 442B, trad. fr. p. 66-67, рус. пер. с. 481.

⁹⁸ Речь идет о втором и третьем делениях или видах всеобщей природы в трактате *Перифьюсеон*. — Примеч. ред.

⁹⁹ IOHANNES SCOTTUS, *Periphyseon* III, 642D, trad. fr. p. 105.

¹⁰⁰ Э. Фальк полагает, что в *Перифьюсеон* Иоанн Скотт открыт для обвинений в пантеизме в частности потому, что рассуждает преимущественно о Боге вообще, а не о Троице. Если говорить только о Боге и Его манифестации в мире, Бог и мир могут отождествиться. Этого избежал Бонавентура, согласно которому Сын пришел в мир, Дух Святой находится в мире, но Отец остается на дистанции. Таким образом, при развитой тринитарной концепции, когда сохраняется сознание внутри-троичных различий, можно рассуждать о манифестации Бога в мире, не опасаясь отождествить творца и творение. Как бы то ни было, недостаточно развитое троическое богословие Иоанна Скотта не является, по мнению Э. Фалька, причиной для обвинений автора *Перифьюсеон* в пантеизме. — Примеч. ред.

вполне лишенным смысла с точки зрения преобладания «творящей Троицы», к примеру, у Бонавентуры¹⁰¹, оно все же не в меньшей степени остается столь же неполным, сколь пристрастным, так как образ *бега* говорит именно о само-пребывании *Слова* в его творениях как единственного *слова Отца*. Как снятие покрыва с сущих Отцом в Сыне (творение) не противопоставляется проявлению Отца в Сыне (воплощение), так и «акт бега» Божьего в поддержании их пребывания не противопоставляется Его «акту видения» в их выведении на свет:

«Ибо для Бога не одно — бежать через все, и другое — видеть все, но все создается как посредством [Его] видения, так и посредством бега (*sed sicut videndo, ita et currendo fiunt omnia*)»¹⁰².

Но куда же бежит это Слово, которое «проходит от края до края», чтобы Самому пребывать во всех пребывающих?

«Я не вполне понимаю, куда движется Тот, кто находится повсюду, без кого ничего (*rien*) не может существовать, и вне кого ничего (*rien*) не простирается», —

справедливо возражает Воспитанник (*Alumnus*) Наставнику (*Nutritor*)? Вполне уместный вопрос, получающий столь же ясный и решительный ответ:

«Я не сказал, что Бог движется вне себя (*non extra se*), но [что Он движется] от себя, в себе и к себе (*sed a seipso, in seipso, ad seipsum*)»¹⁰³.

Если Бог «бежит» за своими творениями — в двойном смысле поспешности и интенциональной направленности — то, стало быть, прежде всего он бежит «в себе», чтобы «заставить бежать» как раз те творения, что суть в нем. «Бег в Боге» есть также бег сущих в Нем ради их собственного проявления:

«Бога называют «бегущим» (*currens dicitur*) не потому, что Он, всегда неизменно покоящийся в себе самом, наполняющий всё, бежит вне себя, но потому, что Он заставляет всё бежать (*sed quia omnia currere facit*) из несуществующего в существование»¹⁰⁴.

¹⁰¹ См. об этом нашу книгу: FALQUE E., *Saint Bonaventure et l'entrée de Dieu en théologie* (P.: Vrin), § 6, p. 83-90: "de la sortie de la métaphysique à la Trinité créatrice".

¹⁰² IOHANNES SCOTTUS, *Periphyseon* I, 452D, trad. fr. p. 82.

¹⁰³ IOHANNES SCOTTUS, *Periphyseon* I, 453A, trad. fr. p. 82.

¹⁰⁴ IOHANNES SCOTTUS, *Periphyseon* I, 453B, trad. fr. p. 83. К этой теме «бега Божьего» позже вновь обратится Бонавентура, говоря об ангелах, в *Breviloquium* II,

Потенциал такой эриугеновской монадологии (когда всё, кроме греха, происходит и производится прежде лишь в Боге) еще более виден в этом конкретном случае бега. Быстрота *Того, кто бежит*, на самом деле не имеет другой цели, как пересечь непреодолимую *дистанцию*, которую всегда устанавливает перспектива видения, — в неустранимом расстоянии между *Тем, кто видит*, и тем самым, что увидено. Бежать для Бога значит именно *самому* пересекать себя и в себе самом “соединять два конца” дистанции, которая всегда уже преодолена заранее, оставляя содержащейся в самой себе, если только человек, напротив, не сделает выбор в пользу того, чтобы “намеренно сойти с дистанции” посредством греха. Теофаническая направленность ясно заявляет здесь о себе в Слове (*Verbe*) как *λόγος ἀποφαντικός* или как в *Слове (Parole) откровения*, в котором все творения бегут и стремятся к своему собственному проявлению.

Слово в действительности «заставляет бежать всё (*currere facit*) из несуществующего в существование», чтобы дать им на сей раз достичь состояния видимости, которым они еще не обладали (переход от второго к третьему разделению Природы). Бог (*θεός*) «сверх-бегущий (*plusquam currens*)» — который не в большей степени отличается здесь от медлительности, чем Бог «сверх-видящий» противопоставлялся слепоте¹⁰⁵ — открывает таким образом пространство истинного *проявления Бога*, благодаря которому истина божественного движения дана уже не исключительно через его *Сущность* в апофатизме неоплатонического и дионисиевского типа, но через его *Явление (apparitio)* в теофании библейского и эриугеновского типа.

С. ТЕОФАНИЯ ИЛИ БОГ-ФЕНОМЕН

Наверное, все развитие латинского богословия от Иоанна Скотта до Марсилио Фичино на самом деле можно определить как уникальную попытку «победить неподобие» в определенном дистанцировании от Дионисия. Так, Фома Аквинский побеждает неподобие «через аналогю», Мар-

8 n°2 (V, 226a), trad. fr. *Le monde créature de Dieu* (P.: Éditions franciscaines, 1967), p. 99: «созерцающая Бога лицом к лицу, там, куда они посланы, благие ангелы всегда бегут в Боге (*intra Deum currunt*)». В этой связи мы отсылаем к нашей работе: FALQUE E., *Saint Bonaventure et l'entrée de Dieu en théologie*, p. 88.

¹⁰⁵ IOHANNES SCOTTUS, *Periphyseon* I, 460A: «Но если ты обратишься к другому началу этого имени, принимая, что ΘΕΟΣ (то есть “Бог”) выводится не из глагола ΘΕΩΡΩ (то есть “вижу”), но из глагола ΘΕΩ (то есть “бегу”), то тебе, сходным образом, пригодится то же самое рассуждение. Ведь бегущему противостоит тот, кто не бежит, как быстроте противостоит медлительность. Следовательно Он будет ΥΠΕΡΘΕΟΣ [sic.], то есть “сверхбегущий” (*plusquam currens*)».

сильно Фичино «через любовь», а Иоанн Скотт, на наш взгляд, «через теофанию»¹⁰⁶. Проявленным Бог оказывается в этом смысле теперь уже не только как *проявляющий себя* в Слове Отца как в своей апофантической речи (*supra*), но еще и поскольку здесь он *сообщает* и *свидетельствует* о себе самом в данности своего собственного «явления» (*apparitio Dei*), которое следует, стало быть, вслед за греками назвать «теофанией» (θεοφάνια), что зафиксировано также греческим термином в латинской рукописи Эриугены: «ΘΕΟΥ ΦΑΝΙΑ»¹⁰⁷. «Редукция» или «взятие в скобки» всякого высказывания о Боге в форме *quid*, которая, как мы видели, всегда характеризовала дискурс Августина (гл. 1), открывается, таким образом, у Эриугены в подлинную «феноменологию неявленного», откровенно говоря, ни в чем не уступающую хайдеггеровскому подходу к феномену¹⁰⁸.

§ 16. ТЕОФАНИЯ КАК АНТРОПОФАНИЯ

NON APPARENTIS APPARITIO (ЯВЛЕНИЕ НЕЯВЛЕННОГО)

Говорить о «феноменологии неявленного» у Хайдеггера значит провозглашать «возможность, что сущее показывает себя как то, что оно в себе самом *не* есть». И «именно потому, что феномены ближайшим образом и большей частью *не* даны, нужна феноменология»¹⁰⁹. Другими словами, для феноменологии, как, впрочем, и для теологии, ни феномен, ни Бог не подпадают под расхожее понятие феномена, согласно которому достаточно показать себя, чтобы быть. «Слово Бог», к примеру, вполне может «обозначать божественную сущность» (*essentia divina dicitur*), как это подчеркивал Иоанн Скотт (см. *выше*), указывая еще и на «*тот модус, которым Тот себя показывает*» (*modus ille quo se ostendit*), а именно «теофанию», то есть «явление Бога» (*theophania, hoc est apparitio Dei*)¹¹⁰. Эриугена, как

¹⁰⁶ Мы ссылаемся здесь на работу J. Miernowski, *Le Dieu néant, théologies négatives à l'aube des temps modernes* (Leiden – N. Y. – Köln: Brill, 1998), ch. II, p. 22-38 («победить неподобие посредством аналогии» [Фома Аквинский]), и ch. III, p. 39-53 («победить неподобие посредством любви» [Марсилио Фичино]).

¹⁰⁷ IOHANNES SCOTTUS, *Expositiones* IV, 17 (cf. *supra*, note 6).

¹⁰⁸ Выражение «феноменология неявленного» — это формулировка, которую можно найти у позднего Хайдеггера (Séminaire de Zähringen [1973], в *Question IV* [P.: Gallimard, 1976], p. 339: «эта феноменология есть феноменология неявленного»), хотя подразумеваемое понятие встречается у него, начиная уже с 7 параграфа *Sein und Zeit* (1927).

¹⁰⁹ ХАЙДЕГГЕР М., *Бытие и время*, § 7, соответственно, с. 28 и с. 36.

¹¹⁰ IOHANNES SCOTTUS, *Periphyseon* I, 446D: «Ведь Богом именуется не только божественная сущность (*essentia divina*), — подчеркивает Иоанн Скотт в тексте исключительной важности, который уже цитировался во введении, — но и тот модус (*sed modus ille*), которым Бог в известной мере являет (*ostendit*) Себя умной и

позже и Хайдеггер, проводит здесь, стало быть, отчетливую границу между «тем, что является» (*quid*) и «вещью, какой она является», то есть «модусом» ее явления: *modus* или *quo-modo*. Видя «Господа сидящего» (Ис 6:1), если вернуться здесь к используемому Эриугеной примеру (*supra*), пророк Исайя не видит Господа сперва таким, каков тот *есть*, но исключительно каким тот показывает себя в *модальности сидения*. Сидение Бога, как его наиболее собственная модальность с точки зрения Писания, имеет, возможно, большее значение, чем метафизическое определение Его через его Сущность с точки зрения метафизики. Его кинестезы или «движения его явленности» дают ему больше бытия, чем его сущность как определенность его чтойности. Так что образцовым и, можно сказать, феноменологическим определением Бога у Иоанна Скотта оказывается *non apparentis apparitio* — «явление неявленного»:

«...все, что можно о Нем помыслить или почувствовать, есть не что иное, как явление неявленного (*nihil aliud est nisi non apparentis apparitio*), проявление сокрытого (*occulti manifestatio*)... тело бестелесного... видимость невидимого, ограниченность местом того, кто места не имеет, временность лишенного времени, полагание конца для бесконечного, ограничение неограниченного»¹¹¹.

Смысл всей эриугеновской теофании, как и хайдеггеровской феноменологии, сводится таким образом к тому, чтобы не отделять *являющееся* (*apparens*) от его *явления* (*apparitio*). Или, — если выразить это иначе и в терминах самой феноменологии, — к тому, чтобы не сводить божественную явленность в её «само-проявлении» (*Offenbarung*) либо к простой «ка-

рассуждающей твари... часто также называется “Богом” в Священном Писании. Этот модус обыкновенно именуется греками *теофанией* (*theophania*), то есть “явлением Бога” (*hoc est Dei apparitio*). Например, “видел я Господа сидящего” (Ис 6:1) и схожие речения, ибо пророк «видел» не Его сущность (*non ipsius essentiam*), но нечто Им созданное (*sed aliquid ab eo factum*)).

¹¹¹ IONANNES SCOTTUS, *Periphyseon* III, 633A – 633B. Надо быть благодарным прежде всего Гансу Урсу фон Бальтазару и, затем, Жану-Клоду Фуссару за то, что они обнаружили эту характерную для Эриугены структуру феноменализации, хотя эксплицитно ни тот, ни другой не извлекли из этого всех возможных следствий для феноменологии. См., соответственно, H. Urs von Balthasar, *La gloire et la croix* [1961]. *Domaine de la métaphysique* IV, 2. *Les constructions* (P.: Aubier Montaigne, 1982), p. 27-28; и J.-Cl. Foussard, “Non apparentis apparitio...”, p. 120-148. Кроме того, Ж.-К. Фуссар справедливо переводит *non apparentis apparitio* как «явление того, кто неявлен (или является неявным)»; вариант «явление того, что неявлено» (Ф. Бертен), на наш взгляд, слишком «нейтрализует» Того, Кто призван явиться (Бога).

жимости» (*Schein*), либо к «видению», которое показывает лишь то, что им не является (*Erscheinung*). Не то чтобы «подобие» или «явление» не могли показать нечто из откровения Бога, каков Он есть сам по себе, но делая это, и то, и другое показывают Бога лишь как того, кто не показывает себя, то есть как того, кто не воспринят человеком поистине, между тем как один лишь человек способен принять Его и сам принять участие в Его зарождении (*formation*) в себе — как сейчас, в состоянии странствия, так и в будущем, в отчизне:

«...всякая теофания (*omnis theophania*)... и в сей жизни, в которой она только начинает зарождаться в тех, кто этого достоин, и в будущей жизни у тех, кто имеет воспринять совершенство божественного блаженства, производится не внешним образом (*non extra se*), но внутренним (*sed in se*) — из Бога и из них самих (*et ex Deo et ex seipsis*)»¹¹².

ТЕОФАНИЧЕСКИЙ ЧЕЛОВЕК

Итак, вопреки ряду мистиков, зачастую греческих, проповедующих пассивность и подчинение верующего *бремени* славы Божьей (*kabod*), Иоанн Скотт, напротив, требует от людей, чтобы они сами обладали *способностью* феноменизировать — в себе (*in se*), посредством себя (*ex seipsis*) и исходя из Него (*ex Deo*) — образ божественного, который никогда не сообщается, если нет соответствующего человеческого ресурса, ибо именно такой тип конституции требуется ему, чтобы он мог феноменизироваться¹¹³. Поглощение субъекта (человека) объектом (Бог) убивает акт приятия и в то же время изничтожает (*anéantie*) устойчивость (*consistance*) того и другого. «Явление неявленного» (*non apparentis apparitio*), таким образом, последовательно начинает свое восхождение к явленности, изыскивая места, чтобы явиться, — в человеке или в разумных тварях вообще. Ангелы и человеческие души — это как бы «восприимлющие очаги» теофании (Ф. Бертен), и даже сами *суть* «теофании» (*theophaniae sunt*). Они проявляют, феноменологически говоря, что Бог для человека всегда есть не что другое, как именно Тот, кто проявляет *себя*, причем как раз в таких теофаниях и, стало быть, исключительно *через них*, а не непосредственно в себе самом:

¹¹² IOHANNES SCOTTUS, *Periphyseon* I, 449C. Что касается знаменитого тройного членения понятия «феномен», которое мы не пытаемся здесь воспроизвести (*Offenbarung / Schein / Erscheinung*), см. ХАЙДЕГГЕР М., *Бытие и время*, § 7, с. 28-31): «Понятие феномена». А также комментарий: GREISCH J., *Ontologie et temporalité. Esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit* (P.: PUF, 2002) [coll. Épiméthée], p. 102-104: «что такое феномен?».

¹¹³ Имеется в виду Дионисий Ареопагит и еврейские мистики. — Примеч. ред.

«Что же видят святые души людей и святые умы ангелов, когда они видят Бога, если они не видят самого́ Бога (*si ipsum Deum*), видеть которого им запрещено (*quem videre perhibentur*)? —

спрашивает себя Иоанн Скотт, комментируя формулировку из пролога *Евангелия от Иоанна*: “Бога никто никогда не видел” (Ин 1:18), —

...Что, повторяю, видят люди и ангелы... ведь святой Амвросий и Дионисий Ареопагит яснейшим образом и без малейшего колебания настаивают, что Бог (я имею в виду — верховная Троица) *никогда никому не являлся сам по себе (nulli per seipsam utquam apparuisse)*, никогда не является, никогда не явится? Стало быть, Он явится в своих *теофаниях (apparebit in theophanis suis)*, — уточняет Эриугена, — то есть в божественных проявлениях, в которых Бог явится согласно степени чистоты и добродетели каждого. *Теофании же суть все твари видимые и невидимые (theophaniae autem sunt omnes creaturae visibiles et invisibiles)*, через которые и в которых Бог часто являлся, является и будет являться»¹¹⁴.

Таким образом, теофания у Скотта не есть просто *средство* для того, чтобы получить доступ к Богу, наподобие зеркала как призмы, которую нужно миновать. Она обозначает саму *структуру* Бога (Троица внутри себя) — по крайней мере, в том, как Он дает себя человеку (домостроительная Троица). Бог не доступен нам, — и людям, и ангелам — ни в чем, кроме своего божественного проявления (*theophania*)¹¹⁵. Бог, стало быть, дает себя как «теофанического» лишь в той степени, в какой человек в то же время является «антропофаническим». Или, если выразить это иначе и снова пойти за путеводной нитью феноменологии, согласно которой всякая истина (ἀλητεία) есть также «простое чувственное *вняtie* чего-то (αἰσθησις)»¹¹⁶, структура встречи или способность к усвоению, позволяющая человеку воспринимать теофании, освящает его самого как теофанию, не проявляя [в нем] ничего другого, кроме как раз того, что он «антропофанен» (“anthropophane”). Желая проявить Бога как феномен, человек составляет как *феномен себя самого* в том смысле, что он есть условие явления всякой феноменальности, то, «в чем *составлено* всё творение (*in ipsa*

¹¹⁴ IOHANNES SCOTTUS, *Commentarius* I, XXV, 301D – 302B, p. 123-125. См. также примеч. Ф. Бергена в: ÉRIGÈNE, *De la division de la nature*, vol. 1, n. 17, p. 201-202.

¹¹⁵ IOHANNES SCOTTUS, *Commentarius*, 302B: «точно так же добродетели совершенно очистившихся душ и [ангельских] умов *суть теофании (theophaniae sunt)*; в них Бог проявляет себя для тех, кто его ищет и его любит».

¹¹⁶ ХАЙДЕГГЕР М., *Бытие и время*, § 7, с. 33.

omnis creatura constituta est)», и показывает себя прежде всего как такового¹¹⁷. Будучи точкой сопряжения мира умопостигаемого и мира чувственного, антропофанный человек в своей способности проявлять Бога должен таким образом сам рассматриваться как «третий мир» (*tercius mundus*) как раз потому, что он вместе с божественным обладает этой уникальной феноменологической компетенцией составлять мир — мир Бога и своего собственного явления:

«...третий мир (*tercius mundus*) — тот, что, будучи серединой, сочетает в себе самом возвышенное духовного и низменное телесного, и из двух делает одно. Он постигается в одном только человеке (*et in homine solo intelligitur*), в котором сводится воедино вся тварь (*in quo omnis creatura adunatur*)»¹¹⁸.

ОПЕРАЦИЯ СИНТЕЗА

Знаменитая эриугеновская тема человека как «средоточия и сведения воедино всех тварей (*medietas atque adunatio omnium creaturarum*), — поскольку не существует ни одной твари, которую нельзя было бы постичь [как пребывающую] в человеке»¹¹⁹, — должна, таким образом, мыслиться не в диалектической перспективе (единство противоположностей), но прежде всего в феноменологической и антропофанической (проявление Бога в человеке). Будучи «горнилом всех тварей (*creaturarum omnium officina*), поскольку в нем содержится всеобщее творение (*quoniam in ipso universalis creatura continetur*)»¹²⁰, человек как *операция синтеза* поддерживает и демонстрирует проявление самого Бога в его творениях. Поскольку человек единственный среди тварей живет некоторым образом в этом состоянии «пребывания» (Ф. Бертен) посредством своей способности вмещать тотальность сотворенного, Бог ждет от него, что вместе с Ним он будет тем, в ком всякое творение также ожидает быть явленным. Сотрудничество бо-

¹¹⁷ IOHANNES SCOTTUS, *Periphyseon* IV, 760A: «человеческая природа целиком пребывает в совокупности всей созданной природы, поскольку в ней составлена вся тварь и в ней связана... и через нее должна быть спасена». Стоит сохранить здесь присутствующее в латинском тексте «составлена» (*constituta*), а не «сотворена» (Ф. Бертен), чтобы не упустить собственно феноменологическую направленность мысли Иоанна Скотта в данном случае.

¹¹⁸ IOHANNES SCOTTUS, *Homelia* XIX, 294AB, p. 293-295.

¹¹⁹ IOHANNES SCOTTUS, *Periphyseon* II, 536B. Об этой центральной теме человека как посредника и полноправного участника проявления Бога полезно прочесть статью: BERTIN F., “Les origines de l’homme chez Jean Scot”, *Jean Scot Érigène et l’histoire de la philosophie* (P.: CNRS, 1977), p. 307-314, и в особенности p. 308: «теофанический человек».

¹²⁰ IOHANNES SCOTTUS, *Periphyseon* III, 733B.

жественного и человеческого в акте само-проявления Бога в его творениях, стало быть, таково, что *теофания* одного никогда не существует без *антропофании* другого¹²¹. Так что в конце пути антропофанный человек, пронизанный насквозь теофанным Богом, не позволит, чтобы в небесном блаженстве в нем являлось что-либо помимо Того, кто есть само Явление (*apparitio*) — то, откуда феноменологически все является и куда направляется всякое явление. Так завершается трактат *Перифюсеон*, несущий на себе отчетливую печать феноменальности, вплоть до ее полного раскрытия или открытости:

«...так что во всём будет являться один лишь Бог (*ita ut in nullo appareat nisi solus Deus*), как в чистейшем воздухе не сияет ничего, кроме света (*quemadmodum in aëre purissimo nihil arridet nisi sola lux*)»¹²².

§ 17. БЛАЖЕНСТВО КАК ТЕОФАНИЯ В ДЕЙСТВИИ

Но не приводит ли «само-проявление» [Бога], когда оно абсолютно актуализировано в небесном блаженстве [созерцателя], к простому и чистому упразднению всякой теофании, т. е. всякой феноменальности? Другими словами, не исчерпывается ли эриуговская феноменальность в своей феноменализации, ибо теофаническое проявление есть всегда лишь этап на пути к тому, чтобы увидеть Бога «таким, как Он есть» (Ин 3:2), то есть «лицом к лицу» (1 Кор 13:12)?

ТЕОФАНИИ ТЕОФАНИЙ

Сила Эриугены, напротив, состоит в том, что он остается феноменологом от начала и до конца, вплоть до *предельного проявления* Того, кто

¹²¹ Тема творения «предвечного человека» еще до того, как Адаму было дано имя, в действительности унаследована [Эриугеной] от Григория Нисского (*De imagine* 185B). Ср. BERTIN F., “Les origines de l’homme chez Jean Scot”, *Jean Scot Érigène et l’histoire de la philosophie*, éd. R. ROQUES (P.: CNRS, 1977), p. 307-314 (тема «пробывания человека», p. 307); а также TROUILLARD J., “La notion de théophanie chez Érigène”, in: BRETON S., TROUILLARD J. et al. *Manifestation et révélation* (P.: Beauschesne, 1976), p. 15-39; и TROUILLARD J., “L’unité humaine selon Jean Scot Érigène”, *L’homme et son prochain* (P.: PUF, 1956), p. 298-301.

¹²² IOHANNES SCOTTUS, *Periphyseon* V, 1021B. Что касается всего этого эриуговского, а, на наш взгляд, также феноменологического подхода к эсхатологии, мы отсылаем соответственно к J.-Cl. Foussard, “Apparence et apparition. La notion de ‘phantasia’ chez Jean Scot”, *Jean Scot Érigène et l’histoire de la philosophie. Laon 7-12 juillet 1975. Colloques Internationaux du C.N.R.S.* (P., 1977), p. 337-348; и к T. Gregory, “L’eschatologie de Jean Scot”, *Ibid.*, p. 377-392.

есть само проявление. В самом деле, точно так же, как феноменологическое понятие феномена никогда не проявляет себя вне сущего, через которое дается бытие¹²³, так и никакая теофания не отступает у Иоанна Скотта от своего чувственного или умопостигаемого проявления, или от явления *чего-то*, что является, вплоть до финального предстояния лицом к лицу:

«Следовательно, [Бог] будет видим *посредством* тел в телах (*per corpora ergo in corporibus videbitur*), а не сам как таковой (*non per seipsum*). Схожим образом, божественная сущность будет являться (*divina essentia apparebit*) не как таковая (*non per seipsam*), но *посредством* ума в умах и *посредством* рассуждения в рассудках»¹²⁴.

Между тем, как одно лишь Слово способно превзойти собственную феноменальность, чтобы самому созерцать себя в своей природе и все творения в себе, человек, напротив, — включая святых и блаженных — всегда будет видеть Бога лишь *через* теофании, или даже «теофании теофаний» (*theophaniarum theophaniae*), не сводимые к какому-либо божественному бытию, могущему их удваивать или упразднить. Неустранимость теофанической перспективы делает в действительности из теофанного Бога — Бога, у которого нет другого модуса бытия, кроме модуса своего собственно проявления, во всяком случае для [созерцающего Его] человека:

«Каждой из этих [природ] в соответствии с ее собственной мерой (*analogiam*) будет уделена и определена [своя] высота созерцания... Мы говорим это не потому, что какая-либо тварь, *помимо человеческой природы Слова* (*praeter Verbi humanitatem*), могла бы подняться за пределы всех теофаний... но потому, что некоторые из теофаний настолько возвышенны, что мыслятся как возвышающиеся над всем творением в непосредственном созерцании Бога (*proxima Deo contemplatione intelligantur*)¹²⁵ и считаются как бы *теофаниями теофаний* (*ac veluti theophaniarum theophaniae*)»¹²⁶.

Акт теофании у Иоанна Скотта не заканчивается (по крайней мере, для человека) в невидимости, тем более невыразимой, что в своей погруженности во мрак она забывает то, что в ней есть от ее собственной види-

¹²³ ХАЙДЕГГЕР М., *Бытие и время*, § 7 (с. 35): «феноменологическое понятие феномена имеет в виду бытие сущего, кажущее себя».

¹²⁴ IOHANNES SCOTTUS, *Periphyseon* I, 450C.

¹²⁵ Здесь Иоанн Скотт имеет в виду первый и высший чин небесной иерархии (серафимов, херувимов и престолы), как он описан у пс.-Дионисия Ареопагита в *De coelesti hierarchia* VII, 2-4. Они тоже суть теофании. — Примеч. ред.

¹²⁶ IOHANNES SCOTTUS, *Periphyseon* V, 905B – 905C.

мости (Дионисий). Бог не требует невидимого на неоплатонический манер, но, напротив, погружается в самую видимость, вплоть и включая встречу лицом к лицу с преображенной плотью.

Призыв к видимому

Чтобы убедиться в этом, достаточно перечитать *Послание к Римлянам* святого Павла: «Бог... *называющий* несуществующее как существующее» (Рим 4:17). Этот тип «называния» согласно Иоанну Скотту не есть просто еще одно обозначение, призванное выразить то, что Бог *есть*. Он вводит, напротив, творения в *структуру призыва* вплоть до того, что они отвечают подобно самому Богу на обращенный к ним последний призыв, состоящий в восхождении к видимому. Сокрытое таинство всегда ждет снятия покровов, как море, столь дорогое Эриугене (гл. 2) и часто пугавшее Августина (гл. 1), никогда не отступает, не обнажив всякий раз новый берег¹²⁷. Человека, заключенного как в некоей полости в «тайных недрах природы» (*ex secretis naturae*), ждет эриугеновский теофанный Бог, завоевывающий его своим голосом, чтобы на соблазн его «призыва» поднялось человеческое как его наиболее совершенный «ответ». В собственном смысле «слушание» характерно, конечно, для иудаизма («*Слушай, Израиль*», Втор 6:4), но приспособляется также, чтобы служить «видению» («*Видевший Меня видел Отца*», Ин 14:9) и «осязанию» («*Слово, что осязали руки наши*», 1 Ин 1:1) в христианстве, возвращая здесь к основному вопросу всего сочинения (ср. «Запечатанный источник», *выше*). Нет Слова с одной стороны и плоти с другой — по образцу ложного противопоставления первого и второго Завета. Напротив, Слово «стало плотью, чтобы *плоть стала словом*», как прекрасно сформулировал Марк Подвижник¹²⁸. Структура призыва по словам Иоанна Скотта не есть лишь *согласие (entente)*, пусть даже полноценное, между Богом и человеком. Она есть *видение и осязание*, как «да», сказанное супругами, превращается в видимую плоть, сплетающуюся в интимном единении тел:

¹²⁷ Ср. JEAUNEAU É., “Le symbolisme de la mer chez Jean Scot Érigène”, в: JEAUNEAU, *Études érigéniennes*, p. 289-296: «море здесь — не та коварная стихия, которую любил описывать святой Августин. Оно напоминает о безмерной тайне божества» (cit. p. 389).

¹²⁸ Цит. по: LACROIX X., *Le corps de chair* (P.: Cerf, 1994), p. 236. [См. МАРК Подвижник, *Увещания к Николаю 9* (PG 65, 1044A): «Смерть, страдания, голод, жажду и все таковое воспринял Он, став тем, что мы есть, дабы мы стали тем, что есть Он: *Слово стало плотью*, чтобы *плоть стала Словом* (γενόμενος ὁ ἑσμεν, ἵνα γένωμεθα ὁ ἐστιν. Ὁ Λόγος σαρξ ἐγένετο, ἵνα σαρξ γένηται Λόγος)... По человеколюбию Он уподобился нам, дабы мы всякою добродетелью уподобились Ему», МАРК Подвижник, *Нравственно-подвижнические слова. Слово 9* (Сергиев Посад, 1911). — Примеч. ред.]

«Бог Отец через веру в своего Сына *призывает* [людей], *чтобы они были* (*vocat ut sint*)... Бог ежедневно призывает [людей] из потаенных недр природы (*vocat homines ex secretis naturae sinibus*), где, как думают, они не существуют, чтобы *они видимо проявились* (*ut appareant visibiliter*) в форме и в материи, и прочем, в чем может *проявиться сокрытое* (*in quibus occulta apparere possunt*)»¹²⁹.

Вспышка или внезапное возникновение *того, что видится* — человека или Бога и проявления Бога в человеке — приходит тогда на смену слову (*parole*) лишь в той мере, в какой плоть лучше и иначе говорит о том, кто в своем воплощении осознанно выбрал этот иной язык, чтобы сказать о себе человеку (ср. 2 часть нашей книги: *Плоть*). Слово (*Le Verbe*) не замолкает, чтобы погрузиться в полную немоту, но, напротив, посредством своего тела вопиет о том, что его речи уже не высказать, настолько неизмеримой остается глубина таинства плоти, особенно когда речь идет о Боге. Мы уже указывали, вслед за Иоанном Скоттом, комментирующим пролог к *Евангелию от Иоанна* (гл. 1, в конце):

«...не удивляйся тому, что плоть, то есть смертный человек, по благодати может стать сыном Божьим, тогда как большее чудо — Слово, ставшее плотью (*cum maioris miraculi sit verbum caro factum*). Ибо если высшее снизошло к низшему, что удивительного в том, что под действием благодати высшего низшее поднимается к высшему? Тем более, что Слово стало плотью для того, чтобы человек стал сыном Божьим. Ведь Слово низошло в человека, чтобы через Него человек поднялся к Богу (*descendit enim verbum in hominem ut, per ipsum, ascenderet homo in Deum*)»¹³⁰.

Итак, вопреки распространенному, но ошибочному мнению, воплощение не отсутствует в теофании Иоанна Скотта. Автор *Перифюсеон*, напротив, доводит его до предела. Более чудесное, чем воскресение (*maioris miraculi*), оно осуществляет нисхождение («от высшего к низшему»), без которого нет восхождения («от низшего к высшему»). *Рождением Бога во плоти* в день Рождества уже все высказано о *финальном прославлении* «детей Божьих», поскольку оно само по себе предъявляет образ Бога, ставшего [плотью], чтобы себя показывать или, скорее, себя феноменализировать:

¹²⁹ IOHANNES SCOTTUS, *Periphyseon* I, 445CD, рус. пер. с. 483–484. Феноменологическую трактовку такой *структуры призыва* как «третьей редукции, после Гуссерля и Хайдеггера», можно найти в MARION J.-L., *Réduction et donation* (P.: PUF, 1989) [Épiméthée], ch. VI § 6, p. 289–297.

¹³⁰ IOHANNES SCOTTUS, *Commentarius* XXI, 298A.

«Едиnorodный Сын Божий... будучи в плоти (*in carne*), то есть во всем человеке, которого он воспринял (*hoc est in toto homine quem accepit*), не только себя самого открыл (*non solum seipsum aperuit*), но проявил людям Бога Отца (*sed dum patrem hominibus manifestavit*), до той поры совершенно неведомого»¹³¹.

ОТ ВСТРЕЧИ «ЛИЦОМ К ЛИЦУ» К СОВМЕСТНОМУ КРИКУ

Итак, финальная встреча лицом к лицу с Богом (1 Кор 13:12), проникая в Его тайну, не умаляет и не упраздняет Его видимости. И в самом окончательном блаженстве

«...живущие в вере... будут видеть... самого Бога лицом к лицу (*facie ad faciem*)... по словам апостола, называющего лицом (*faciem appellans*) некое постижимое для человеческого ума явление... божественной силы (*comprehensibilem quandam humano intellectui divinae virtutis apparitionem*)»¹³².

Таким образом, «лик Божий» (*facies Dei*), на сей раз в качестве лица, которое явлено лучше, чем видится в тусклом зеркале, всегда остается видимым и одновременно неумаляемым. Финальная встреча «лицом к лицу» (*facies ad faciem*) означает для Иоанна Скотта своего рода «глаза в глаза» или «лицо против лика», когда сияние одного (лик Божий) никогда не затмевает видимости другого (лицо человека), — поскольку всякий «облик» или «*facies*» (лик) всегда делает видимым «явление божественной силы» (*apparitio divinae virtutis*)), в том числе и в блаженном созерцании Бога (*vision béatifique*). Видимое, на взгляд Эриугены, никогда не исчезает в невидимости в силу того, что теофания от начала до конца сохраняет целостный и законченный смысл домостроительства спасения¹³³.

Этой финальной встрече человека с Богом «лицом к лицу» в воскресении отвечает тогда, подобно эху, своего рода «феноменология крика» в творении и воплощении, ибо *творить* для Отца, как и *воплощаться* для Сына, значит, согласно Иоанну Скотту, прежде всего свидетельствовать об их общей устремленности к видимости, у одного — посредством творения, а у другого — посредством плоти. Будучи условием *sine qua non* не менее общего для них желания спасти, божественная явленность или «Бог-феномен» таким образом неустанно совершает свой «бег» к человеку (см. *выше*), порой столь затерявшемуся в своих мрачных глубинах, что лишь

¹³¹ IOHANNES SCOTTUS, *Commentarius* XXV, 300D.

¹³² IOHANNES SCOTTUS, *Periphyseon* V, 926C – 926D.

¹³³ Об этом свидании «лицом к лицу» между Богом и человеком как неумалюемости лика см. FOUSSARD J.-Cl., «Apparence et apparition. La notion de «phantasia» chez Jean Scot», p. 346-348.

«совместный крик» (*clamor*) Отца и Сына еще способен донестись до него и извлечь его оттуда:

«Стало быть, Слово Божие *кричит* (*clamat*) в удаленнейшем одиночестве божественной благодати... Ибо Он *призывает* (*vocat*) тех, кто суть, словно они не суть, поскольку через него Бог Отец *воскрикнул* (*clamavit*), то есть сотворил все, относительно чего, пожелал, чтобы оно возникло. Прежде возникновения мира Он *воскрикнул невидимо* (*clamavit invisibiliter*), чтобы мир возник; придя в этот мир, он *воскрикнул зримо* (*clamavit visibiliter*), чтобы мир был *спасен*. Сперва Он *воскрикнул в вечности* (*prius clamavit aeternaliter*) посредством одного своего божества до воплощения; впоследствии Он *воскрикнул посредством своей плоти* (*clamavit postea per suam carnem*)»¹³⁴.

*
* *

Итак, при помощи этого «крика плоти» (*clamavit per suam carnem*) во имя спасения Иоанн Скотт открывает христианство для «другого языка» — языка тела в первую очередь (см. часть 2 нашей книги) и языка отношения во вторую (см. часть 3). Конечно, напряжение между метафизикой и теологией, обнаруженное в сочинениях Августина, сохраняется (гл. 1). Иоанн Скотт, как мы показали, скорее подвергает категории «деструкции» или «деконструкции», чем водворяется в них и пытается разрешить их конфликт изнутри. Ирландский богослов на самом деле отличается от епископа Гиппонского тем, как он использует отрицательное богословие Дионисия (естественно, неизвестное Августину) и как он преодолевает его. «Категория отношения» (*categoria relationis*), столь важная для святого Августина, с этой точки зрения «сказывается о Боге лишь в переносном смысле» (*translative de Deo praedicare*)), не в том плане, что Иоанн Скотт отвергает субстанцию или выступает за какую-либо автаркию божественной сущности. Утверждение, что Бог *не* есть «отношение», «бытие» или «любовь» (см. *выше*), не означает, как мы сказали, что эти категории не подходят его природе. Тогда мы впали бы в двойную апорию — «обособления порядков»¹³⁵ и «деэллинизации догмы», против которой мы уже

¹³⁴ IOHANNES SCOTTUS, *Commentarius XVII*, 304D – 305A. Что касается смысла такой «феноменологии крика» в христианстве на сей раз применительно к «крику плоти» на кресте, мы отсылаем к нашему сочинению FALQUE E., *Le passeur de Gethsémani. Angoisse, souffrance et mort. Lecture existentielle et phénoménologique* (P.: Cerf, 1999) [“La nuit surveillée”], p. 157-160: “l’excès du corps souffrant”.

¹³⁵ Имеются в виду три порядка, которые различал Блез Паскаль: сферы материального, мыслимого и божественного (или плоти, разума, любви / мудрости), см.

прежде выступали (гл. 1). Такой радикализм в отрицании у Иоанна Скотта по сравнению с Дионисием Ареопагитом указывает, напротив, лишь на то, что язык, на котором говорят о «явлении Бога» (*apparitio Dei*), превосходит тот, что ограничивается разговором о «божественной сущности» (*essentia divina*), ибо способы бытия Бога — «видеть Господа сидящего (Ис 6:1) и прочее подобное» — больше говорят о его бытии, чем все категории, унаследованные от метафизики, включая «отношение» (Августин) или субстанцию, определенную как «акт бытия» (Фома Аквинский) (ср. гл. 1). *Апофатизм* Дионисия под ударами тарана эриугенизма, претерпевает таким образом тройную трансформацию, которая заставляет его решительно покинуть область невидимого (облако) (ср. Исх 19:16):

(А) от *апофатического* — высказывание о божественном переходит сначала к *мета-онтологическому* с его невозможностью редуцировать Бога к модусу вещи;

(В) после *мета-онтологического* — речь о Боге ведется уже в рамках *апофантического логоса*, негативно разрушающего категории и позитивно конструирующего образ Бога как «Того, кто бежит, и Того, кто видит»;

(С) и, наконец, вслед за *апофантическим* — Бог, наконец, сам снимает с себя покровы как *теофантический* в том, что человек в максимальной степени становится антропофанным, когда в то же время утверждает себя как теофанного, то есть как являющего Бога и себя самого в финальной встрече «лицом к лицу», которая составляет их подлинное свидание.

Посредством «Бога-феномена» (Иоанн Скотт) призыв к видимому приходит на смену категориальному (Августин), а равно и на смену неоплатоническому взысканию невидимого (Дионисий).

Тем не менее остается вопрос, который на данный момент все еще не разрешен: такое «явление Бога» не сводится ли (на сей раз для человека) просто к модусу его «овещения»? Ибо можно, конечно, исходя из Писания, сперва искать определения Бога, который «показывает себя» (*ostendit*) скорее в способах бытия, чем в своем бытии, но нужно еще, чтобы верующий субъект сделался также пригодным к тому, чтобы воспринимать его *так* и

ПАСКАЛЬ Б., *Мысли*, пер. Ю. А. Гинзбург (М.: Изд-во им. Сабашниковых, 1995) [Памятники мировой литературы], Фр. 308, с. 163: «Величие мудрости, которая только от Бога, невидимо ни людям плоти, ни людям разума. Это три разных порядка, разного рода»; Там же, с. 164: «Из всех тел и умов нельзя извлечь толики истинной любви, это невозможно, это принадлежит другому, сверхъестественному порядку»; Фр. 933, с. 339: «Есть три порядка вещей: плоть, ум, воля»; Фр. 298, с. 161: «У сердца свой порядок, у разума — свой, основанный на правилах и доказательствах. У Иисуса Христа, святого Павла порядок любви, а не разума, ибо они желали смирения, а не познаний. То же самое у святого Августина». — Примеч. ред.

не иначе. Если выразить это в категориях богослова Ганса Урса фон Бальтазара, «объективная очевидность» образа Откровения требует в то же время его «субъективной очевидности»: не для того чтобы свести этим «образ» к тому, чем образ является (*pour en réduire la "figure" dans ce qu'elle est*), но, напротив, чтобы сделать нас способными воспринять [образ Откровения] в том, что есть мы сами, то есть в качестве его живых субъектов, воспринимающих такое Явление (*Gestalt*): «необходимо выполнить не только интеллектуальные, но и *экзистенциальные условия*, чтобы образ, обращающийся ко всей личности целиком, нашел своего слушателя во всей личности целиком»¹³⁶.

«Бог-феномен» у Иоанна Скотта (гл. 2), стало быть, выходит далеко за пределы пусть даже переосмысленного «категориального Бога» у святого Августина (гл. 1). Но теперь от *верующего* можно ожидать, на сей раз на экзистенциальном уровне, что он не сведет Бога к состоянию «вещи», если уж требованию «быть некой вещью» не соответствуют ни Бог, ни человек (*non est quid*). Личное обращение того, кто отвернулся от мира (*retraitant*), становится таким образом условием не-овещения Того, в кого он верит. Придется дожидаться Майстера Экхарта с его мышлением «отстраненности» (*Abgeschiedenheit*), истолкованным как модус феноменологической редукции, чтобы «феноменальности» являющегося Бога (гл. 2) ответило «обращение-эпохе» воспринимающего его субъекта (гл. 3).

¹³⁶ BALTHASAR, Hans Urs von, *La gloire et la croix* [1961] (P.: Aubier-Montaigne, 1965), t. I (Apparition [*Schau der Gestalt*]), p. 392.

ИССЛЕДОВАТЕЛИ ПЛАТОНИЗМА О СВОЕМ ПРЕДМЕТЕ И О СЕБЕ

Эдуард Жоно

«АФИНЫ И ШАРТР»

БЕСЕДЫ С В. В. ПЕТРОВЫМ

Эдуард Жоно (Édouard A. Jeuneau, р. 1924), аббат, медиевист, палеограф, историк философии и богословия. Э. Жоно — заслуженный профессор Национального центра научных исследований (НЦНИ, Париж), профессор Понтификального института средневековых исследований (Торонто). Он — член-корреспондент Американской Академии Средних веков, член-корреспондент Британской Академии, почетный член Ирландской Королевской Академии, почетный доктор Чикагского университета. Э. Жоно — крупнейший специалист по Иоанну Скотту (Эриугене) и Шартрской богословской школе. Он принадлежит к поколению ученых, которые определили облик исследований в области средневековой философии во второй половине XX века.

Наше знакомство состоялось в 1996 г., когда меня представили ему как автора русского перевода *Гомилии* Иоанна Скотта, сделанному по опубликованному им критическому изданию. С тех пор мы неоднократно встречались, поддерживаем переписку. В 1999 г. я работал в *Бостон Колледже* над переводом первой книги трактата *Перифьюсеон* Иоанна Скотта (и вновь по изданию Жоно). Это позволило мне воспользоваться приглашением о. Эдуарда и приехать к нему в *Понтификальный институт средневековых исследований* (Торонто), чтобы обсудить с ним сложности латинского текста *Перифьюсеон* и поработать в библиотеке. Сам он в тот момент вычитывал верстку третьей книги *Перифьюсеон* для издания в серии *Corpus Christianorum* (теперь публикация всех пяти книг уже завершена). Когда летом 2007 г. мы в очередной раз встретились в Париже, я предложил о. Эдуарду идею «интервью» — беседы в свободной форме, в которой затрагивались бы детали его личной и академической биографии, дружеских и научных контактов и, конечно, вопросы, относящиеся к эриугеновским исследованиям. В первый момент Жоно отнесся к этой затее без особого энтузиазма, но через неделю перезвонил и пригласил меня на выходные в свой летний загородный дом, в деревушку Кудрэ-о-Перш. Дом, в котором жили несколько поколений семейства Жоно, теперь пуст, и хозяин приезжает сюда только летом. Мы общались два дня, в течение которых побывали в деревенской церкви, в которой о. Эдуард был крещен, и где он, навещаясь в род-

ные места, проводил церковные службы; съездили в близлежащий городок Ножан-ле-Ротру, в Малой семинарии которого Жоно учился; а затем, на обратном пути в Париж, я заехал в Шартр, с собором, семинарией и школой которого о. Эдуард связан практически всю свою жизнь.

Настоящая публикация представляет собой запись наших бесед в Кудрэ-о-Перш 24-25 августа 2007 года, которые записывались на диктофон. Распечатав записи, я переслал их о. Эдуарду, и тот внес в текст сокращения, уточнения и поправки. В разговоре упоминаются многие коллеги Жоно — патрологи, медиевисты, палеографы, историки философии и культуры Средних веков и Ренессанса, а также реалии, относящиеся к сфере эриугеновских исследований. Мне показалось полезным сопроводить текст примечаниями, по большей части предоставляющими информацию о публикациях упоминаемых в беседе лиц (с акцентом на эриугеновской тематике), ибо лучшее представление об ученых дает не биографическая справка, но список публикаций; как хорошо сказал Максим Исповедник: ἀντὶ αὐτῶν αἱ βιβλοὶ προσαγορεύονται (за них говорят их книги).

В. В. Петров

* * *

Валерий Петров. Дорогой о. Эдуард! Спасибо за согласие ответить на мои вопросы.

Эдуард Жоно. Я рад нашей встрече. И чтобы начать, хочу сказать несколько слов о месте, в котором мы находимся. Эта деревня называется Кудрэ-о-Перш. Мы в моем кабинете, примыкающем к старому дому, в котором жили несколько поколений нашей семьи. Мой отец был кузнецом. Мой дед был кузнецом. Мой прадед тоже был кузнецом. И даже мой прапрадед был кузнецом, который пришел сюда и женился на дочери местного кузнеца. Мой нынешний кабинет прежде был кузницей, мастерской моих предков. Там, где ты сидишь, возможно, находилась наковальня, а там, где стоит мой компьютер, была еще одна наковальня. На месте вот этого камня был горн. Помню, как отец раздувал ручные мехи, а потом у него появился электрический воздуходув. Но я совершенно не интересовался его работой. Подобное отсутствие интереса уже с детства было, как полагаю, мукой и разочарованием для моего отца. Впрочем, помню, я приходил сюда с дедом, чтобы изготовить какую-нибудь поделку собственного изготовления. Мой дед, бывало, мастерил их для меня в кузнице.

Кудрэ-о-Перш: школа. Мне не исполнилось еще и пяти, когда я пошел в деревенскую школу — здесь, в Кудрэ-о-Перш. Это была общественная школа для мальчиков. Помню свой первый день в школе. Когда днем я вернулся к обеду, то плакал. Видишь ли, я был чувствительным ребенком.

Родители меня страшно баловали, особенно дед и бабушка. Поэтому, когда я попал в школу, перемена обстановки была резкой. Пришлось бабушке пойти к завучу и попросить: «Сделайте что-нибудь для малыша Эдуарда». Уже не помню, что он предпринял — наверное, нашел добрые слова или проявил сочувствие как-то еще. Как бы то ни было, когда занятия кончились, и в пять часов я вернулся домой, родители спросили меня, как прошел день: «О, — сказал я, — чудесно! Хочу ходить в школу всю жизнь!». Я совершенно забыл об этой истории, но спустя много лет мама рассказала её моим канадским друзьям: собственно, это были профессор Ги Аллар и его жена мадам Сюзанн Лавалле, которым я многим обязан... Что касается моего желания всю жизнь ходить в школу, мама заметила: «По сути, он так и поступил». И по сей день я хожу в школу и чему-то учусь. Как говорил Солон: ἡράσκω αἰεὶ διδασκόμενος («...я старею, но всё чему-то учусь»)¹. Вот так. Спасибо, что побудил меня припомнить эту историю.

Тогда же, пяти лет от роду, еще прежде, чем научиться читать по-французски, я выучил первые латинские фразы. Я был набожным ребенком и познакомился с латинским в здешней церкви — той самой, в которой мы с тобой были утром. Хотя декретом 1906 г. церковь была отделена от государства, мы в Кудрэ продолжали молиться за Республику. В этой молитве использовались слова Псалма: “*Domine, salvam fac Rem publicam, et exaudi nos in die qua invocaverimus te*”, «*Боже! Храни республику и услышь нас в день, когда будем звать к Тебе*» (Пс 19:10). Почти так же французы молились за здоровье своих королей и императоров: “*Salvum fac regem nostrum Ludovicum... Salvum fac imperatorem nostrum Napoleonem*” («*Храни короля нашего Луи... Храни императора нашего Наполеона...*»). Вот таким было мое первое знакомство с латинским языком. Здесь, в Кудрэ, я ходил в школу до одиннадцати лет.

Шартр: семинария. А когда мне исполнилось одиннадцать, меня отдали в Малую семинарию Ножан-ле-Ротру — это город в одиннадцати километрах от Кудрэ. Там я изучал латинский и греческий и сразу же полюбил и тот, и другой язык.

В 1940 г. мы проиграли войну. Помню день, когда в деревню вошли немецкие солдаты. В Малой семинарии я немного изучал немецкий, поэтому для нашей деревни я стал переводчиком. Теперь я уже не могу говорить по-немецки, но в то время у меня получалось. В 1941 г. я поступил в Большую семинарию в Шартре, где провел четыре года, изучая философию (1941–1943) и теологию (1944–1945).

Рим: Григорианский университет. В 1945 г. я отправился в Рим, где изучал теологию в Григорианском университете с ноября 1945 г. по июль 1948 г. Меня рукоположили в иподиаконы (15 июня 1946 г.) и в диаконы

(21 декабря 1946 г.) в соборе св. Иоанна Латеранского². В священники меня поставили 17 августа 1947 г. в крипте Шартрского собора.

В 1947 г. магистр Рауль Арскуе (Harscouët), епископ Шартрский, прибыл в Рим для встречи с папой. Он взял меня с собой. 22 апреля папа Пий XII дал нам аудиенцию³. Епископа сопровождали четверо или пятеро священников. Только я был диаконом. И я был самым младшим, так что меня представили Его Святейшеству последним. Я очень живо помню всё, что тогда происходило. Мы все обращались к папе, стоя на коленях, и только епископ сидел. Пий XII повернулся ко мне и спросил о том, что я изучаю. Я ответил: «Теологию». — «У кого?» Я назвал некоторых своих наставников. Все они, естественно, были иезуитами. Среди прочих я упомянул о. Леннерца⁴. «А, о. Леннерц, — оживился папа, — он хороший теолог, не так ли?». Что мог семинарист ответить папе на подобный вопрос? Я отвечал: «Да, да, Навсвятыйший Отче, он очень хороший теолог». Затем папа спросил меня об успехах в учебе, и я ответил, что завершаю лиценциат. Папа заметил: «А после лиценциата, разумеется, докторат?». Тут я бросил взгляд в сторону епископа, показывая, что окончательное решение зависит от него. Епископ с готовностью согласился: «Конечно, Ваше Святейшество, он будет учиться в докторантуре, — но сразу же добавил: — Впрочем, окончательное решение будет принято его руководством».

Годом позже я был извещен о назначении на должность преподавателя философии в Большую семинарию Шартра, где и оставался десять лет — с 1948 по 1958 гг. Так что в теологии я не поднялся выше лиценциата.

Париж: Сорбонна и Практическая школа высших знаний. После этого я изучал философию в Париже — в Сорбонне, где получил все академические степени.

В. П. Это было до того, как вы стали преподавать в Шартре?

Э. Ж. Нет, одновременно с преподаванием. Чтобы посещать лекции в Сорбонне, я ездил в Париж из Шартра на поезде и в итоге смог завершить обучение философии и сдать все экзамены. В 1958 г. мне представилась возможность быть принятым в Национальный Центр научных исследований (НЦНИ). При этом возникли определенные сложности с моим епископом, но, как бы то ни было, я смог начать работу в НЦНИ. Сначала я был стажером-исследователем (*stagiaire de recherche*), затем младшим научным сотрудником (*attaché de recherche*), научным сотрудником (*chargé de recherche*), старшим сотрудником (*maître de recherche*) и, наконец, ведущим научным сотрудником (*directeur de recherche*).

В Сорбонне я завершил свой первый докторат (в то время это называлось *doctorat de recherche*), а также получил диплом Практической школы высших знаний (*École pratique des Hautes Études*), где тоже учился. Нако-

нец, я получил степень доктора наук (*doctorat d'État*) в университете Париж X (Нантер). Таким образом, у меня лицензиат в теологии и три философских степени, три доктората: *doctorat de recherche*, *doctorat de l'École pratique des Hautes Études* и *doctorat d'État*.

В. П. По результатам защиты каких работ были присуждены эти степени?

Э. Ж. Первой степенью после лиценциата (*License ès lettres*) был *Diplôme d'études supérieures* за диссертацию *Исследование философской мысли Тьерри Шартрского* (защищена в Сорбонне). Степень Практической школы высших знаний в 1962 г. получена за издание *Glosae super Platonem* (Глосс к Платону) Гийома Коншского⁵.

Полагаю, я заинтересовался Эриугеной уже тогда, поскольку для *Doctorat de troisième cycle* я решил подготовить критическое издание гомилии Иоанна Скотта *Vox spiritualis Aquilae* (Голос духовного Орла). Работа была защищена в 1967 г. в Сорбонне, а затем опубликована⁶. Научная степень за эту диссертацию именовалась *Docteur en Histoire de la philosophie médiévale*. Последняя степень (*Doctorat d'État*) присуждена мне по совокупности академических публикаций.

В. П. С латинским вы познакомились в очень раннем возрасте. Что относительно других «священных» языков — греческого и, возможно, еврейского?

Э. Ж. Еврейского я практически не знаю, не думаю, что продвинулся дальше первой строки книги Бытия. Её я помню наизусть, но кроме этого — ничего. Греческий я изучал в Малой семинарии Ножан-ле-Ротру. В университете греческим не занимался, но мне всегда нравилось читать по-гречески и по латыни. На латинском я много читал потому, что тогда в Риме на нем преподавались все лекции по теологии.

В. П. У кого вы занимались палеографией?

Э. Ж. Эту дисциплину я изучал самостоятельно. Конечно, я посещал несколько курсов по латинской палеографии, и даже один по палеографии греческой. Преподавателем последней был Альфонс Ден, известный во Франции специалист в этой области⁷. Латинскую палеографию вел Робер Маришаль⁸, который тоже был большим специалистом. Впрочем, палеография изучается не на лекциях, но в процессе чтения рукописей. А я прочитал их множество. Они меня всегда завораживали...

Греческие рукописи я не издавал, за исключением главы из *Ambigua ad Iohannem* (О трудностях к Иоанну) Максима Исповедника. Она опубликована в конце моего издания эриугеновского *Комментария на 'Евангелие от Иоанна'*. Я обнаружил, что один отрывок *Комментария* представляет собой почти дословный перевод из Максима Исповедника.

В. П. Можете ли вы назвать учителей, которые на вас повлияли?

Э. Ж. В Сорбонне были два наставника, которые мне помогли: Морис Гандийак⁹...

В. П. Переводчик Дионисия Ареопагита?

Э. Ж. Да. И еще Пьер-Максим Шюль¹⁰. Это то, что касается философии и Сорбонны. В Практической школе высших знаний я посещал курсы Поля Виньо¹¹ по истории средневековых учений и догматов (но Виньо интересовался поздним Средневековьем, не Иоанном Скоттом Эриугеной). Кроме того, я недолго посещал лекции Рене Рока¹².

В Практической школе высших знаний я слушал различные курсы о Фестюжера¹³ по религии Древней Греции. У меня остались яркие воспоминания о его лекциях, читавшихся в утренние часы по четвергам¹⁴. На этих занятиях присутствовали Пьер Адо¹⁵, Гульвен Мадек¹⁶, Анри-Доминик Саффре, Жан Труйяр, Андре Вартель¹⁷, Андре Сегон¹⁸.

Я прослушал курс, посвященный сочинению Плутарха *Об Исиде и Осирисе*, и еще один, тоже весьма интересный, — по трактату Плотина, который начинается так: Πολλάκις ἐχθροβένοσ εἰς ἑμαυτὸν... («Столь часто, пробуждаясь к себе самому, отчуждаясь от всего внешнего и созерцая себя, я вижу удивительную, великую красоту...»)¹⁹. Кроме того, в течение двух лет я посещал курс Фестюжера, посвященный комментарию Прокла на платоновский диалог *Тимей*. Меня это очень интересовало, поскольку я готовил издание комментария на *Тимей*, который выполнил Гийом Коншский. Собственно, о. Фестюжьер был рецензентом этой работы. Я представил её Полю Виньо, но это были не «его» Средние века, и он попросил о. Фестюжера быть моим куратором. Одобрительный отзыв Фестюжера (от 17.05.1962 г.) помог мне не только получить диплом Практической школы высших знаний, но и облегчил публикацию издания²⁰.

Еще Фестюжьер читал курс о магических папирусах. Помимо прочего, в этих папирусах содержатся любовные заклятия. Есть строки, позволяющие снискать благосклонность возлюбленного — девушки или юноши. Фестюжьер обожал такого рода вещи. Его душа была исполнена красотой этого мира, красотой, которую греки умели запечатлеть в слове и скульптуре. Он опубликовал сборник эссе *Дитя из Аргенто* — небольшую, но замечательную книжицу, которую я от всей души тебе рекомендую. В частности, он цитирует там Сапфо, её слова:

δέδουκε μὲν ἡ σελάνα καὶ πλεΐάδες...
ἐγὼ δὲ μόνα κατεύδω²¹.

...уже зашла Луна, и Плеяды...
а я всё на ложе одна...

В. П. Когда вы посещали Практическую школу высших знаний, у вас уже была опубликована книга по средневековой философии.

Э. Ж. Да. Пьер-Максим Шюль попросил меня написать краткую историю средневековой философии для серии “Que sais-je?” («Что мне известно?»). Это популярная серия, охватывающая и гуманитарные, и естественнонаучные дисциплины. В ней можно найти книжицу по египтологии, о космонавтах и т. д. Всё очень кратко — примерно на 120 страницах. Ну вот, меня попросили написать о средневековой философии, и, как мне кажется, у меня неплохо получилось: книжка разошлась достаточно успешно²². Было три издания на французском, а кроме того на испанском, португальском, арабском и японском языках. Однако затем Пьера-Максима Шюля заменил человек, имя которого я не хочу упоминать. Когда подошло время четвертого издания, он решил отказаться от меня и заказал книгу у одного из своих друзей. Меня в известность не поставили, так что другой автор опубликовал книгу под тем же названием, в той же серии, под тем же номером (no. 1044)²³. Очевидно, это не лучший способ обращения с людьми. Впрочем, недавно, я к своему удовольствию узнал, что *Средневековая философия* — моя версия *Средневековой философии* — была напечатана по-турецки и выдержала уже три издания (1998, 2000, 2006). По-моему, это хороший аргумент в пользу принятия Турции в ЕС (смеется)...

Учителя и коллеги. В. П. Вы упомянули Фестужера и ряд других наставников. Кого из ваших учителей и коллег того периода вы могли бы упомянуть?

Э. Ж. Полагаю, я должен назвать одного человека. Он не был моим наставником или учителем в академическом смысле, но он был замечательным ученым. Я говорю о мсье Андре Верне, который преподавал в Национальной школе хартий (*École des chartes*)²⁴. Он был замечательным медиевистом и помог мне развить навыки в палеографии, хотя я и не посещал его занятий.

Я уже говорил, что слушал курс греческой палеографии у Альфонса Дена, а курс латинской — у Робера Маришала. И раз зашла речь о нем, я хочу сказать несколько слов о Шартрском соборе, в который ты сегодня собираешься.

В 1965 г. я был секретарем одного коллоквиума, и Маришаль делал там доклад. Коллоквиум, посвященный ренессансу XII-го века, организовал мсье Морис Патронье де Гандийяк, а проходила эта конференция в Нормандии, в Серизи-ля-Салль. В своем докладе Робер Маришаль говорил об «осле с лирой»²⁵, и это переносит нас в Шартр.

На южной стороне Шартрского собора можно увидеть скульптуру — ослика, держащего лиру. Она так и называется — «осёл с лирой», *бнос прѳс лѳрав*. Маршалль обсуждал эту тему в своем докладе, и я цитирую его во введении к своей книжице *Золотой век Шартрской школы*²⁶. Это популярная брошюра, в которой я пишу о том, что в Средние века люди — конечно, я имею в виду людей образованных — лучше нас сознавали, что у европейской культуры есть две составляющие — Библия (*studia diuinitatis*) и классические авторы (*studia humanitatis*). Что касается шартрского «осла с лирой», то в книге я пишу, что если бы осёл мог говорить, он обратился бы к вам не на французском, но по-гречески со словами: «Ты сам, не осёл ли с лирой?» Любопытный клирик средневековой Западной Европы узнал бы эти слова басни Федра (*Fabulae novae*, XII). В ней говорится об осле, нашедшем в поле лиру и не знающем, что с ней делать, поскольку он, со своими копытами, не мог играть на ней. И поныне, как встарь, каменный осёл на внешней стене Шартрского собора обращается к посетителям: «Ты сам, случаем, не осёл ли с лирой?» Другими словами, он как бы хочет сказать: «Собор, — памятник, который ты видишь, — подобен лире, готовой затрепетать под твоими пальцами. Сможешь ли ты извлечь из этой лиры таящиеся в ней созвучия, или уподобишься мне, нашедшему лиру, но не способному играть на ней?..»

После этого небольшого отступления, мы можем вернуться к твоему вопросу о персоналиях. Как я уже сказал, моим официальным преподавателем латинской палеографии был Маршалль, но наставником, который действительно познакомил меня с палеографией и кодикологией, был Андре Верне. Он был моим другом, истинным другом. Позже он был избран членом *Института Франции (Академия надписей и изящной словесности)*²⁷. Во Франции это исключительно успешная академическая карьера.

И, конечно, были другие люди в других странах, которым я обязан. В тот период я был связан с английскими учеными, например, с Майклом Лэпиджем²⁸ и Питером Дронке²⁹.

В. П. О каком времени идет речь? Семидесятые годы?

Э. Ж. Если мы говорим о Дронке — это 60-е. Кроме того, я был дружен с сэром Ричардом Хантом, хранителем западных манускриптов в Бодлеянской библиотеке Оксфорда³⁰. Это то, что касается Англии.

У меня были друзья в Италии, к примеру, Туллио Грегори³¹ из Рима. Мы знакомы целую вечность. Недавно, когда он пригласил меня на коллоквиум, я сказал ему там, что в аудитории нет никого, кто знал бы его дольше, чем я. Впервые наши пути пересеклись, когда он еще работал над диссертацией. Он написал письмо шартрскому хранителю рукописей, ибо ему требовалось *Семикнижие, или Библия семи свободных искусств (Heptateucon, sive Biblia septem liberalium artium)* Тьерри Шартрского. Но

этот уникальный манускрипт (по. 497 и 498) Муниципальной библиотеки Шартра был уничтожен в войну, во время бомбардировки Шартра британцами в 1944³². Хранитель рассказал мне о просьбе Грегори, и я ответил, что у меня есть микрофильм *Семикнижия*, полученный из Торонто (он был сделан еще до войны по инициативе Понтификального института средневековых исследований). Мы сделали копию и отослали её Грегори, за что он мне по сей день благодарен.

Из итальянских ученых я хотел бы упомянуть еще Клаудио Леонарди³³ и Эудженио Гарина³⁴ из Флоренции. Гарин был исследователем Ренессанса, хорошо знал Шартр — Собор и его школу. Помню, я написал ему письмо, в котором воспевал красоты Сан-Миниато, прекрасного городка неподалеку от Флоренции. Он ответил: «В то время как ты восхищаешься Сан-Миниато, я мечтаю о *шпиле безупречном*». Таким образом он цитирует Шарля Пегги, который пишет о «старой колокольне» Шартрского собора:

Un homme de chez nous a fait ici jaillir,
Depuis le ras du sol jusqu'au pied de la croix
Plus haut que tous les saints, plus haut que tous les rois,
La flèche irréprochable et qui ne peut faillir...
Один из нас сумел воздвигнуть
От уровня земли к подножию креста,
Превыше всех святых, превыше всех царей,
Тот безупречный шпиль, что никогда не дрогнет³⁵.

“*Faillir*” — старое слово и в современном французском его не встретишь, оно происходит от латинского “*fallere*”... «*Шпиль, который не может рухнуть...*».

У меня были друзья и в Германии. Примерно в 1971 г. я познакомился с Бернхардом Бишофом³⁶. Помню, однажды мы ехали в моей машине из Лана в Париж, и он сказал: «Раз мы теперь друзья, позвольте личный вопрос: сколько вам лет? Ему было под семьдесят, а я тогда был еще молод!»

Бишоф всегда был настроен по-дружески и всегда был готов помочь. Мы даже напечатали вместе одну статью в сборнике материалов коллоквиума в Лане, организованного Рене Роком³⁷. Я сомневался и сказал ему, что не гоюсь в соавторы такому выдающемуся палеографу. Он расстроился и ответил: «Моя статья не будет иметь смысла без Вашего участия». Как превосходный ученый Бишоф обладал изрядной долей скромности.

Когда я готовил издание эриугеновского *Комментария на 'Евангелие от Иоанна'*, у меня возникли трудности с атрибуцией почерков в рукописи по. 81 из муниципальной библиотеки Лана. Я написал Бернхарду Бишофу, и тот, не медля, ответил. Он пришел к заключению, что почерк ⁱ2 принад-

лежит Иоанну Скотту. Логика, позволившая Бишофу утверждать, что i^2 — это Эриугена, а не его ученик, довольно своеобразна. Дело в том, что почерк i^2 встречается в большем количестве рукописей, чем почерк i^1 , и к тому же эти рукописи происходят из различных скрипториев. Он считал малой вероятностью того, что один и тот же ученик сопровождал своего наставника, переезжая за ним с места на место. Поэтому, решил Бишоф, почерк i^2 , скорее всего, принадлежит самому Иоанну Скотту Эриугене. Теперь, оглядываясь назад, видишь, что эта логика была не без изъяна.

Как бы то ни было, я принял его мнение и заявил, что рука i^2 — это почерк Эриугены. Через несколько лет Теренс Алан Мартин Бишоп³⁸, палеограф из Кембриджа, доказал обратное, заявив, что i^1 — это почти наверняка автограф Иоанна Скотта³⁹. Бишоп доложил о своей находке в Лане, на международном коллоквиуме *Иоанн Скотт Эриугена и история философии*. Когда Теренс Бишоп из Кембриджа закончил выступление, Бернхард Бишоп из Мюнхена поднялся и сказал: «Признаю — я был неправ. Ваши доводы убедили меня». Обернувшись ко мне (я сидел за столом для ведущих), он поклонился и сказал: «Приношу свои извинения мсье Жоно за то, что ввел его в заблуждение». Только великий человек наделен даром скромности такого рода⁴⁰.

В. П. Жан Труйяр?

Э. Ж. О. Жан Труйяр! Он был хорошим другом. Очень, очень хорошим. Мы вместе посещали занятия у Фестюжера. И он был большим оригиналом⁴¹.

В. П. А Жан Пепен?

Э. Ж. Да, это мой добрый друг! Профессионально, мы занимались разными вещами⁴². Это человек, которого мне ужасно не хватает. Жан блистал не только в своей области, как ученый. Он превосходно владел языком, прекрасно писал: стиль, который демонстрируют его книги, поистине впечатляет. Он тоже интересовался Эриугеной⁴³, и мы были добрыми друзьями.

Кроме того, Пепен был весьма активен в местном профсоюзе сотрудников НЦНИ. Именно он впервые вовлек меня в профсоюз, который по-французски называется *syndicat*. Он предложил мне вступить туда, о чем я до того момента даже не помышлял. Пепен убедил меня в том, что это будет не только полезно, но и нужно. Так что вскоре я уже стал делегатом от моей профсоюзной ячейки в НЦНИ, членом комитета от философии и даже секретарем этого комитета. Девять лет у меня был важный пост в профсоюзе, множество людей обращалось ко мне с просьбами, на которые я, как правило, откликался. Это был интересный опыт, особенно потому, что членом комитета я стал в период так называемой «революции 68-го года».

В. П. Вот как!

Э. Ж. Во Франции профсоюзы более или менее связаны с политическими партиями. Профсоюзом, к которому я принадлежал через местную организацию НЦНИ, руководила Французская коммунистическая партия. И вот в 1968 г. функционеры центрального бюро вызвали нас (трех или четырех представителей от профячейки НЦНИ) к себе в кабинет на проработку. Им не понравилось решение местного профкома НЦНИ. К боссам явился только я, остальные от экзекуции предпочли уклониться. Один из профсоюзных вожakov стал атаковать меня вопросами: «Почему вы поступили так? Почему вы поступили эдак?» Но другой, более спокойный, прервал его, заметив: «Из четырех делегатов профкома НЦНИ пришел только товарищ Жоно (на наших собраниях мы, конечно, именовали друг друга «товарищ», а не «мсье»), так что, полагаю, он заслуживает более уважительного отношения». В результате общий тон изменился, и мы смогли уладить разногласия.

Конечно, мои решения в профсоюзе не могли нравиться всем, у меня были недоброжелатели, что естественно, когда ты занимаешь такую должность. Тем не менее, это было для меня хорошей школой.

Эриугеновские исследования. В. П. Как вы пришли к Эриугене?

Э. Ж. Я учился и преподавал в Шартре и потому заинтересовался Шартрской школой. Читал работы Клерваля⁴⁴ и других, утверждавших, что школа Шартра находилась под сильным влиянием Эриугены. Я верил этому и в результате обратился к Иоанну Скотту. На самом деле, думаю, еще прежде я испытывал к Эриугене тайную симпатию. Не могу сказать, что было причиной этой симпатии, но так было.

Позднее я обнаружил, что Эриугена не оказал сильного влияния на Шартрскую школу. Даже Дионисия Ареопагита не слишком цитируют в период, именуемый «золотым веком» этой школы, т. е. в первой половине XII в. Шартрцы не часто говорят о Дионисии. Тьерри Шартрский, Кларенбалд из Арраса⁴⁵ повторяют строку из Дионисия (не помню точно какую, но это легко уточнить в указателях издания о. Хэринга⁴⁶), и это всегда одна и та же фраза! Значит, их знание Дионисия не было глубоким.

В 1176 г. епископом Шартра стал Иоанн Солсберийский, который вероятно был учеником Гийома из Конша⁴⁷. Он интересовался Дионисием, поскольку поручил Иоанну Сарацину сделать новый перевод Ареопагитик. Но даже в сочинениях Иоанна Солсберийского нет сколь-нибудь заметного влияния Эриугены. Так что, хотя причиной моего интереса к Эриугене был интерес к школе Шартра, позднее, я обнаружил, что на саму школу Шартра влияние Эриугены было не слишком значительным.

В. П. А когда вы стали изучать самого Иоанна Скотта? Кажется, в то время во Франции им мало кто занимался. Наиболее выдающийся из эриугенистов, дом Майоль Каппёнс, принадлежал предшествующему поколению⁴⁸.

Э. Ж. Это верно, по крайней мере, для Франции. Не задумывался об этом... Позднее, когда Рене Рок был назначен в Практическую школу высших знаний (1960)⁴⁹ и анонсировал программу своих лекций, там значилось «Иоанн Скотт Эриугена». Но к тому времени он еще ничего не написал об Эриугене. Его интересовал Дионисий и он опубликовал книгу *Вселенная Дионисия*⁵⁰. Рок не был медиевистом, его специализацией была, преимущественно, патристика. Он был дружен с Анри Пуэшем, тогдашним президентом Практической школы⁵¹. Кажется, Пуэш помог Року, который преподавал в Католическом институте Лилля, вернуться в Париж и получить назначение в Практическую школу высших знаний, на Отделение средневековой теологии, где тот присоединился к мсье Виньо. Року нужно было выбрать предмет исследований, но он не мог взять Дионисия Ареопагита, поскольку тот не относился к «средневековым» авторам. Таким образом, выбор Рока пал на Иоанна Скотта⁵². На самом деле Рок читал лекции по Ареопагиту и, в частности, его трактату *О небесной иерархии*⁵³. Он инициатор того, что мадемуазель Барбе, которая у него училась, впоследствии издала комментарий Иоанна Скотта на *Небесную иерархию*⁵⁴. Это было плодотворное научное сотрудничество, давшее прекрасные научные плоды. Мадемуазель Барбе была хорошим палеографом и умницей. Рок попросил её подготовить это издание, поскольку в то время отсутствовало полное издание эриугеновских *Expositiones (Разъяснений на 'Небесную иерархию' пс.-Дионисия Ареопагита)*. У Миня напечатана только часть, а недостающее отдельно опубликовал о. Ясент Донден⁵⁵...

В. П. В *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*...

Э. Ж. Совершенно верно. Рукопись, положенную Барбе в основу критического издания, нашел сам о. Ясент Донден, доминиканец. Было два доминиканца с этой фамилией, и они родные братья. Один, Антуан Донден, интересовался высоким Средневековьем и особенно Порретанской школой. У него есть прекрасное исследование — *Сочинения малой Порретанской школы*⁵⁶. А другой, его брат — Ясент Донден, замечательный ученый и очень скромный человек⁵⁷.

В. П. Как возникла идея создания *Общества по развитию Эриугеновских исследований (Society for the Promotion of Eriugenan Studies)*? Кто были его «отцы-основатели»?

Э. Ж. SPES — это проект Джона О'Мары⁵⁸, который занимался св. Августином, но позднее заинтересовался Иоанном Скоттом как «национальным достоянием». Ведь Эриугена ирландец. И О'Мара чрезвычайно

преуспел в создании этого научного общества. Первая конференция SPES была организована в Дублине в 1970 г. Кроме того, Джон О'Мара вдохновил И. П. Шелдона-Ульямса⁵⁹ на публикацию двуязычного издания *Перифюсеон*.

В. П. Так это была его идея.

Э. Ж. Да. Первый том, подготовленный в дублинском Институте высших исследований, появился в 1968 г.

Джон О'Мара всегда был добр ко мне. Помимо прочего, по его инициативе я стал почетным членом Ирландской Королевской Академии. Видишь ли, Ирландская Академия именуется «Королевской». Кроме того, я член-корреспондент Британской Академии, но вот Британская Академия не является «Королевской»!

И, конечно, среди моих знакомых я должен назвать Вернера Байервальтеса. Он преподавал сначала во Фрайбурге-им-Брайсгау, а затем в Мюнхене. Он мой добрый друг. И он сыграл большую роль в развитии эриугеновских исследований⁶⁰.

В. П. Байервальтес организовал три конференции SPES с 1979 по 1989 годы⁶¹...

Э. Ж. Да. К сожалению, — кажется, мы уже говорили об этом, — я наблюдаю своего рода упадок интереса к Эриугене. Не знаю, разделяешь ли ты мое ощущение. В те времена, когда я слушал лекции в Практической школе высших знаний в начале 1960-х, когда там преподавал Рок, у нас во Франции были гораздо большее воодушевление и интерес к этой области исследований.

В. П. С начала 1980-х и до конца века эриугеновские исследования ведутся коллегами из Лувена. У вас были контакты с Карлосом Стелом⁶² и другими, например, с Карлом Лагой⁶³?

Э. Ж. Да. Я упустил возможность поработать с Карлосом Стелом. В начале, когда я решил издать эриугеновский перевод *Трудностей к Иоанну Максима Исповедника*, планировалось опубликовать параллельно греческий оригинал и латинский перевод. Карлос Стел был готов взяться за подготовку греческого текста. Он обратился ко мне с этим предложением, но я уже договорился с Рафаелем Браке, который интересовался этой темой и написал диссертацию по греческому тексту *Трудностей*⁶⁴. Поэтому я ответил Стелу, что сожалею, но уже попросил Браке сделать эту работу и не могу отозвать свое предложение. К несчастью Браке скончался в 1984 г. Так что в моем издании *Трудностей к Иоанну* (CCSG 18) нет греческого текста⁶⁵.

Карлос Стел тогда же заинтересовался *Вопросоответами к Фалассию* Максима Исповедника и опубликовал замечательное издание греческого текста вместе с латинским переводом Эриугены. Поль Томбер включил

издание Стела в CLCLT⁶⁶, тогда как мое издание *Трудностей* туда не вошло. Это печально, поскольку *Трудности* являются важным источником для словаря Эриугены. Не знаю, почему это до сих пор не сделано. То же касается моего издания *Перифюсеон*. У всего этого должны быть некие скрытые причины...

Торонто: Понтификальный институт средневековых исследований. В. П. В каком году вы начали работать в Канаде?

Э. Ж. В 1974.

В. П. Что было причиной?

Э. Ж. Так сложились обстоятельства. Видишь ли, в НЦНИ я не преподавал. Я преподавал философию в семинарии Шартра в течение десяти лет, но в академическом смысле это была не слишком обязывающая должность. Правда, однажды ко мне обратились сначала Жан Труйяр, а затем Жан Шатийон: Поль Пупар (P. Poupart), который в то время был ректором Католического института Парижа, поручил им узнать, не заинтересует ли меня работа в Католическом институте. Но я отказался. Почему? Слишком долго объяснять. (Кстати, двадцать лет спустя, в 1994 г., отмечалось 800-летие Шартрского собора. Поль Пупар, который уже стал кардиналом, был на праздновании специальным представителем Святого Отца. В нашем разговоре мы мимоходом затронули тот эпизод, и у меня не сложилось впечатления, что он считает тогдашнее мое решение неверным.)

Работать в НЦНИ было очень хорошо. Мои исследования щедро оплачивались, а когда я получил должность ведущего научного сотрудника первого класса (*directeur de recherche de première classe*), то обрел полную исследовательскую самостоятельность. Помню, на упомянутом праздновании 800-летия Шартрского собора ректор Собора организовал банкет, где я имел честь повстречать мсье Эдуарда Балладюра, который в то время был премьер-министром Франции. Меня представили ему как сотрудника НЦНИ, и мы поговорили. Мсье Балладюр спросил меня: «Кто определяет направление Ваших исследований?» — «Меня не нужно вести. Я сам ведущий научный сотрудник», — ответил я. Кажется, он был в некотором замешательстве, тогда как я всего лишь пытался пошутить. При таком поведении меня подчас упрекают в заносчивости, ну да пусть (смеется).

В. П. Что подразумевает должность ведущего научного сотрудника первого класса в НЦНИ?

Э. Ж. Теоретически, это означает руководство исследовательской группой. Но мне этого никогда не приходилось делать, так что у меня была большая свобода. И все же мне не хватало преподавания, потому что мне нравится контакт со студентами. Гуманитарные науки невозможны без человеческого общения. Работа в библиотеке, изучение рукописей или пе-

чатных книг — это хорошо и необходимо, но в определенный момент ощущаешь потребность передать свои знания другим. Такая передача обогащает не только студентов, но и самого ученого. Как бы то ни было, моим уделом было отсутствие возможности преподавать. Я бы хотел вести занятия в Практической школе высших знаний, но мне этого никогда не предлагали, а сам я не из тех, кто навязывается.

В. П. Как я понимаю, существовали определенные ограничения, не позволявшие духовенству заниматься преподаванием во французских университетах?

Э. Ж. Что касается Сорбонны, то да, до 1968 г. духовенство туда не допускалось. Разумеется, не законом, поскольку Франция светское государство, а значит, университету не должно быть дела до того, что ты священник. Однако прежде 1968 г. духовенство было во всех практических отношениях исключено из французских университетов. Я бы определил это положение как своего рода гетто. Еще существовала возможность преподавать в Практической школе высших знаний, как в случае Фестюжера, который был доминиканцем. Однако Фестюжьер обрел известность еще до того, как стал священником и доминиканцем. У него уже были все академические регалии. И даже Даниелу⁶⁷, к примеру, не мог преподавать в Сорбонне⁶⁸. Уверен, что во многих случаях клирики оказались бы лучше, чем светские преподаватели. Но дверь перед ними была закрыта. Забавно, что «революция 68-го» эту дверь чуть-чуть приоткрыла.

Таким образом, думаю, именно отсутствие возможности преподавать во Франции, привело меня в Торонто. Первые контакты с Понтификальным институтом случились у меня за много лет до этого, когда я вступил в переписку с о. Хэрингом относительно манускрипта Шартрской школы. А в 1973 г. меня пригласили на три месяца в Монреальский университет. Пригласил мой друг Ги Аллар — активный член SPES и организатор четвертого коллоквиума SPES в Монреале в 1983 г.⁶⁹

В. П. Я намеревался спросить о нем.

Э. Ж. Благодаря Аллару мое положение в Монреальском университете было очень хорошим. Помимо исследовательской работы было не слишком много обязанностей, так что я решил съездить в Торонто и побывать в Понтификальном институте. Я написал своему другу Брайану Стоку⁷⁰, который любезно устроил мой визит. Хотя я прибыл как простой посетитель, меня ждал радушный прием. Мне выделили удобную комнату. В честь моего прибытия даже организовали небольшой фуршет. Затем, неожиданно для меня, однажды вечером профессор Джеймс МакКонника, который позже стал президентом Понтификального института⁷¹, предложил мне должность, позволяющую преподавать. Это была постоянная ставка: как говорят в Канаде — с «зачислением в штат». Мне это показалось интересным, но я все же

попросил времени на обдумывание. Было ясно, что они не смогут платить мне так же хорошо, как в НЦНИ. И, честно говоря, я не особенно жаждал переезжать в Канаду. В конце концов, я принял это предложение при условии, что буду находиться в Торонто только один семестр в году.

Когда я снова приехал туда, был воскресный день. Меня проводили в крохотную комнатку, показали ванную, которую нужно было делить с пятью другими людьми. Я не был к этому готов, здесь все отличалось от того, к чему я привык во Франции. Поначалу было много вещей, которые мне не особенно нравились, а вот первые впечатления от студентов были прекрасными. В то время я не мог свободно говорить по-английски. Не скажу, что теперь я полностью на это способен, но тогда мой язык был существенно хуже. Мне было уже пятьдесят — не самый лучший возраст для изучения иностранного языка. Я немного знал английский, но никогда не изучал его специально. В наших школах преподавали немецкий, это был основной язык в то время. Поэтому в Понтификальном институте мне пришлось готовиться ко всем семинарам, лекциям и курсам с двумя словарями: один — французско-английский словарь, чтобы найти нужное слово, и другой — *Словарь английского произношения* Дэниела Джонса, чтобы его правильно произнести.

Как бы то ни было, несмотря на плохой язык, мне удавалось общаться со студентами. В Понтификальном институте у меня было много замечательных учеников. Например, Пол Даттон.

В. П. Так он был Вашим студентом?

Э. Ж. Да, и отличным. Он сам стал наставником и теперь это один из самых известных медиевистов⁷². За эти годы у меня были не только отличные студенты. Молодые ученые помогали мне в работе над моими изданиями. Их неполный перечень включает Майкла Идомира Аллена, Уинстона Блэка, Тимоти Будде, Маргарет Кэмерон, Клодин Конан, Клода Демаре, Эрика Графа, Эндрю Хикса, Гранта Карвацки, Джона Мэги, Жака Пароди, Роберто Плевано, Мэтью Понесса, Хуана Томаса, Дэвида Уильера и других.

В. П. Просто список кораблей из *Илиады*...

Э. Ж. Их имена, а также имена других моих сотрудников указаны в предисловиях к изданиям *Перифюсеон* Эриугены и *Глосс к Платону* Гийома Коншского. Кроме того, в течение многих лет в моей работе мне помогал василианский отец Джозеф Уэй, который был замечательным латинистом. Я всегда ценил его советы.

Издания текстов Эриугены. В. П. Я бы хотел поговорить о Ваших изданиях Эриугены. И первый вопрос касается его *Гомилии*. Как возникла идея её критического издания?

Э. Ж. Я заинтересовался *Гомилией*, поскольку меня восхищал её изумительный стиль, прекрасная риторика этого сочинения. Еще она интересовала меня, поскольку содержит в сжатой форме многие эриугеновские темы. Наконец, я посчитал, что это издание будет отвечать требованиям, предъявляемым к диссертации (она называлась «диссертацией третьего цикла» и не потребует от меня слишком большого труда. Защитив её, я получил степень доктора в области истории средневековой философии). В издании имеется несколько ошибок, но я всё равно им горжусь. Во введении к тексту *Гомилии* я подытожил то, что тогда было известно об Эриугене.

Затем последовало издание *Комментария*, поскольку мне казалось логичным, с учетом моего интереса к прологу Евангелия от Иоанна, продолжить тему публикацией эриугеновского *Комментария на Иоанна*.

Здесь я должен заметить, что Феликс Равессон⁷³, издавший и *Гомилию*, и *Комментарий на Иоанна*⁷⁴, проявил исключительные проницательность и познания, атрибутировав этот анонимный комментарий Эриугене. Анонимным он был, поскольку первая тетрадка рукописи утрачена, и одаренность Равессона состоит в том, что он установил, что автором является Иоанн Скотт Эриугена. Равессон выполнил весьма добротное издание. Однако он не занимался источниками Иоанна Скотта, поэтому я отследил их настолько тщательно, насколько было возможно. Если я и сделал небольшое открытие, то оно состоит в обнаружении того, что многие места из этого *Комментария* цитируются в *Glossa ordinaria (Упорядоченных глоссах)*⁷⁵. Единственная существующая рукопись *Комментария* (MS Laon, Bibl. Mun. 81) находилась в Лане в XII в. — в то время, когда Рауль и его брат Ансельм (†1117) составляли *Упорядоченные глоссы*. Молодой шведский исследователь, доктор Александр Андрее⁷⁶, работает над новым изданием *Упорядоченных глосс к Евангелию от Иоанна*. Он обещал помочь мне, когда я буду готовить новое издание эриугеновского *Комментария на Иоанна*.

В. П. Вы уже говорили о своем издании эриугеновского перевода *Трудностей к Иоанну* Максима Исповедника. Интересовал ли вас Максим сам по себе?

Э. Ж. Я бы не сказал этого, хотя я восхищаюсь этим греческим отцом Церкви. Я заинтересовался им только потому, что Максим оказал сильное влияние на Эриугену. Возможно, и сам Эриугена не пришел бы к Максиму, если бы Анастасий Библиотекарь не заявил, что для того, чтобы полностью понять Дионисия Ареопагита, необходимо читать Максима.

Мне кажется, Эриугена впервые открыл для себя Ареопагита, потому что тот считался святым-покровителем королевского монастыря св. Дионисия, аббатом которого был сам король Карл Лысый. Некоторые места в поэтических произведениях Эриугены позволяют предположить, что его поэмы зачитывались во время литургической службы в Сен-Дени⁷⁷. Так

что сначала Иоанн Скотт открыл для себя Дионисия Ареопагита, затем перевел его сочинения, и этот перевод был отправлен в Рим — Анастасию Библиотекаря для проверки. Разумеется, Анастасий счел, что перевод недостаточно хорош. Он был не слишком высокого мнения о переводчике: “*vir ille barbarus in finibus mundi positus*” («этот варвар, живущий на краю земли»)… Анастасий решил, что для понимания Ареопагита Эриугене следует прочесть Максима Исповедника. Он высказал это в письме к Карлу Лысому. Несомненно, Карл дал Иоанну Скотту прочесть это письмо⁷⁸. Так что для того, чтобы понять Дионисия, Эриугене нужно было читать Максима. Конечно, в то время греческие рукописи с сочинениями Максима не были доступны ни в Лане, ни в Компьене, ни в Сен-Дени. И хотя этому нет документальных свидетельств, Эриугена, вероятно всего, попросил Анастасия послать ему рукопись с работами Максима.

Итак, повторюсь, я пришел к Максимовым *Трудностям* к Иоанну из-за Эриугены. Вскоре мне стало ясно, что в распоряжении Эриугены был греческий текст Максимовых *Трудностей* более ранний, чем тот, который Франц Олер⁷⁹ использовал в своем издании, а именно MS Wolfenbüttel (Gud. Gr. 39), датируемый XIII в. Стало быть, перевод Эриугены отражает греческую рукописную традицию более раннюю, чем греческий текст, изданный Олером и перепечатанный в 91-м томе *Греческой Патрологии*. Это означает, что когда патрологи, работающие с греческим текстом, напечатанным в *Греческой Патрологии*, игнорируют латинский перевод Эриугены, они не учитывают важный текстуальный источник. В частности, они утрачивают *marginalia* (пояснения на полях), часть которых, наверное, принадлежит самому Эриугене, но некоторые наверняка являются переводами, сделанными им с греческой рукописи.

Поправки Низифортина. Когда я готовил издание эриугеновского перевода *Трудностей* Максима, я столкнулся с очень важной проблемой. Этот перевод дошел до нас лишь в двух рукописях, обе из которых датируются IX столетием: это манускрипт 561 из *Библиотеки Мазарини* и манускрипт 237 из *Библиотеки Арсенала*⁸⁰. Наиболее важной является рукопись *Mazarine* 561: она предшествует манускрипту *Arsenal* 237 и некогда принадлежала Вульфаду, близкому другу Иоанна Скотта. Кроме того, на полях *Mazarine* 561 имеется глосса, написанная почерком *i*², т. е. рукой ученика и «редактора» Эриугены, которому я дал имя *Nisifortinus*⁸¹.

Я показал (и, как полагаю, убедительно), что в некоторых важных моментах Низифортин изменяет мысль Эриугены, например, применительно к учению о *Filioque*, о вечных карах, об *апокатастасисе* (финальном восстановлении всех существ в конце времен). Как правило, изменения выполнены весьма искусно. Когда Низифортин не был согласен со взглядами учителя, он оставлял на полях примечание (которое впоследст-

вии интегрировалось в текст). Обыкновенно, такое примечание начинается словами 'Nisi forte quis dixerit...' («Если только не предположить, что...»). Например, когда Эриугена пишет: «невозможно, чтобы было то-то и то-то...», Низифортин добавляет: «Если только не предположить...». Подобного рода вежливой оговоркой Низифортин меняет смысл и воистину сводит на нет то, что только что утверждал Эриугена.

Интересно, что в рукописи *Mazarine 561* содержится множество исправлений, которые на деле являются ухудшениями. К примеру, «редактор» заменяет правильный латинский перевод на ошибочный. Подобные ухудшения рассмотрены в моем введении к изданию эриугеновского перевода *Трудностей к Иоанну*. Например, в греческом стоит ὁ τι ποτέ ἔστιν⁸². Первый перевод был *quod quid est* — отличный перевод! Но он был исправлен на бессмысленное *quicquid est*. Еще пример: γεννήσαντος⁸³. Первоначальный перевод — *gignentis* — был правильным, но второй вариант — *geniti* — совершенно неверен. Опять же: ὁ θάνατος γέγονε⁸⁴ было правильно переведено как *mors facta est*, но затем исправлено на *mortuus factus est*, что благозвучнее для латинского уха, но это не то, что мы читаем в греческом тексте!

И еще один момент. Когда Максим говорит о волхвах⁸⁵, трех волхвах, он определяет их как ἀπίστους, подразумевая, что они были *гойми*. Ведь волхвы не были евреями. Эриугена перевел ἀπίστους как *infideles*. Но в христианском мире IX столетия волхвы весьма почитались; в Германии, например, им поклонялись как святым! Не удивительно, что правщик соскобил 'in-' и таким образом изменил *infideles* на *fideles*.

Был ли этим правщиком Низифортин? Трудность состоит в том, что исправления касаются лишь коротких частей слов или же просто являются подчистками, как в случае правки из *infideles* в *fideles*. В выскобленном месте почерк определить невозможно. Так же обстоит дело и в случае небольшой правки, когда, например, три слова *quod quid est* превращаются в два слова *quicquid est*. Правщики-ирландцы умели имитировать каролингский минускул! Поэтому столь непросто утверждать: «это рука i²». Однако, поскольку в рукописи *Mazarine 561* (fol. 67v) мы видим на полях глоссу, написанную рукой i², мы понимаем, что какое-то время эта книга находилась в руках Низифортина. И поскольку тот имел склонность поправлять Эриугену, не будет слишком самонадеянным предположить в качестве гипотезы, что некоторые исправления / ухудшения в Мазариньевском манускрипте сделаны именно им.

Трудность в атрибуции исправлений состоит в следующем. Не все исправления сделаны рукой i², и некоторые исправления уместны. Не все исправления ухудшают текст, а потому мы не знаем, принадлежат они i² или нет. В ряде случаев я не мог разобрать, что было написано на месте соскоба. В случае *infideles* соскоб был неполным, так что я смог понять, что

подчищен префикс *in-*, но в других случаях было невозможно разобрать, что было соскоблено. Таким образом, невозможно восстановить исходный перевод, поскольку во многих случаях мы не можем увидеть, каким был текст до правки. И мы не знаем, принадлежит ли перевод самому Эриугене, или его правщику. Таким образом, мы остаемся с дипломатическим, смешанным текстом, реконструированным на основании субъективных критериев. В случае издания смешанного типа я вынужден был бы иногда давать текст *ante correctionem*, поскольку, по моему мнению, он был лучше, а в других случаях пришлось бы давать текст *post correctionem*, поскольку либо у меня не было возможности установить то, что было *ante correctionem*, либо я не знал, кому атрибутировать исправление — автору или его правщику.

Вот почему (как я объясняю во введении к изданию эриугеновского перевода *Трудностей к Иоанну*), хотя исходный текст во всех случаях является точным переводом с греческого, а исправленный вариант подчас представляет собой порчу исходно правильного перевода, я (к моему сожалению) вынужден был напечатать исправленный вариант. Так что читатель должен быть настороже: ему следует сверяться с критическим аппаратом и выбирать лучшие чтения самостоятельно⁸⁶.

В. П. Когда мы говорим о переводах Иоанна Скотта, бросается в глаза отсутствие критического издания его перевода *Ареопагитик*. У нас нет текста помимо того, что напечатан у Шевалье⁸⁷. Каким-то образом, *Ареопагитики* оказались обойдены вниманием издателей.

Э. Ж. В Торонто у меня был студент, его имя — Тимоти Будде. В плане его диссертации значилось критическое издание этого перевода Эриугены. Но он уехал из Торонто, и с тех пор я о нем не слышал. Не знаю, продолжает ли он свой проект, или нет⁸⁸.

Перифюсеон. В. П. Как вы пришли к идее расположить текст критического издания *Перифюсеон* в четыре параллельных столбца?

Э. Ж. Прежде всего я должен отметить, что многим обязан Шелдону-Уильямсу, который первым указал на то, что критическое издание *Перифюсеон* должно учитывать рукопись 875 из Реймса. Реймский манускрипт позволяет увидеть, что *Перифюсеон* — в том виде, в каком трактат привыкли воспринимать — является смешением разных редакций. Издание, претендующее на учет нюансов, должно тем или иным способом открыть современному читателю доступ к этим разным слоям. Шелдон-Уильямс пытался реализовать эту возможность в своем издании первых двух книг *Перифюсеон*⁸⁹. Для этого он использовал квадратные скобки, угловые скобки, мелкий шрифт, курсив etc. Его издательский подход был принят не всеми. Например, он не понравился Байервальтесу. Мне требовалось найти другой способ,

и я не придумал ничего лучше, чем представить эти редакции в параллельных столбцах. Честно говоря, я подозреваю, что проф. Байервалтесу не нравится и мое издание, но он мне об этом не говорит (смеется).

Тем не менее, издание *Перифьюсеон* — трудная задача, ведь нет никаких свидетельств того, что последняя редакция, которую мы имеем, авторизована Эриугеной. Применительно к некоторым другим работам Иоанна Скотта мы можем быть уверены, что располагаем авторской редакцией, поскольку они начинаются с посвяжительного обращения. К примеру, трактат *О предопределении* предваряется письмом к Гинкмару Реймскому и Пардулу Ланскому. И у перевода Дионисия Арепагита, и у перевода Максима Исповедника имеется предисловие с обращением к королю. Но в начале *Перифьюсеон* посвяжительное письмо отсутствует. В конце трактата есть своего рода *epistula ad Vulfadam*, благодарственное обращение к Вульфаду. Более того, ясно — и я надеюсь, что убедительно показал это⁹⁰ — что у *Перифьюсеон* нет эпилога, если только этот эпилог не сохранился в *Ключе к природе* Гонория Августодунского. Я предположил наличие такой возможности в статье, напечатанной в *Festschrift*'е в честь подобного Роберта Д. Крауза⁹¹.

Но вернемся к вопросу о расположении текста в четыре столбца — *Synopsis versionum* — в моем издании *Перифьюсеон*. Первый столбец объединяет то, что я именую *Versio I* и *Versio II*. Эти редакции или «слои» мы видим в манускрипте 865 из Реймса⁹² — рабочем экземпляре Эриугены. Большой частью текст этого столбца представляет собой *Versio II*. Чтобы реконструировать *Versio I*, читатель должен опустить все исправления и добавления, внесённые в реймский манускрипт самим Эриугеной (*i*¹), Низифортином (*i*²) и разными каролингскими переписчиками.

Во втором столбце представлен текст так называемой *Versio III* — редакции, которая содержится в манускрипте *Bamberg, Staatsbibliothek Philos. 2/1. 80*⁹³. Говоря кратко, *Versio III* — это *Versio II* с последующими видоизменениями, наиболее важные из которых сделаны Низифортином.

В третьем столбце представлена *Versio IV*, доступная нам в парижском манускрипте *BNF, Lat 12964*⁹⁴. Эта (еще более поздняя) редакция содержит исправления и добавления, которые могут отражать авторскую волю, но могут ей и не соответствовать.

Четвертый столбец содержит *Versio V* — собственно предлагаемый мною текст, который базируется преимущественно на *Versio II* (т. е. на реймском манускрипте) и максимально свободен, по моему мнению, от позднейшей неавторизованной редактуры.

Для читателя, который не хочет обременять себя работой с различными столбцами, я печатаю *Versio V* не только в *Synopsis versionum*, но и перед ней — в начале каждого тома, сопровождая текст постраничными сносками, указывающими на источники. Я полагал, что разведение всех

упомянутых слоев текста по разным столбцам, позволит читателям различать редакции *Перифьюсеон*. Тем не менее, один медиевист высказал мнение, что люди будут сбиты с толку, не зная какую из версий цитировать. Вот почему, публикуя текст, я напечатал текст, который считаю наиболее точно отражающим окончательную авторскую мысль, не только в четвертом столбце *Synopsis versionum*, но и перед ней. Может показаться, что этим я придаю своему результирующему варианту статус окончательного и авторизованного, но следует помнить, что мое издание по-прежнему не свободно от вставок, сделанных *i*², а потому не может считаться безусловно аутентичным. Особенно это касается начала второй книги *Перифьюсеон*, где вклад *i*² особенно значителен⁹⁵.

В. П. Почему наиболее интенсивная правка обнаруживается во второй книге трактата? Связано ли это с обсуждаемой в ней темой, а именно необычным учением о человеческой душе?

Э. Ж. Не знаю. Не могу этого объяснить... Что касается Низифортина, то я не осуждаю его за привнесение собственных размышлений в сочинения своего наставника. В конце концов, он мог считать, что поправляя учителя, Эриугену, он тем самым проявляет заботу и уважение. Не следует судить древних авторов по законам и меркам нашего времени. Тем не менее, следует быть осторожным и не считать, что все изменения, внесенные Низифортином в работы Эриугены, являются авторскими исправлениями и добавлениями.

Еще одной проблемой было распознавание маргиналий, позднее внесенных в текст, и отделение их от текста. Например, если взять начало второй книги *Перифьюсеон*, то бросается в глаза, что между подлежащим и сказуемым или между сказуемым и дополнением находится подчас до десяти или более строк. Как это можно читать? Это нельзя прочесть без дополнительных усилий, если маргиналии, попавшие в текст, не будут от него отделены. И поскольку у нас есть рабочий экземпляр Эриугены, то не от нашего произвола зависит, является ли данный отрывок маргиналией или нет. Они являются маргиналиями, поскольку написаны на полях рукописи! Они были маргиналиями в манускрипте из Реймса, и не я присваиваю им этот статус. В определенный момент времени эти маргиналии были включены в текст, и, поскольку почти никто теперь не читает на латинском, это никого не коробит. Но, по моему мнению, человек, создавший такой замечательный текст, как гомилия *Голос духовного орла*, не мог вставить пятнадцать строк примечаний между подлежащим и сказуемым. В это невозможно поверить! Те, кто считает, что маргиналии нужно рассматривать как часть основного текста, сохраняют верность издателям XIX века, но не замыслу Эриугены...

Что же касается оценки моего издания, то Филипп Роузман писал в одном журнале... *Catholic Journal of Philosophy* или что-то в этом роде...

В. П. *American Catholic Philosophical Quarterly*.

Э. Ж. Именно так. Два или три года назад, говоря об издании *Перифьюсеон*, он отнес его к «постмодерну»⁹⁶. Не знаю точно, что это значит, но думаю, что когда тебе за восемьдесят и твою работу относят к пост-модерну, это неплохо. Роузман заметил, что я принадлежу «постмодерну» «несмотря на то», что преподаю в Понтификальном институте средневековых исследований (который, понятно, для этого не самое подходящее место)⁹⁷.

Однако теперь, когда компьютеры позволяют нам играть с текстами, идею оперирования множеством вариантов, вероятно, легче реализовать, чем прежде. Как бы то ни было, когда Дэвида Ласкома, который какое-то время был президентом *Международного общества по исследованию средневековой философии* (SIEPM), спросили о том, что является наиболее важным событием года (а в тот год вышел заключительный пятый том *Перифьюсеон*), он ответил, что величайшим событием является издание *Перифьюсеон* (смеется)⁹⁸.

В. П. В самом деле, для Вашего издания трудно подобрать аналоги. Вы не только реконструировали *Перифьюсеон* буква за буквой, но явили читателю сочинение в его развитии. Эти пять объемных томов в серии *Corpus Christianorum* монументальны. В предисловии к сборнику своих работ *Tendenda vela (Расправим паруса!)*, который тоже представляет собой увесистый том, вы пишете, что родились на земле, некогда перепаханной тяжелыми першеронами. Этот образ уместен для описания Вашего собственного исследовательского подхода, сочетающего палеографическую и текстуальную дотошность с глубоким проникновением в мысль издаваемого автора, со знанием обширной традиции, к которой автор принадлежит: вы всегда тщательно исследуете исторический и интеллектуальный фон публикуемого сочинения. Лично мне импонирует, что при этом вы не забываете уделить внимание предшествующим исследователям и их работам.

Э. Ж. Это напомнило мне об одной истории. Когда в 1945 г. я приехал в Рим, чтобы учиться теологии, мне нужно было представиться казначею *Pontificio Seminario francese*⁹⁹. Первый вопрос казначея касался того, откуда я приехал. Я ответил, что из епископии Шартра. В этом месте, чтобы рассказ имел смысл, я должен кое-что объяснить. Как тебе известно, епископия Шартра состоит из нескольких областей, наиболее важные из которых — Боса и Перш. Боса — совершеннейшая равнина, тогда как Перш холмист. Люди, населяющие эти два региона весьма чувствительны к различиям между областями, которые проявляются не только в ландшафте, но и в характере их обитателей. Итак, после того, как я ответил, что я из епископии Шартра, казначей сделал вывод: «Так ты *босрон*», что значит “вы-

ходец из Босы». «Нет, — отвечал я, — я *першерон*». — «Но ведь першероны — это лошади», — удивился казначей. «Да, — подтвердил я, — Перш больше известен лошадьми, чем людьми. Тем не менее, Перш населяют не только лошади, но и люди» (смеется).

Литургия и обряд. В. II. В заключение, последний вопрос. Ваше отношение к восточному христианству, к греческой церкви всегда было весьма доброжелательным. Не могли бы вы сказать несколько слов об этом?

Э. Ж. У меня давний интерес к православной церкви, а точнее к византийскому обряду церкви Константинополя. Когда я учился во французской семинарии в Риме, я ходил в церковь Сант-Атанасио-дельи-Гречи, расположенную на виа дель Бабуино, между пьядца ди Спанья и пьядца дель Пополо. Эта церковь принадлежала *Seminario greco*, где из молодых людей готовили священников для католиков греческого обряда. Подобные общины существуют на юге Италии и на Сицилии (*Magna Graecia*). Я также посещал службы в *Руссикум* — колледже, основанном, если меня не подводит память, Прием XI для обучения священников, которым предстояло отправиться миссионерами в Советский Союз. Я присутствовал на понтификальных литургиях, когда там служил монсеньор Евреино¹⁰⁰.

Помимо этого, на мой интерес к православной церкви повлияли частые поездки в Грецию. Начиная с 1953 г. я имел обыкновение проводить там летний отпуск. Это дало мне возможность встречаться с приходскими священниками, монахами, епископами, мужчинами и женщинами, посвятившими себя православной вере. Меня особенно восхищает мужество греков, которые оставались верными христианской вере в течение более чем трех веков чужеземной оккупации.

По моему мнению, у греческой православной церкви есть то преимущество перед латинской церковью, что она сохранила древние обряды. Всегда рискованно изменять обряды. Старая римская литургия была подобна древнему собору, возводившемуся на протяжении столетий. Конечно, кое-где в этом старом строении завелась паутина, которую следовало вычистить; быть может, там даже появились трещины, требовавшие ремонта. Однако для того, чтобы очистить приделы храма от паутины или заделать трещины, не было никакой нужды разрушать древний собор и заменять его современной постройкой, спроектированной в спешке, возведенной второпях. На мой взгляд, меняя литургию католической церкви при Павле VI, пренебрегли мнением и потребностями значительной части её членов, особенно тех, у кого была непосредственная или даже простодушная вера, таких — как моя мать. Когда латинский язык — который на Втором Ватиканском Соборе был провозглашен языком литургии — было за-

прещено использовать *de facto*, мама, бывало, просила меня, когда я наезжал в Кудрэ в отпуск: «Эдуард, прочитай для нас *Praefatio* на латинском!»¹⁰¹ «Для нас» означало: для таких же сельчан, как она. То, что мессу служили на латинском, не было препятствием для простых людей. Они привыкли следовать священным обрядам сообразно миссалу. Они активно, всей душой и сердцем, «соучаствовали» в службе. И мне жаль, что литургисты, «реформировавшие» латинскую службу, не приняли их в расчет.

В противоположность тому, что случилось в католической церкви после Второго Ватиканского Собора — хотя Второй Ватиканский Собор не ответственен за изменения введенные в латинскую литургию, поскольку эти изменения не представлялись ему на утверждение — православная церковь сохраняет свои освященные веками обряды. Старый латинский обряд католической церкви меньше отличался от православного, чем современный. Другими словами, решение изменить литургию латинской церкви увеличило расхождение между двумя Церквями. Если я верно информирован, Патриарх Московский приветствовал апостольское послание *Motu proprio* ‘*Summorum pontificum*’¹⁰², выпущенное папой Бенедиктом XVI, которое положило конец запрету на использование миссала Пия V.

В. П. Вы говорили о двух компонентах, составлявших мир образованного человека Средних веков. То же было сказано о Фестюжьере и о поколении ученых, посещавших его курсы в Практической школе высших знаний, о поколении, к которому принадлежите вы сами. На мой взгляд, эта целостность характерна и для вашего мироощущения. Титул посвященного вам сборника выразил это кратко: «От Афин к Шартру». Здесь в Кудрэ это стало для меня еще более очевидно. Вы человек Церкви и вы наизусть цитируете классических авторов, ваша домовая часовня украшена в византийском стиле, а внутренний садик, окруженный высокой стеной, отсылает воображение то ли к римским виллам, то ли к монастырскому саду. Этот восьмиугольный фонтан — источник *divinae ogdoadis*, напоминает об игре Эриугены с октавами в поэме *Aulae sidereaе* (*Звездный храм*). И эта колонна в греческом стиле...

Э. Ж. Ты прочитал надпись на колонне?

В. П. Не думаю, что мне легко дастся этот унциал: ΟΦΙΛΕΠΑΝ...

Э. Ж. Это заключительный фрагмент из платоновского *Федра*: Ὁ φίλε Πάν τε καὶ ἄλλοι ὅσοι τῆδε θεοί, δοίητέ μοι καλῶ γενέσθαι τάνδοθεν· ἔξωθεν δὲ ὅσα ἔχω, τοῖς ἐντὸς εἶναι μοι φίλια («О, милый Пан и все вы прочие боги этого места, дайте мне стать прекрасным внутренне! А то, внешнее, что мне принадлежит, пусть будет дружелюбно тому, что у меня внутри»)¹⁰³.

В. П. Прекрасная и мудрая молитва! Дорогой о. Эдуард, благодарю вас за гостеприимство и терпение. Я рад провести эти два дня в общении с

вами. Мне запомнится этот августовский день и этот *hortus conclusus*, в который открывается дверь вашего кабинета.

Э. Ж. Мой дорогой друг, я рад, что тебе понравилось в Кудрэ. Буду рад увидеть тебя здесь снова, хотя самому мне давно пора уповать на другой Сад — тот, что больше и лучше здешних.

ПУБЛИКАЦИИ Э. ЖОНО

Библиографию публикаций Э. Жоно за 1947–1991 гг. подготовленную его учеником Полом Даттоном (P. E. DUTTON) см. в кн.: *From Athens to Chartres: Neoplatonism and Medieval Thought. Studies in Honour of Édouard Jauneau*, ed. H. J. WESTRA (Leiden, 1992), p. xvii-xxvii.

КНИГИ

La philosophie médiévale. Collection “Que sais-je?” no. 1044 (P.: Presses Universitaires de France, 1963).

Quatre thèmes érigéniens. Conférence Albert-le-Grand (Montreal – P., 1978).

L'Âge d'Or des écoles de Chartres (1995; 2^{ème} éd., Chartres: Éditions Houvet, 2000).

JEAUNEAU É., DUTTON P. E., *The Autograph of Eriugena* (Turnhout: Brepols, 1996) (Corpus Christianorum. Autographa Medii Aevi III).

СТАТЬИ

Число статей Э. Жоно превышает две сотни. Основные из них собраны в трех книгах:

“*Lectio philosophorum*”. *Recherches sur l'école de Chartres* (Amsterdam, 1973).

Études érigéniennes (P.: Études augustiniennes, 1987), 749 p.

“*Tendenda Vela*”. *Excursions littéraires et digressions philosophiques à travers le Moyen Âge* (Louvain-la-Neuve: Brepols, 2006), 786 p.

На рус. языке см.: Э. ЖОНО, «*Translatio studii*: перенесение учености (одна из тем Жильсона)», пер. с англ. и примеч. М. С. ПЕТРОВОЙ, *Интеллектуальные традиции Античности и Средних веков* (исследования и переводы), под общ. ред. М. С. ПЕТРОВОЙ (М.: Кругъ, 2010), с. 238-297.

ИЗДАНИЯ ТРУДОВ ИОАННА СКОТТА

JEAN SCOT, *Homélie sur le prologue de Jean*, introd., texte critique, trad. et notes de É. JEAUNEAU [Sources chrétiennes 151] (P.: CERF, 1969).

JEAN SCOT, *Commentaire sur l'Évangile de Jean*, introd., texte critique, trad. et notes de É. JEAUNEAU [Sources chrétiennes 180] (P.: CERF, 1972).

Maximi Confessoris Ambigua ad Iohannem iuxta Iohannis Scotti Eriugenaе latinam interpretationem, ed. É. JEAUNEAU [Corpus Christianorum Series Graeca 18] (Turnhout: Brepols, Leuven: University Press, 1988).

Iohannis Scotti seu Eriugenaе Periphyseon, 5 vols., ed. É. JEAUNEAU [Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis 161 – 165] (Turnhout: Brepols, 1996–2003).

Iohannis Scotti Eriugenaе Periphyseon (De Divisione Naturae) Liber quartus, ed. by É. A. JEAUNEAU with the assistance of M. A. ZIER; English translation by J. J. O'MEARA and † I. P. SHELDON-WILLIAMS [Scriptores Latini Hiberniae XIII] (Dublin Institute for Advanced Studies, 1995).

ИЗДАНИЯ ГИЙОМА ИЗ КОНША

GUILLAUME DE CONCHES, *Glosae super Platonem. Texte critique avec introduction, notes et tables*, ed. É. JEAUNEAU, textes philosophiques du Moyen Âge 13 (P., 1965).

Guillelmi de Conchis Glosae super Platonem, editionem novam trium codicum nuper repertorum testimonio suffultum curavit Eduardus A. JEAUNEAU [*Guillelmi de Conchis Opera Omnia*, t. III. Director of the project É. JEAUNEAU]. Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis 203 (Turnhout: Brepols, 2006).

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ СОЛОН, *Fr.* 18, 1 (WEST).

² Базилика *San Giovanni in Laterano* — папский собор, в котором находится епископская кафедра Папы. Это старейшая и наиболее чтимая из римских базилик имеет титул *Omniū urbis et orbis ecclesiarum mater et caput* (мать и глава всех церквей Рима и мира).

³ См. JEAUNEAU É., [“Récit d’une audience papale, 22 avril 1947”], *La Fouine. La Revue de ceux qui ne se perdent pas de vue*, 6e année, no. 4 (juillet 1947), 3-5.

⁴ *Fr.* Heinrich Lennerz, S. J. (1880–1961).

⁵ См. GUILLAUME DE CONCHES, *Glosae super Platonem...* — см. выше, с. 607.

⁶ См. JEAN SCOT, *Homélie sur le prologue de Jean...* — см. выше, с. 607.

⁷ Alphonse Dain (1896–1964), эллинист, филолог, палеограф. Был деканом филологического факультета Парижского Католического института, преподавателем греческой палеографии, ведущим научным сотрудником по греческой филологии в Практической школе высших знаний, директором хранилища (catalogue) греческих рукописей Национальной библиотеки. В разное время занимал должности члена Академии надписей и изящной словесности, члена Высшего совета по национальному образованию, члена комитета по управлению Институтом исследования и истории текстов, вице-президента Международной ассоциации византийских исследований, вице-президента Ассоциации Гийома Бюде, члена административного совета общества *Les belles lettres*, президента Ассоциации греческих исследований и Общества латинских исследований во Франции.

⁸ Robert Marichal (1904–1999). См. его: *Le Théâtre en France au Moyen Âge. Textes choisis*, éd. par R. Marichal (P., 1937); *L'Occupation romaine de la Basse-Egypte, le statut des 'auxilia'* (P., 1946); "L'Écriture latine du 1er au VIIe siècle: les sources, Scriptorium" 4 / 1 (1950), p. 116-142; *Catalogue des manuscrits en écriture latine*, 7 vols. (P., 1959–1985); *Chartae latinae antiquiores: facsimile-edition*, ed. by A. BRUCKNER, R. MARICHAL, 48 vols. (Olten; Lausanne; Dietikon-Zürich, 1954–1997); MARGUERITE DE NAVARRE, *La coche*, éd. par R. MARICHAL (Genève, 1971); *Le Livre des prieurs de Sorbonne: 1431–1485*, éd. par R. MARICHAL (P., 1987); *Les Graffites de la Graufesenque* (P., 1988).

⁹ Maurice Patronnier de Gandillac (14. 02. 1906 – 20. 04. 2006), историк философии, переводчик, преподаватель Сорбонны. В молодости испытал влияние Шарля Морра (Charles Maurras, 1868–1952) и в течение нескольких лет был активистом *Action française*. Вместе с Ж.-П. Сартром, М. Мерло-Понти, С. де Бовуар, А.-И. Марру учился на литературных подготовительных классах в лицее Людовика Великого, затем в Высшей нормальной школе, где открыл для себя Ницше и Николая Кузанского. Среди его учителей — Э. Жильсон, Л. Брюнсвиг, Ж. Кавайе, А. Лаланд, Г. Марсель. Защитил докторскую диссертацию *Философия Николая Кузанского*. Переводил соч. пс.-Дионисия Ареопагита, Абелияра, Николая Кузанского, Гегеля, Новалиса, Ницше, Брентано, Шелера, фон Бальтазара, Вальтера Бенджамина, Д. Лукача, Э. Блоха, романы Рейнхольда Шнайдера и Гертруды фон ле Форт. В 2005 г. опубликовал сборник поэзии *Bestiaire latéral*. Соч.: "Pétrarque et son démon", in *Courrier des Îles* (P.: Desclée De Brouwer, 1934); *La Philosophie de Nicolas de Cues* (Université de Paris. Faculté des lettres), thèse pour le doctorat (P.: Aubier, 1941); *Le Sens de notre vie* (P., 1941); "Le Mal et Le Salut chez Marx et Kierkegaard", in: *Le Mal est parmi nous* (P., 1948); *La Sagesse de Plotin* (P., 1952); *Dante philosophe* (P.: Seghers, 1968); "La Philosophie de la Renaissance", in: *Histoire de la philosophie. Encyclopédie de la Pléiade*, t. 2 (P.: Gallimard, 1973); *Dante ou La passion de la catholicité* (P.: Téqui, 1991); *Genèses de la modernité: les douze siècles où se fit notre Europe: de "La Cité de Dieu" à "La nouvelle Atlantide"* (P.: Cerf, 1992); *Le siècle traversé: souvenirs de neuf décennies* (P.: Albin Michel, 1998); *Plotin* (P., 1999); *Nicolas de Cues* (P., 2001); *'Le temple dans l'homme' et l'homme dans le monde* (La Bégude-de-

Mazenc, 2003); “Anges et hommes dans le Commentaire de Jean Scot sur la *Hiérarchie celeste*”, *Jean Scot Érigène et l'histoire de la philosophie. Colloque international. Laon 7-12 juillet 1975*, éd. R. ROQUES (P., 1977), p. 393-403 [перепеч. в: GANDILLAC, *Genèses de la modernité. Les douze siècles où se fit notre Europe. De ‘La Cité de Dieu’ à ‘La Nouvelle Atlantide’* (P.: Cerf, 1992). Ch. V]. **Переводы:** NICOLAS DE CUES, *Oeuvres choisies* (P.: Aubier, 1942); *Oeuvres complètes du pseudo-Denys l'Aréopagite* (P., 1943); FRANZ VON BRENTANO, *Psychologie du point de vue empirique* (P.: Aubier, 1944); PIERRE ABÉLARD, *Oeuvres choisies* (P.: Aubier, 1945); MAX SCHELER, *La Formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs* (P.: Gallimard, 1955); HANS URS VON BALTHASAR, *Bernanos* (P.: Seuil, 1956); LUDWIG DEHIO, *Équilibre ou Hégémonie?* (P.: Seuil, 1959); GEORG LUKÁCS, *La Signification pratique du réalisme critique* (P.: Gallimard, 1960); G. W. F. HEGEL, *Propédeutique philosophique* (P.: Minuit, 1963); ERNST BLOCH, *Thomas Münzer théologien de la révolution* (P.: Julliard, 1964); NOVALIS, *Notes et fragments pour une Encyclopédie* (P.: Minuit, 1966); G. W. F. HEGEL, *Encyclopédie des sciences philosophiques* (P.: Gallimard, 1970); WALTER BENJAMIN, *I Mythe et violence, II Poésie et Révolution* (P.: Denoël 1971); FRIEDRICH NIETZSCHE, *Ainsi parlait Zarathoustra* (P.: Gallimard, 1971); ERNST BLOCH, *Sujet-Objet* (P.: Gallimard, 1977); NICOLAS DE CUES, *Lettres sur la Docte ignorance et Le Jeu de la Boule* (P.: O. E. I. L., 1985); PIERRE ABÉLARD, *Conférences (Dialogue d'un Philosophe avec un Juif et un Chrétien) et Connais-toi toi-même* (P.: Cerf, 1993). **Воспоминания:** *La siècle traversé. Souvenirs de neuf décennies* (P.: Albin Michel, 1998).

¹⁰ Pierre Maxime Schuhl (1902–1984), историк философии. Происходил из еврейской семьи (в числе его родственников — видные раввины). В 1921 г. поступил в Высшую нормальную школу, с 1925 г. преподавал философию, получил докторскую степень в 1934 г. за диссертацию *Исследование становления греческой мысли*. Преподавал в Тулузе. В 1939 г. был мобилизован, попал в плен и до 1944 г. находился в лагере для офицеров союзных сил. После войны стал профессором Сорбонны, с 1962 г. — президентом Философского факультета. Президент Общества еврейских исследований (1949–1952), с 1952 г. — директор *Revue philosophique*, директор издательской серии *Bibliothèque de Philosophie contemporaine*. В 1970 г. избран членом Академии этических и политических наук. Автор более 400 статей. Сферой интереса Шюля была греческая философия, и то, как наследие Сократа и Платона усваивалось позднейшими философами. Соч.: *Platon et l'art de son temps* (1933); *Essai sur la formation de la pensée grecque* (1934); *Machinisme et philosophie* (1938); *Etude sur la fabulation platonicienne* (1947); *Pour connaître la pensée de Lord Bacon* (1949); *Le Merveilleux, la pensée et l'action* (1952); *Le Dominateur et les possibles* (1960); *Etudes platoniciennes* (1960); *Imaginer et réaliser* (1963); *L'Imagination et le merveilleux, la pensée et l'action* (1969).

¹¹ Paul Vignaux (1904–1987), специалист по истории средневековой философии. В 1923–1927 гг. учился в Высшей нормальной школе; в 1927 г. стал преподавателем философии. В 1934–1976 гг. был ведущим научным сотрудником в Практической школе высших знаний (Виньо был преемником Жильсона на V Отделении: «Религиозные науки») и почетным президентом V Отделения. Ср. его же: *La pensée au Moyen Âge* (P., 1948); *Philosophie au Moyen Âge* (P., 2004); *Justification et prédestination au XIVe siècle. Duns Scot, Pierre d'Auriole, Guillaume*

d'Occam, Grégoire de Rimini (P., 1934); “Jean de Ripa, Hugues de Saint-Victor et Jean Scot sur les théophanies”, *Jean Scot Érigène et l'histoire de la philosophie*, p. 433-440. Кроме того, Виньо был видным деятелем французского христианского синдикализма, участвовал в создании Французской демократической конфедерации труда.

¹² См. ROQUES, René, *L'Univers dionysien. Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys*; IDEM, “Introduction”, *Denys l'Aréopagite. La Hiérarchie céleste*. SC 58 (P., 1958); IDEM, *Anselme de Canterbury. Pourquoi Dieu s'est fait homme?* éd. R. ROQUES. SC 58 (P., 1963).

¹³ André-Jean Festugière (1898–1982), филолог, историк философии, медиевист. Преподавал в Высшей нормальной школе, во Французской школе в Риме (1920–1921), во Французской школе в Афинах. С 1923 г. член бенедиктинского ордена, в 1930 г. рукоположен в сан священника. С 1942 по 1968 гг. — ведущий научный сотрудник в Практической школе высших знаний, с 1958 г. — член Академии надписей и изящной словесности. Фестюжьер исследовал религиозную мысль языческой античности в её связи с ранним христианством, перевел тексты Эфесского и Халкедонского Соборов, сочинения Прокла, *Герметический корпус*. Библиографию трудов Фестюжьера см. в *Mémorial André-Jean Festugière. Antiquité païenne et chrétienne. Vingt-cinq études réunies et publiées par E. Lucchesi et H. D. Saffrey* (Genève: Patrick Cramer, 1984), p. xvii-xxxiv. Там же см. биографический очерк: SAFFREY H. D., “Le Père André-Jean Festugière, O. P. (1898–1982), Portrait”, p. vii-xv (= ФЕСТИЮЖЬЕР А.-Ж., *Личная религия греков*, пер. С. В. ПАХОМОВА [СПб.: Алетейя, 2000], с. 220-241). Некролог, составленный Пьером Адо, см. в кн.: *Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études*. V^e section. 92 (1983–1984), p. 31-35.

¹⁴ См. JEANEUVEAU É., “Avant-propos”, *Guillelmi de Conchis Glosae super Platonem*, p. v-vi. Ср. HANKEY, Wayne John, “French Neoplatonism in the 20th Century”, *Animus. A Philosophical Journal for Our Time* 4 (1999), <http://www.mun.ca/animus/1999vol4/hankey4.htm> [январь, 2013]: «В 1960-х Практическая школа высших знаний была центром поворота к неоплатонизму среди патрологов, медиевистов и философов. На IV Отделении (Исторические и филологические науки) Пьер Курсель читал курс «Латинская христианская литература», а Жан Пепен — «Тексты и учения Поздней Античности». Многие ученики Пепена... перемещались на V Отделение («Религиозные науки»). В тот год, когда был назначен Рок, Ж. Труйар и Г. Мадек (продолживший изучать философские источники Августина) присоединились к СафFRE и стали слушателями Фестюжьера. Еще один медиевист и великий исследователь Эриугены, мсье аббат Эдуард Жоно, присоединился к занятиям в 1963–64 гг.». См. также: Jean BAUBÉROT, Jacques BÉGUIN, François LAPLANCHE, Émile POULAT, Claude TRADITS, Jean-Pierre VERNANT, *Cent ans de sciences religieuses en France à l'École pratique des hautes études, Sciences humaines et religieuses* (P.: Cerf, 1987).

¹⁵ Автобиографические воспоминания Пьера Адо, отчасти перекликающиеся с таковыми у Эдуарда Жоно, см. в кн.: HADOT, Pierre, *La philosophie comme manière de vivre* (Albin Michel, 2001) (= *Философия как способ жить*, пер. В. А. ВОРОБЬЕВА [М. — СПб., 2005], с. 19-89).

¹⁶ Goulven Madec (1930–2008), священник конгрегации ассомпционистов. Специалист по Поздней Античности, Августину, Амвросию и Иоанну Скотту. Docteur ès lettres classiques (Сорбонна), лицензиат богословия (Angelicum, Рим), docteur en philosophie (Католический институт Парижа), ведущий исследователь (directeur de recherche) в ИЦНИ. **Соч.** *Saint Ambroise et la philosophie* (P.: Études augustiniennes, 1974); *Petites Études augustiniennes* (P.: Institut d'Études Augustiniennes, 1994); *Le Dieu d'Augustin* (P.: Cerf, 1998); *Le Christ de saint Augustin. La Patrie et la Voie* (P.: Desclée, 2001); *Lectures augustiniennes* (P.: Études augustiniennes, 2001). **Пер.** *Œuvres de saint Augustin*, vol. 6: *Dialogues philosophiques: De magistro. De libero arbitrio*. Ed. critique, trad. et comm. (P.: Desclée de Brouwer, 1976); vol. 8: *De uera religione, De utilitate credendi, De fide rerum quae non uidentur, De fide et operibus*. Intr., trad. et notes par J. PEGON. Mise à jour par G. MADEC (P.: Desclée de Brouwer, 1982); SAINT BONAVENTURE, *Le Christ maître*, ed., trad., comm. du sermon universitaire: "Vnus est magister noster Christus" (P.: Vrin, 1990). **Эриугенистика.** *Iohannis Scotti De diuina praedestinatione liber*, ed. G. MADEC, CCCM 50 (Turnhout, 1978); *Iohannis Scotti De diuina praedestinatione*. Coll. "Instrumenta lexicologica latina" (Turnhout: Brepols, 1982); *Jean Scot et ses auteurs. Annotations érigéniennes* (P.: Études Augustiniennes, 1988); "Jean Scot et les Pères latins Hilaire, Ambroise, Jérôme et Grégoire le Grand", *Revue des études augustiniennes* 22, 1-2 (P., 1976), p. 134-142; "L'augustinisme de Jean Scot dans le *De praedestinatione*", *Jean Scot Érigène et l'histoire de la philosophie*, p. 183-190; "Le dossier augustinien du *Periphyseon* de Jean Scot (livres I – II)", *Recherches augustiniennes* 15 (1980), p. 241-264; "Observations sur le dossier augustinien du *Periphyseon*", *ERIUGENA. Studien zu seinen Quellen. Vorträge des III. Internationalen Eriugena-Colloquiums 27-30. August 1979*, Hrsg. W. BEIERWALTES (Heidelberg, 1990), S. 75-84; "Jean Scot et ses auteurs", *Jean Scot écrivain. Actes du IVe Colloque international. Montréal, 28 août – 2 septembre 1983*, éd. G.-H. ALLARD (P., 1986), 143-186; "A propos des sources de Guillaume de Saint-Thierry", *Revue des études augustiniennes* 24, 3-4 (1978), p. 302-309.

¹⁷ André Wartelle (1930–2000), аббат. Практически полвека (1950–2000) работал в Католическом институте Парижа, где преподавал латинский и древнегреческий языки, был деканом историко-филологического факультета (Faculté des Lettres). **Соч.** *Inventaire des manuscrits grecs d'Aristote et de ses commentateurs* (Belles Lettres, 1963; 1981²); *Histoire du texte d'Eschyle dans l'Antiquité* (Belles Lettres, 1972); *Lexique de la Rhétorique d'Aristote* (Belles Lettres, 1982); *Lexique de la Poétique d'Aristote* (Belles Lettres, 1985); [avec André BERTHIER], *Alésia. Nouvelles éditions latines* (1990), SAINT JUSTIN, *Apologies*, intr., texte critique, trad., comm. et index (1997); *Éloge de l'écureuil, Fantaisie Zoologique, Philologique, et Théologique* (Éditions de Paris, 2001; 2005); ARISTOTE, *Economique*, trad. A. WARTELLE avec B.-A. von GRONINGEN (Belles Lettres, 2003); *Le procès de Jeanne d'Arc* (Éditions de Paris, 2004); *Pensées de Saint-Louis* (Éditions de Paris, 2005). Сб. стихотворений: *Laudes du soir* (1981; 2005); *Mon royaume est un arbre* (Loris Talmart, 2000).

¹⁸ Alain Philippe Segonds (1942–2011), филолог, историк античной и ренессансной философии и науки, переводчик с древнегреческого, латинского, итальянского, директор издательства Les Belles Lettres (1988–2011). В 1959–1961 гг. А. Сегон учился в лицее Шапталль (Париж), в 1962–1965 гг. изучал классическую

филологию в Сорбонне. В 1964 г. ассистировал А. Койре, читавшему курс лекций в Высшей школе практических исследований. С 1966 / 67 посещал там же посвященный Проклу семинары о А. Фестужьера. С 1973 г. работал в группе, готовившей издание сочинений Коперника. **Пер.** DAMASCIUS, *Commentaire du Parménide de Platon*, ed. L. G. WESTERINK, trans. Joseph COMBES avec coll. d' A.-Ph. SEGONDS, tt. 1–4 (P.: Les Belles Lettres, 1997–2003); JAMBLIQUE, *Vie de Pythagore*, trad. Alain-Philippe SEGONDS et Luc BRISSON (P.: Les Belles Lettres, 1996); PROCLUS, *Sur le Première Alcibiade de Platon*, tt. 1–2 (P.: Les Belles Lettres, 1985); PROCLUS, *Commentaire sur le Parménide de Platon. Livres I–III*, tt. 1–3, ed. et tr. A.-Ph. SEGONDS, C. STEEL, C. LUNA (P.: Les Belles Lettres, 2007–2011); KEPLER, *Le secret du monde* (P.: Les Belles Lettres, 1984); GIORDANO BRUNO, *Œuvres complètes*, vol. 8: *Le procès*, trad. A.-Ph. SEGONDS (P.: Les Belles Lettres, 2000). **Статьи:** “Proclus et l’astronomie”, *Proclus lecteur et interprète des Anciens. Colloque international du CNRS* (P.: CNRS, 1987), p. 319–334; “À propos d’une page du *De Aeternitate Mundi* de Jean Philopon”, *Chercheurs de sagesse. Hommage à Jean Pépin*, eds. M.-O. GOULET-CAZÉ, G. MADEC, D. O’BRIEN (P.: Institut d’Études Augustiniennes, 1992), p. 461–479; “Tycho Brahe et l’alchimie”, *Alchimie et philosophie à la Renaissance* (P.: J. Vrin, 1993), p. 365–378; “Kepler et l’infini”, *Infini des philosophes, infini des astronomes* (P., 1995), p. 21–40; “Astronomie terrestre / Astronomie céleste chez Tycho Brahe”, *Nouveau ciel, nouvelle terre. La révolution copernicienne dans l’Allemagne de la Réforme (1530–1630)*, éd. M. A. GRANADA et E. MEHL (P.: Les Belles Lettres, 2009), p. 109–142; [avec Henri Dominique SAFFREY], “Le témoignage de saint Augustin dans la reconstitution de la ‘Lettre à Anébon, l’égyptien’ par Porphyre”, *Comptes rendus des séances de l’année de l’Académie des inscriptions et belles-lettres*, n°1 (2009), p. 163–194.

¹⁹ См.: Плотин, *Энеады* IV, 8, 1, 1.

²⁰ См. JEAUNEAU É., “Avant-propos”, *Guillelmi de Conchis Glosae super Platonem* (2006), p. v-x — см. *выше*, с. 607.

²¹ См. САПФО, *Fr.* 52. Гефестион (*Enchiridion de metris* 37, 5–7, CONSBRUCH) цитирует эти строки как образец стихотворного метра.

²² См. JEAUNEAU É., *La philosophie médiévale...* — см. *выше*, с. 606.

²³ De LIBERA A., *La philosophie médiévale* (P.: PUF, 1989) [“Que sais-je?”, n°1044].

²⁴ André Vernet (ум. 1999), палеограф, медиевист, ведущий научный сотрудник в Практической школе высших знаний, преподаватель в *Школе хартий*. Интерес Андре Верне к передаче знания от Античности к Средним векам побудил его к собиранию изданий литературных и философских текстов классической античности, и таковых же у ранних христианских авторов. Будучи специалистом по истории библиотек, Андре Верне в равной мере интересовался средневековой религиозной историей и историей античной и средневековой науки и техники. См. его: “Fragment d’un manuscrit du Periphyseon de Jean Scot (IXe siècle)”, *Jean Scot Érigène et l’histoire de la philosophie*, p. 101–108. Также см. его же: “Les traductions latines d’œuvres en langues vernaculaires au Moyen Âge”, *Traductions et traducteurs. Colloque international du CNRS, Paris, 26–28 mai 1986* (P., 1989), p. 225–241; *La bible au Moyen*

Âge: *Bibliographie* (P., 1989); *Etudes médiévales* (P., 1981); *Bibliothèques (les) françaises. I: Les bibliothèques médiévales. Du VI^e siècle à 1530*, éd. A. VERNET (P., 1989).

²⁵ См. MARICHAL R., “Naissance d’un roman”, *La Renaissance du XII-ème siècle. Actes 21-29 Juillet 1965*, édс. M. de GANDILLAC et É. JEAUNEAU (P.: Éditions Mouton & Co, 1968), p. 460-491.

²⁶ См. JEAUNEAU É., *L’Âge d’Or des écoles de Chartres... 11* — см. выше, с. 606, англ. пер.: *Rethinking the School of Chartres*, trans. by Claude Paul DESMARAIS (University of Toronto Press, 2009).

²⁷ L’Académie des Inscriptions et Belles-Lettres основана в 1663 г. по инициативе Ж. Б. Кольбера. Задача Академии — исследование древних и восточных языков и средневековых наречий, изучение истории всех времён. В её состав входят 40 действительных членов, 15 свободных членов (не участвующих в выборах академиком), 20 иностранных членов, 70 член-корреспондентов (в том числе 40 иностранных): востоковедов, историков, археологов, лингвистов. Академия осуществляет опеку над рядом французских учебных заведений в стране и за рубежом.

²⁸ Michael Lapidge — специалист по интеллектуальной культуре и учености англо-саксонского периода. Член Британской Академии, член-корр. Баварской Академии наук и Академии Рысей (Рим). См. его: “L’influence stylistique de la poésie de Jean Scot”, *Jean Scot Érigène et l’histoire de la philosophie*, p. 441-452; “Israel the Grammarian in Anglo-Saxon England”, *From Athens to Chartres: Neoplatonism and Medieval Thought. Studies in Honour of Édouard Jeuneau*, ed. H. J. WESTRA (Leiden, 1992), p. 97-114; “The Hermeneutic style in tenth-century Anglo-Latin literature”, *Anglo-Saxon England* 4 (1975), p. 67-111; *Aldhelm. The Poetic Works*, trans. by M. LAPIDGE, J. L. ROSIER (D. S. Brewer, 1985); *Aldhelm the prose works*, trans. by M. LAPIDGE, M. HERREN (D. S. Brewer, 1979); *Byrhtferth’s Enchiridion*, ed. P. S. BAKER, M. LAPIDGE (Oxford, 1995); *Biblical Commentaries from the Canterbury School of Theodore and Hadrian*, ed. B. BISCHOFF, M. LAPIDGE (Cambridge, 1994); *Archbishop Theodore. Commemorative Studies on His Life and Influence*, ed. M. LAPIDGE (Cambridge, 1995); *Collectanea pseudo-Bedaе*, ed. M. BAYLESS, M. LAPIDGE 14 (Dublin, 1998); *Anglo-Latin Literature, 600–899* (L. – Rio Grande, 1996); *Anglo-Latin Literature, 900–1066* (L. – Rio Grande, 1993); *The Cult of St. Swithun* (Oxford, 2003); *The Anglo-Saxon Library* (Oxford, 2006); *Alfred the Great. Asser’s Life of King Alfred and other contemporary sources*, trans. by S. KEYNES, M. LAPIDGE (Penguin Books, 1983).

²⁹ См. DRONKE, Peter, “L’amor che move il sole e l’altre stelle”, *Studi medievali* 6, 1 (1965), p. 389-422; IDEM, “The Beginnings of the Sequence (Appendix: The Musica Enchiriadis, Fulgentius and Scotus Eriugena)”, *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur* 87 (1965), p. 43-73 (p. 70-73); IDEM, *Fabula: Explorations into the Uses of Myth in Medieval Platonism* (Leiden – Köln, 1974); IDEM, “Theologia veluti quaedam poëtria: quelques observations sur la fonction des images poétiques chez Jean Scot”, *Jean Scot Érigène et l’histoire de la philosophie*, p. 243-252; IDEM, “Eriugena’s Earthly Paradise”, *BEGRIFF UND METAPHER. Sprachform des Denkens bei Eriugena. Vorträge des VII. Internationalen Eriugena-Colloquiums 26-29. Juli 1989*, Hrsg.

W. BEIERWALTES (Heidelberg, 1990), S. 213-229. Также см.: MARENBO J., “Peter Dronke and Medieval Latin at Cambridge” и ИДЕМ, “An Annotated List of Works by Peter Dronke bearing on the relation between Poetry and Philosophy in the Middle Ages”, *Poetry and Philosophy in the Middle ages, A Festschrift for Peter Dronke*, ed. J. MARENBO (Leiden, 2001), p. 1-7, 7-18.

³⁰ Richard William Hunt (1908–1979).

³¹ Tullio Gregory (р. 1929), защитил диплом по философии на факультете литературы и философии в Римском университете (1950), долгие годы преподавал там же историю средневековой философии. В настоящее время руководит преподаванием истории и философии в Университете Рима. Почетный профессор истории философии на Факультете литературы и философии Римского университета “La Sapienza”. Член Ученого совета Института французского языка в Париже, ведущий научный сотрудник в Практической школе высших знаний, с 1987 г. — президент Международного общества по изучению средневековой философии. Член Британской Академии наук с 1993 г., Американской Академии искусств и наук с 1994 г. Доктор Honoris causa Практической школы высших знаний (Париж-Сорбонна). См. его: *Anima mundi: la filosofia di Guglielmo di Conches e la scuola di Chartres* (Firenze, 1955); “Note sulla dottrina delle ‘teofanie’ in Giovanni Scoto Eriugena”, *Studi medievali* 4 (1963), p. 75-91; *Giovanni Scoto Eriugena. Tre Studi* (Firenze, 1963); “L’escatologia di Giovanni Scoto”, *Studi medievali* 16, 2 (1975), p. 497-535; “L’escatologie de Jean Scot”, *Jean Scot Érigène et l’histoire de la philosophie*, p. 377-392.

³² Об обстоятельствах уничтожения этого манускрипта во время бомбардировки Шартра см. JEAUNEAU, *L’Age d’Or...* p. 67-68; *Rethinking the School of Chartres*, p. 68-71. Пролог *Семикнижия* был издан Э. Жоно — см.: “Le Prologus in *Eptatheucon* de Thierry de Chartres”, *Mediaeval Studies* 16 (1954), p. 171-175.

³³ Claudio Leonardi. См. его: “I codici di Marziano Capella”, *Aevum* 33 (1959), p. 443-489; 34 (1960), p. 1-99; *Ibid.*, p. 411-524; “Nuove voci poetiche tra secolo IX e XI”, *Studi medievali* 2 (1961), p. 139-168; “I Commenti altomedievali ai classici pagani: de Severino Boezio a Remigio d’Auxerre”, *La cultura antica nell’Occidente Latino dal VII all’ XI secolo* (Spoleto, 1975), p. 459-508; “Remigio d’Auxerre e l’eredità’ della scuola carolingia”, *I Classici nel Medioevo e nell’ Umanesimo. Miscellanea filologica* (Genova, 1975), p. 271-288; “Glosse eriugeniane a Marziano Capella in un codice leidense”, *Jean Scot Érigène et l’histoire de la philosophie*, p. 171-182; “Martianus Capella et Jean Scot: Nouvelle présentation d’un vieux problème”, *Jean Scot écrivain*, p. 107-207; “De Kommentar von Johannes Scotus zu Martianus Capella”, *ERIUGENA REDIVIVUS. Zur Wirkungsgeschichte seines Denkens im Mittelalter und im Übergang zur Neuzeit. Vorträge des V. Internationalen Eriugena-Colloquiums 26-30. August 1985*, Hrsg. W. BEIERWALTES (Heidelberg, 1990), S. 77-88.

³⁴ Eugenio Garin (1909–2004). Закончил Флорентийский университет по специальности философия в 1929 г. С 1931 г. преподавал историю и философию научных школ в Палермо и Флоренции, этику, а затем историю философии в университетах Кальяри (Сардиния) и Флоренции. В 1949 г. профессор истории философии. В 1974–1984 гг. — преподает интеллектуальную историю Ренессанса в Scuola

Normale в Пизе, где получил степень заслуженного профессора. Соч.: *Giovanni Pico della Mirandola* (Firenze, 1937); *Il Rinascimento italiano* (Milano, 1941); *L'Illuminismo inglese. I moralisti* (Milano, 1941); *L'Umanesimo italiano* (Bari, 1947); *Dal Medioevo al Rinascimento* (Firenze, 1950); *Cronache di filosofia italiana. 1900–1943* (Bari, 1955); *Studi sul platonismo medievale* (Firenze, 1958); *La filosofia come sapere storico* (Bari, 1959); *La cultura italiana tra '800 e '900* (Bari, 1961); *La cultura filosofica del Rinascimento italiano* (Bari, 1961); *Scienza e vita civile nel Rinascimento italiano* (Bari, 1965); *La cultura del Rinascimento* (Bari, 1967); *Storia della filosofia italiana*, 3 vol. (Torino, 1966); *Ritratti di umanisti* (Firenze, 1967); *Rinascite e rivoluzioni. Movimenti culturali dal XIV al XVIII secolo* (Roma – Bari, 1976); *Lo zodiaco della vita: le polemiche astrologiche tra Trecento e Cinquecento* (Roma – Bari, 1976); *Vita e opere di Cartesio* (Roma – Bari, 1984). На рус. яз. см.: Эудженио ГАРИН, *Хроника итальянской философии XX века. 1900–1943* (М., 1965); Эудженио ГАРЭН, «Проблемы итальянского возрождения» (М., 1986).

³⁵ См. Charles Péguy, “Présentation de la Beauce à Notre dame de Chartres” из цикла “La Tapisserie de Notre-Dame”. Также см.: «Посвящение Босы Пресвятой Богородице», пер. Н. А. СТРУВЕ, в кн.: Шарль ПЕГИ, *Избранное: проза, мистерии, поэзия* (М.: Русский путь, 2006), с. 377.

³⁶ Bernhard Bischoff (1906–1991), крупнейший палеограф XX в. В 1933 г. Бишоф был привлечен в качестве ассистента в проект американского палеографа Э. А. Лоува (1879–1969) по составлению 13-томного каталога *Codices Latini Antiquiores*, в котором описаны ок. 1800 латинских рукописей, датируемых ранее 800 г. Работа была закончена лишь в 1972 г. В 1943 г. Бишоф защитил докторскую диссертацию *Латинская образованность кельтских народов в раннем Средневековье*. В 1947 г. он стал приват-доцентом в Мюнхене, а в 1953 г. возглавил кафедру латинской филологии Средних веков, которую ранее возглавлял его учитель и научный руководитель Поль Леман. Бишоф занимал эту кафедру вплоть до выхода на пенсию в 1974 г. В 1953 г. был избран членом редакционного совета *Monumenta Germaniae Historica*. В последние годы жизни он занялся каталогизацией примерно 7000 континентальных рукописей IX в., которые издавались и продолжают издаваться в Баварской Академии наук. Бишоф был почетным доктором университета Дублина (с 1962 г.), Оксфордского и Миланского университетов (с 1963 г.). Он был членом Баварской академии наук (с 1956 г.), королевской ирландской академии (с 1957 г.), средневековой академии Америки (с 1960 г.), Немецкого археологического института (с 1962 г.), Американской академии наук и искусств (с 1968 г.). Соч.: *Paläographie* (B., München, 1956); *Lorsch im Spiegel seiner Handschriften* (München, 1974); *Paläographie des römischen Altertums und des abendländischen Mittelalters* (B., 1979); *Manuscripts and Libraries in the Age of Charlemagne*, trans. by M. GORMAN (Cambridge, 1994); *Paläographie des römischen Altertums und des abendländischen Mittelalters* (3., unveränd. Aufl., B., 2004); *Katalog der festländischen Handschriften des neunten Jahrhunderts (mit Ausnahme der wisigotischen)*. Teil 1: Aachen – Lambach (Wiesbaden, 1998); Teil 2: Laon – Paderborn (Wiesbaden, 2004). Библиография работ Бишофа: KRÄMER S., *Bibliographie Bernhard Bischoff und Verzeichnis aller von ihm herangezogenen Handschriften* (Frankfurt am Main, 1998).

³⁷ См. BISCHOFF V., JEAUNEAU É., “Ein neuer Text aus der Gedankenwelt des Johannes Scottus”, *Jean Scot Érigène et l'histoire de la philosophie*, S. 109-116.

³⁸ Terence Alan Martyn Bishop (1907–1994), палеограф. После недолгой работы в Оксфорде, где он читал лекции по истории Средних веков (1946–1947), долгие годы работал в Кембридже, где преподавал палеографию и дипломатику (1947–1973). С 1971 г. член Британской академии. Идентифицировал почерк Иоанна Скотта и его многолетнего помощника. **Эриугеновские исследования:** BISHOP T. A. M., “Periphyseon: the descent of the uncompleted copy”, *Ireland in Early Mediaeval Europe. Studies in memory of Kathleen Hughes*, eds. D. WHITELOCK, R. MCKITTERICK, D. DUMVILLE (Cambridge, 1981), p. 281-304; “Periphyseon: an Episode in the Tradition”, *Transactions of the Cambridge bibliographical society* VII / 4 (1980), p. 411-426; “Autographa of John the Scot”, *Jean Scot Érigène et l'histoire de la philosophie* (Colloque du CNRS, Laon, juillet 1975), ed. R. ROQUES (Paris, 1977), p. 89-94. **Работы по палеографии:** *Facsimiles of English royal writs to A. D. 1100. Presented to Vivian Hunter Galbraith*, eds. T. A. M. BISHOP, P. Chaplais (Oxford: Clarendon Press, 1957); *Scriptores regis. Facsimiles to identify and illustrate the hands of royal scribes in original charters of Henry I, Stephen, and Henry II* (Clarendon Press: Oxford, 1961); *Aethici Istrici Cosmographia Vergilio Salisburgensi rectius adscripta. Codex Leidensis Scaligeranus 69*, intr. by T. A. M. Bishop (Amsterdam: North-Holland, 1966); *English Caroline minuscule* (Oxford: Clarendon Press, 1971). См. также статьи Т. Бишопа в: *Transactions of the Cambridge bibliographical society* (TCBS): “Notes on Cambridge manuscripts. Parts I–VII”, *TCBS I / 5* (1953), p. 432-440; *II / 2* (1955), p. 185-198; *II / 4* (1957), p. 323-336; *III / 1* (1959), p. 93-94; *III / 5* (1963), p. 423-427; *IV / 1* (1964), p. 70-76; “An early example of the Square minuscule”, *TCBS IV / 3* (1966), p. 246-252; “The Corpus Martianus Capella”, *TCBS IV / 4* (1967), p. 257-275; “An early example of Insular-Caroline”, *TCBS IV / 5* (1968), p. 396-400. До сих пор не изданы *Lyell Lectures* Т. А. М. Бишопа (Оксфорд, 1975), в которых представлены результаты исследований скриптория Корби. Т. Бишоп идентифицировал отдельных переписчиков, предположил существование групп монахинь (возможно в Суассоне), работавших в кооперации с писцами из Корби в конце VIII – начале IX вв. См. MCKITTERICK Rosamond, “Obituary: T. A. M. Bishop”, *The Independent* (Thursday, 05. 05. 1994), <http://www.independent.co.uk/news/people/obituary-t-a-m-bishop-1433762.html> [январь, 2013].

³⁹ См. BISHOP T. A. M., “Autographa of John the Scot”, *Jean Scot Érigène et l'histoire de la philosophie*, p. 89-94. Также см.: “Periphyseon: An Episode in the Tradition”, *Transactions of the Cambridge Bibliographical Society* 7 (1980), p. 411-426.

⁴⁰ Об этом см. JEAUNEAU É., DUTTON P. E., *The Autograph of Eriugena...* p. 25-33.

⁴¹ Jean Trouillard (1907–1984), священник, богослов, историк философии. Учился в Сорбонне. Вступил в Общество св. Сульпиция. Преподавал в Университете Анжера, затем в Католическом институте Парижа (до 1978 г.), где стал заслуженным профессором. Соч.: *La purification plotinienne* (P., 1955); *L'Un et l'Âme selon Proclus* (P., 1972); *La Mystagogie de Proclus* (P., 1982); *Prolégomènes à la philosophie de Platon, texte établi par L. G. WESTERINK, et traduit par J. TROUILLARD avec la collaboration de A. Ph. SEGONDS* (P., 1990); “Érigène et la naissance du sens”,

Platonismus und Christentum. Festschrift für Heinrich Dörrie, Hrsg. H.-D. BLUME, Fr. MANN, *Jahrbuch für Antike und Christentum Ergänzungsband 10* (Munster, 1983), S. 267-276; “Proclus et Érigène: Quelques aspects de la théorie de l’âme”, *Annuaire de l’École pratique des Hautes Etudes, V^e Section 76* (1968), p. 197-202; “La MONH selon Proclus”, *Le Néoplatonisme (Royaumont, 9-13 juin 1969). Colloques internationaux du CNRS* (P., 1971), p. 229-238; “Érigène et la théophanie créatrice”, *The Mind of Eriugena. Papers of a Colloquium. Dublin, 14-18 July 1970*, ed. J. J. O’MEARA, L. BIELER (Dublin, 1973), p. 98-113; “La notion de ‘théophanie’ chez Érigène”, *Manifestation et révélation*, Institut Catholique de Paris, *Philosophie I* (P., 1976), p. 15-39; “La notion d’ ‘analyse’ chez Érigène”, *Jean Scot Érigène et l’histoire de la philosophie*, p. 349-356; “Les demeures du paradis selon Érigène”, *Annuaire de l’Ecole pratique des hautes-etudes, V^e Sect. 91* (1982–1983), p. 423-425; “La ‘virtus gnostica’ selon Jean Scot Érigène”, *Revue de théologie et de philosophie* 115 (1983), p. 331-354. Ср. HANKEY W. J., “French Neoplatonism in the 20th Century...”: «Наиболее привлекательной христианской системой для Труйяра является та, что создана Эриугеной, а не Фомой. Труйяр инициировал новый комментированный перевод *Перифюсеон* (ÉRIGÈNE, *De la Division de la Nature*, introd., trad. et notes par F. BERTIN, t. 1, 2. [P., 1995].) <...> У Труйяра мы сталкиваемся с неоплатонизмом, развитым внутри анти-метафизической и сущностно пост-модернистской позиции. Проклова генология у Труйяра резко противопоставит идеалистическим интерпретациям неоплатонических текстов и выдвинута как альтернатива тому, что он считает гегелевским завершением процесса, начатого Августином, когда тот последовал за Плотинином. В равной мере это альтернатива томизму, которая явно сложилась под влиянием хайдеггеровской критики онто-теологии. Движение в сторону от томизма дается легко... но выход за пределы Августина более сложен... Когда Труйяр, преподававший в семинарии Буржа (1939–1956), обратился к Плотину, это было для него только углублением понятия и реальности *духовной имманентности*».

⁴² Jean Pépin (30. 03. 1924 – 10. 09. 2005), исследователь взаимосвязей христианства и классической греческой философии. Ведущий научный сотрудник в НЦНИ. В 1942–1948 г. изучал философию и теологию в университете Тулузы. С 1950 г. работал в НЦНИ, где впоследствии занимал должность *Directeur de recherche titulaire de classe exceptionnelle*. В 1963 г. преподавал в Практической школе высших знаний (IV Отделение: «Исторические и филологические науки») курс «Тексты и учения конца Античности». В 1969 г. основал исследовательскую группу «История учений конца Античности и позднего Средневековья» (см.: http://upr_76.vjf.cnrs.fr/index.html [январь, 2013]), которой руководил до декабря 1986 г. С 1977 г. основатель и руководитель серии «История учений классической античности» в издательстве *Librairie philosophique J. Vrin* (опубл. 33 т.). Почетный член Королевской Ирландской академии. В 2005 г. покончил с собой после приступа депрессии. Библиографию Жана Пепена см.: http://upr_76.vjf.cnrs.fr/Membres/pepin/pepin.html (январь, 2013).

⁴³ См. PÉPIN J., “*Mysteria et Symbola* dans le commentaire de Jean Scot sur l’évangile de Saint Jean”, *The Mind of Eriugena*, 16-30; IDEM., “Jean Scot traducteur de Denys: l’exemple de la *Lettre IX*”, *Jean Scot écrivain*, p. 129-141; IDEM., “Humans and Animals: Aspects of Scriptural Reference in Eriugena’s Anthropology”, *Eriugena: East*

and West. *Papers of the Eight International Colloquium of the SPES. Chicago and Notre Dame, 18-20 October 1991*, ed. B. MCGINN, W. OTTEN (University of Notre Dame Press, 1994), p. 179-206.

⁴⁴ Jules Alexandre Clerval (1859–1918), каноник. Соч.: *L'Ancienne maîtrise de Notre-Dame de Chartres* (P., 1899); *Les écoles de Chartres au Moyen Âge (du V^e au XVI^e siècle)* (P., 1895); *Guide Chartrain: Chartres: Sa Cathédrale — Ses Monuments* (6th ed. Chartres, 1948); *Un manuscrit chartrain du XI^e siècle: Fulbert, évêque de Chartres*, eds. R. MERLET, Abbé J. A. CLERVAL (Chartres, 1893).

⁴⁵ Clarenbaldus Atrebatensis (ок. 1110 – ок. 1187), богослов Шартрской школы, последователь Тьерри Шартрского и Гуго Сен-Викторского, оппонент Жильбера из Пуатье. Его перу принадлежат *Tractatus super librum Boetii De Trinitate, Expositio super librum Boetii De Hebdomadibus*.

⁴⁶ См. *The Life and Works of Clarembald of Arras, a Twelfth-Century Master of the School of Chartres*, ed. N. M. HÄRING. ST 10 (Toronto, 1965); *Commentaries on Boethius by Thierry of Chartres and His School*, ed. N. M. HÄRING. ST 20 (Toronto, 1971).

⁴⁷ Ги(ль)йом (Вильгельм) из Конша (1060–1154).

⁴⁸ Maieul-Joseph Carpuys (1901–1968), крупнейший франкоязычный специалист по Эриугене первой половины XX в. Родился в Льерре (Бельгия). В 1919 г. стал монахом бенедиктинского аббатства Мон-Сезар в Лувене. Закончил Теологический факультет Лувенского университета. В 1929 г. основал журнал *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, с *Бюллетенем* которого он сотрудничал на протяжении 40 лет. Каппёнс был библиотекарем Мон-Сезара и сотрудником Рукописного отдела (Cabinet des manuscrits) Королевской библиотеки в Брюсселе. С 1949 г. работал в библиотеке Лувенского университета, занимаясь восполнением ущерба, нанесённого ей во время войны. Тогда же Каппёнс возглавил кафедру Истории средневековой теологии Теологического факультета. См. *Revue d'histoire ecclésiastique* (1968), p. 1070. Каппёнсу принадлежат статьи по Боэцию, Кассиану и Кассиодору в *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique*. Его главной книгой остается фундаментальное исследование по Эриугене: *Jean Scot Érigène: sa vue, son œuvre, sa pensée* (Louvain & P., 1933; перепеч. в 1964). Он же издал эриугеновский перевод работы *Об устройении человека* Григория Нисского: “*Le De imagine de Grégoire de Nysse traduit par Jean Scot Érigène*”, éd. M. CARPUYNS, *Recherches de théologie ancienne et médiévale* (далее — *RTAM*) 32 (1965), p. 205-262. См. также его же: “*Le plus ancien commentaires des Opuscula Sacra et son origine*”, *RTAM* 3 (1931), p. 237-272; “*Jean Scot Érigène: commentateur de Prudence*”, *Bulletin de théologie ancienne et médiévale* 7 (1954–1957), p. 657; “*La Versio Ambiguorum Maximi de Jean Scot Érigène*”, *RTAM* 30 (1963), p. 324-329; “*Jean Scot Érigène et les Scoliae de Maxime le Confesseur*”, *RTAM* 31 (1964), p. 122-124; “*Glose inédite de Jean sur un passage de Maxime*”, *RTAM* 31 (1964), p. 320-324; “*Les Bibli Vulfadi et Jean Scot Érigène*”, *RTAM* 33 (1966), p. 137-139; *Lexique de la ‘Regula Magistri’* (1964).

⁴⁹ См. HANKEY W. J., “French Neoplatonism in the 20th Century...”: «Мсье аббат Р. Рок числился как *Auditeur assidus* Фестюжьера, когда тот читал курс, посвященный Аристотелевскому *О небе* в Практической школе высших знаний (V Отделе-

ние) в 1948–1949 гг. В 1960 г. Рок присоединился к Виньо (ставшему преемником Э. Жильсона в 1934 г.) в преподавании истории средневековой теологии и пребывал там до 1985 г., когда его сменил Ален де Либера. Рок читал лекции преимущественно по Ансельму, Эриугене и более всего по пс.-Дионисию» (см.: примеч. 50, ниже).

⁵⁰ René Roques (1917), крупнейший французский специалист по Дионисию Ареопагиту. Каноник епархии Альби. Ведущий научный сотрудник на V Отделении Практической школы высших исследований по теме «Доктрины и методы позднего Средневековья». Речь идет о знаменитом исследовании: ROQUES R., *L'univers dionysien. Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys* (P., 1954). См. его же: “Le primat du Transcendant dans la purification de l’intelligence selon le Pseudo-Denys”, *Revue d’Ascétique et de Mystique* 23 (1947), p. 142-170; “La notion de hiérarchie selon le pseudo-Denys”, *Archives d’histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 17 (1949), p. 183-222, 18 (1950–1951), p. 5-54; “Note sur la notion de *Theologia* selon le Pseudo-Denys”, *Mélanges Marcel Viller* (= *Revue d’Ascétique et de Mystique* 25 (1949), p. 200-212; “Significations et conditions de la contemplation dionysienne”, *Bulletin de Littérature Ecclésiastique* 52 [71] (1951), p. 44-56; “Contemplation chez les Grecs et autres orientaux chrétiens, I. Etude de vocabulaire (en collaboration avec I. LEMAITRE et M. VILLER)”, *Dictionnaire de Spiritualité*, fasc. XIII (1950), col. 1762-1776, et fasc. XIV–XV (1952), col. 1777 – 1787; “De l’implication des méthodes théologiques chez le Pseudo-Denys”, *Ibid.*, 30 (1954), p. 267-274; “De l’implication des méthodes théologiques chez le Pseudo-Denys”, *Revue d’ascétique et de mystique* 119 (1954), p. 267-274; “Denys L’Aréopagite (Le Pseudo)”, *Dictionnaire de Spiritualité*, vol. 3 (P.: Beauchesne, 1957), p. 243-427; *Denys l’Aréopagite. La Hiérarchie céleste*, trad. et notes par M. de GANDILLAC, texte critique par G. HEIL, introd. par R. ROQUES. SC 58 (P., 1958); “Dionysius Areopagita”, *Reallexikon für Antike und Christentum* (Stuttgart: Hiersemann, s. d.), col. 1073 – 1124.

⁵¹ Henri-Charles Puech (1902–1986). В 1929–1972 гг. ведущий научный сотрудник, работавший по теме «Христианская литература и история Церкви», затем «История ранней Церкви и патристика» в Практической школе высших знаний (V Отделении: «Религиозные науки»). В 1934–1950 гг. секретарь, а в 1951–1962 гг. — президент этого Отделения. В 1951–1952 гг. — президент Ассоциации по поддержке греческих исследований во Франции. В 1952–1972 гг. профессор *Collège de France* по кафедре Истории религий (http://www.college-de-france.fr/default/EN/all/ins_dis/p1109579891859.htm [январь, 2013]). Ср. его же: LOSSKY, V. & H.-C. PUECH, “La notion des ‘analogies’ chez Denys le Pseudo-Aréopagite”, *Archives d’Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*, 5 (1930), p. 279-309; “Libérateurs de Carthage et la date de l’apparition des écrits dionysiens”, *Annuaire de l’École Pratique des Hautes Études. Section des Sciences Religieuses* (1930–1931), p. 3-39; “Numénus d’Apamée et les théologies orientales au second siècle”, *Annuaire de l’Institut de Philologie et d’Histoire Orientales* 2 (1933–1934) (= *Mélanges J. Bidez*) (Bruxelles, 1934), p. 745-778; “Un passage du ‘de malorum subsistentia’ de Proclus cité par Jean Lydus et traduit par Guillaume de Moerbecke”, *Mélanges Desrousseaux* (P., 1937), p. 377-392; “La ténèbre mystique chez le Pseudo-Denys l’Aréopagite et dans la tradition patristique”, *Études Carmélitaines* 23 / 2 (1938), p. 33-53; “Position spirituelle et signification de Plotin”,

Bulletin de l'Association Guillaume Budé (1938), p. 3-36; *Le Manichéisme* (P., 1949); *Histoire des religions*, 3 vols. (P., 1970); *En quête de la gnose* (P., 1978); *Sur le manichéisme et autres essais* (P., 1979).

⁵² Публикации Р. Рока по Иоанну Скотту: "Jean Scot Erigène", *Dictionnaire des lettres françaises* 4. *Le Moyen Âge* (P., 1964), p. 429-431; "Jean Scot", *Dictionnaire de spiritualité* (P., 1973), p. 735-761. См. также: "Tératologie et théologie chez Jean Scot Erigène", *Mélanges offerts à M.-D. Chenu, Maître en Théologie* (P., 1967), p. 419-437; "Valde artificialiter: Le sens d'un contresens", *Annuaire de l'École pratique des hautes études* 77 (1969), p. 31-72; "Traduction ou interprétation? Brèves remarques sur Jean Scot traducteur de Denys", *The Mind of Eriugena*, p. 59-77; "Genèse 1, 1-3 chez Jean Scot Erigène", *In Principio. Interprétations des premiers versets de la Genèse*, ed. P. VIGNAUX (P., 1973), p. 173-212 (эти четыре исследования перепечатаны в кн.: *Libres sentiers vers l'érigénisme* [Roma, 1975]); "Doctrines et méthodes du Haut Moyen Âge: Explication du *De divisione naturae* IV du Jean Scot", *EPHE. Annuaire 1980-81* 89 (1982), p. 485-496. См. также его же: *Structures théologiques de la Gnose à Richard de Saint-Victor. Essais et analyses critiques* (P., 1962); *Anselme de Cantorbéry. Pourquoi Dieu s'est fait homme?* éd. R. ROQUES, SC 91 (1963).

⁵³ Тезисы лекций Р. Рока в Практической школе высших исследований см.: "I. La symbolique de Jean Scot Erigène"; "II. Explication de textes érigéniens et pseudo-dionysiens (conférences)", *École pratique des hautes études. Section des sciences religieuses (EPHE). Annuaire 1964-65* (1964), p. 121-125; "I. Théophanie et nature chez Jean Scot Erigène"; "Explication de textes érigéniens et pseudo-dionysiens", *EPHE. Annuaire 1964-65* (1965), p. 156-161; "I. Théophanie et nature chez Jean Scot Erigène"; "II. Explication de quelques passages du *De divisione naturae*", *EPHE. Annuaire 1964-65* (1966), p. 162-167; "I. L'anthropologie et l'eschatologie de Jean Scot Erigène"; "II. L'Écriture et son traitement chez Jean Scot et chez saint Anselme", *EPHE. Annuaire 1967-68* (1967), p. 189-193; "L'Écriture et son traitement chez Jean Scot Erigène"; "Jean Scot traducteur et commentateur", *EPHE. Annuaire 1969-1970* 77 (1969), p. 305-315; "Recherches sur l'influence du 'corpus dionysien' ", *EPHE. Annuaire 1970-1971* 78 (1970), p. 301-305; "Les hiérarchies dionysiennes présentées par Jean Scot", *EPHE. Annuaire 1971-1972* 79 (1971), p. 338-344. Тезисы трех лекций Рока в Латеранском университете (январь 1966): "Remarques sur la signification de Jean Scot Erigène", *Miscellanea André Combes* 1. Rome - Paris, 1967 (*Divinitas* 11, 1967), p. 245-329.

⁵⁴ См. *Iohannis Scoti Eriugena Expositiones in Ierarchiam Coelestem*, ed. J. BARBET, CCCM 31 (Turnhout, 1975). См. также: BARBET, Jeanne, "La tradition du texte latin de la *Hiérarchie céleste* dans les manuscrits des *Expositiones in Hierarchiam caelestem*", *The Mind of Eriugena*, p. 89-97; "Le traitement des *Expositiones in ierarchiam caelestem* de Jean Scot Érigène par le compilateur du *Corpus dionysien* du XIII^e siècle", *Jean Scot Érigène et l'histoire de la philosophie*, p. 125-134.

⁵⁵ См. DONDAINE H.-F., "Les *Expositiones super Ierarchiam caelestem* de Jean Scot Érigène", *AHDLM* 18 (1951), p. 245-302.

⁵⁶ Antoine Dondaine (1898-1987). См. его: *Écrits de la 'petite école' porrétaine* (Montréal - P., 1962). С 1939 по 1967 гг. Антуан опубликовал более десятка боль-

ших исследований в *Archivum Fratrum Praedicatorum*. Оба брата работали в *comissio Leonina* (группе ученых, трудившихся над публикацией критического издания сочинений Фомы Аквинского). В *Editio Leonina* Антуан издал три тома, Ясент — более 30 томов.

⁵⁷ Hyacinthe-François Dondaine (1893–1987). См. его: *Le Corpus dionysien de l'Université de Paris au XIII^e siècle* (Rome, 1953). Также см. его же: “A propos d’Avicenne et de St. Thomas: de la causalité dispositive à la causalité instrumentale”, *Revue Thomiste* 51 (1951), p. 441-453; “La définition des sacrements dans la Somma Théologique”, *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 31 (1947), p. 213-228; “Le Contra Errores Graecorum de S. Thomas et le IV^e livre Contra Gentiles”, *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 30 (1941–1942), p. 156-162; “L’objet et le ‘medium’ de la vision béatifique chez les théologiens du XIII^e siècle”, *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 19 (1952), p. 60-130.

⁵⁸ John James O’Meara (1915–2003), филолог-классик, медиевист, историк философии. В 1933 г. вступил в Общество Иисуса, учился в University College Dublin (UCD) на классическом отделении, получив степень магистра в 1939 г. Преподавал латинский, греческий и немецкий языки в средней школе в иезуитском колледже. В 1942–1945 гг. учился в Оксфорде, где защитил докторскую диссертацию по теме *Прологомены к Contra Academicos Августина*. Покинул орден иезуитов в 1945 г., после периода сомнений в своем призвании. Позже описал свое интеллектуальное становление и религиозный кризис в автобиографической книге *The Singing-Masters* (Dublin: Lilliput Press, 1990). С 1945 г. преподавал на факультете классической филологии в UCD; с 1948 по 1984 гг. — профессором латинского языка и литературы в UCD. Основал *Общество по развитию эриуговских исследований* (SPES). Был президентом национального комитета Королевской Ирландской Академии по греческим и латинским исследованиям. Его исследования посвящены преимущественно Августину и Иоанну Скотту Эриугене. Его библиографию см. в сб.: *From Augustine to Eriugena. Essays on Neoplatonism and Christianity in Honor of John O’Meara*, ed. F. X. MARTIN and J. A. RICHMOND (Washington, 1991), p. xiii-xx. Среди работ, посвященных Эриугене, см.: *Eriugena* (2nd ed., Oxford, 1988); *Studies in Augustine and Eriugena*, ed. Th. HALTON (Washington, 1992); *Eriugena. Periphyseon (The Division of Nature)*, trans. by I. P. SHELDON-WILLIAMS, revised by J. J. O’MEARA (Montreal, Washington, 1987); “*Magnorum Virorum Quendam Consensum Velimus Machinari*” (804B): Eriugena’s Use of Augustine’s *De Genesi ad litteram* in the Periphyseon”, *ERIGENA. Studien zu seinen Quellen*, p. 105-116.

⁵⁹ Inglis Patrick Sheldon-Williams (1908 – 10. 10. 1973). После Томаса Гейла (1681) и Генриха Йозефа Флосса (1853), Шелдон-Уильямс — хронологически третий издатель *Перифьюсеон* Эриугены. И он же был первым, кто предпринял попытку дать читателю издание латинского текста, учитывающего разные редакции *Перифьюсеон*, снабженное английским переводом. Шелдон-Уильямс приступил к работе, будучи уже в преклонных годах. При его жизни были опубликованы книги I и II трактата (1968, 1970). Подготовил к изданию книгу III, но не успел внести правку: она вышла в 1981 г., уже после его смерти (ее подготовил к печати Дж. О’Мара). Шелдон-Уильямс собрал материалы для издания книг IV и V, а также завершил черновой перевод этих книг. Полный перевод *Перифьюсеон* на английский язык

опубликован О'Марой (в основу положен перевод Шелдона-Уильямса, существенно доработанный и отредактированный для книг IV и V). См.: *Iohannis Scotti Eriugena Periphyseon (De divisione naturae)*, vols. 1 – 3, ed. I. P. SHELDON-WILLIAMS. *Scriptores Latini Hiberniae* 7, 9, 11 (Dublin, 1968, 1972, 1981); *Eriugena. Periphyseon (The Division of Nature)*, trans. by I. P. SHELDON-WILLIAMS, revised by J. J. O'MEARA (Montreal, Washington, 1987). См. также его же: "An Epitome of Irish provenance of Eriugena's *De divisione naturae*", *Proceedings of the Royal Irish Academy* 58, section C, no. 1 (1956), p. 1-16; "A bibliography of the works of Johannes Scottus Eriugena", *Journal of Ecclesiastical History* 10 (1959), p. 198-224; "The title of Eriugena's *Periphyseon*", *Studia Patristica* 3 / 1 (1961), p. 297-302; "Correction de catalogue des manuscrits de Trinity College à Cambridge (A propos d'oeuvres de Jean Scot Érigène)", *Bulletin de la Société internationale pour l'étude de la philosophie médiévale* 4 (1962), p. 131-133; "A list of the works doubtfully or wrongly attributed to Johannes Scottus Eriugena", *Journal of Ecclesiastical History* 15 (1964), p. 76-98; "The Ecclesiastical Hierarchy of Pseudo-Dionysius", *Downside Review* 82 (1964), p. 293-302; 83 (1965), p. 20-31; "The pseudo-Dionysius and the holy Hierotheus", *Studia Patristica* 8, 2 (1966), p. 108-117; "The Greek Christian Platonist tradition from the Cappadocians to Maximus and Eriugena", *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, ed. by A. H. ARMSTRONG (Cambridge, 1967), p. 425-533; "Henads and Angels: Proclus and the ps.-Dionysius", *Studia Patristica* 11 / 2 (1972), p. 65-71; "Eriugena's Greek sources", *The Mind of Eriugena*, p. 1-15; "Eriugena's Interpretation of the ps.-Dionysius", *Studia Patristica* 12 (1975), p. 151-154; "Eriugena and Citeaux", *Studia monastica* 19 (Barcelona 1977), p. 75-92.

⁶⁰ Werner Beierwaltes (1931–). Соч.: *PROKLOS. Grundzüge seiner Metaphysik* (Frankfurt, 1965); *PLOTIN. Über Ewigkeit und Zeit (Enneade III 7). Übersetzt, eingeleitet und kommentiert* (Frankfurt, 1967); *Platonismus und Idealismus* (Frankfurt, 1972); *Identität und Differenz* (Frankfurt, 1980); *Denken des Einen. Studien zum Neuplatonismus und dessen Wirkungsgeschichte* (Frankfurt, 1985); *ERIUGENA. Grundzüge seines Denkens* (Frankfurt, 1994); *Heideggers Rückgang zu den Griechen* (München, 1995); *Der verborgene Gott. Cusanus und Dionysius* (Trier, 1997); *Platonismus im Christentum* (Frankfurt, 1998); *Das wahre Selbst. Studien zu Plotins Begriff des Geistes und des Einen* (Frankfurt, 2001).

⁶¹ Это: *ERIUGENA. Studien zu seinen Quellen. Vorträge des III. Internationalen Eriugena-Colloquiums 27-30. August 1979*, Hrsg. W. BEIERWALTES (Heidelberg, 1990); *ERIUGENA REDIVIVUS. Vorträge des V. Internationalen Eriugena-Colloquiums 26-30. August 1985*, Hrsg. W. BEIERWALTES (Heidelberg, 1990); *BEGRIFF UND METAPHER. Vorträge des VII. Internationalen Eriugena-Colloquiums 26-29. Juli 1989*, Hrsg. W. BEIERWALTES (Heidelberg, 1990).

⁶² Carlos Steel (1944–). Изучал классическую филологию и философию в Католическом университете Лувена. В 1974 г. защитил докторскую диссертацию по учениям о душе в позднем неоплатонизме (позднее опубликована как монография *The Changing Self. A Study on the Soul in later Neoplatonism* (Brussel, 1978). Научный сотрудник *Alexander von Humboldt-Stiftung* в Бонне, с 1985 г. — профессор Института философии Католического университета Лувена, а в 1990–1999 гг. — президент этого Института. Член Королевской Бельгийской Академии. В настоящее время —

директор Центра античной, средневековой и ренессансной философии им. Мориса Де Вульфа и Огастена Мансона, президент Института средневековых и ренессансных исследований в Лувене. Директор серии *Aristoteles latinus*, член правления Международного общества по изучению средневековой философии, редакционных советов издания текстов Альберта Великого, серий *Corpus Christianorum Series Graeca* и *Husserl Archives*. Специализируется на исследовании платоновской традиции от Платона до Николая Кузанского, и особенно философии Прокла. Издавал тексты Прокла, Максима Исповедника, Иоанна Скотта Эриугены и Генриха Батского. Статьи об Иоанне Скотте: “La création de l’univers dans l’homme selon Jean Scot Erigène”, *L’homme et son univers au Moyen Âge. Actes du 7^e Congrès International de Philosophie Médiévale (30 août – 4 septembre 1982)*, éd. C. WENIN (Louvain-la-Neuve, 1986), p. 205-210; “Lost simplicity: Eriugena on sexual difference”, *‘Quodlibetaria’: Miscellanea studiorum in honorem J. M. da Cruz Pontes*, ed. M. A. SANTIAGO de CARVALHO (Coimbra, 1995), p. 103-126; “The Tree of the Knowledge of Good and Evil”, *Iohannes Scottus Eriugena: The Bible and Hermeneutics. Proceedings of the 9th International Colloquium of the SPES. Held at Leuven and Louvain-la-Neuve, June 7-10, 1995*, ed. G. Van RIEL, C. STEEL, J. MCEVOY (Leuven, 1996), p. 239-259; “The Return of the Body into Soul: Philosophical Musings on the Resurrection”, *History and Eschatology in John Scottus Eriugena and His Time. Proceedings of the Tenth International Conference of the SPES. Maynooth and Dublin, August 16-20, 2000*, eds. J. MCEVOY, M. DUNNE (Leuven, 2002), p. 581-609; “Der Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen. Christliche und Neuplatonische Diskussionen über den Ursprung des Bösen”, *Metaphysik und Religion. Zur Signatur des spätantiken Denkens. Akten des Internationalen Kongresses vom 13-17. März 2001 in Würzburg*, Hrsg. T. KOBUSCH, M. ErLer (München, Leipzig, 2002), S. 167-191.

⁶³ См. LAGA, Carl, “A Complete Graeco-Latin Index of Maximus Confessor’s *Quaestiones ad Thalassium*”, *History and Eschatology in John Scottus Eriugena and His Time*, p. 169-181.

⁶⁴ Raphaël Bruno Maria Bracke (1943–1984). Докторская диссертация ‘*Ad sancti Maximi Vitam*’. *Studie van de biografische documenten en de levensbeschrijvingen betreffende Maximus Confessor (ca. 580–662)* защищена 17. 12. 1980 в Лувенском университете.

⁶⁵ О Р. Браке см.: JEAUNEAU É., “Introduction”, *Maximi Confessoris Ambigua ad Iohannem...* p. lxxiv.

⁶⁶ Paul Tombeur (р. 1936), латинист и медиевист, преподавал в Католическом университете Лувена. В 1968 г. основал центр по электронной обработке [средневековых латинских] документов (*Centre de traitement électronique des documents — CETEDOC*), директором которого является по сей день. Создатель электронных текстовых баз данных *CETEDOC Library of Christian Latin Texts (CLCLT)*, с 1991 г.), *Thesaurus Formarum — CETEDOC Index of Latin Forms (TF-CILF)*, *Archive of Celtic-Latin Literature (ACLL)*, *Bibliotheca Teubneriana Latina (BTL)*, *Monumenta Germaniae Historica (eMGH)*, *Aristoteles Latinus Database (ALD)*, *Database of Latin Dictionaries (DLD)*, *Thesaurus linguae Latinae (TLL)* и др. (http://www.brepolis.net/BRP_Info_En.html?show=info# [январь, 2013]).

⁶⁷ Jean Daniélou (14. 05. 1905 – 20. 05. 1974), богослов, библиист, историк Церкви. Закончил Сорбонну (филологический факультет). Вступил в Общество Иисуса в 1929 г. Изучал философию в Джерси (1931–1934), а затем преподавал риторику в колледже св. Иосифа в Пуатье (1934–1936). Изучал теологию в Лион-Фурвьере (1936–1939). Рукоположен в священники в 1938 г. Изучал патристику под руководством Анри де Любака и Ханса Урса фон Бальтазара. Мобилизован в воздушные силы (1939–1940). Священник в Высшей нормальной школе для девушек (1942–1969). Защитил докторскую диссертацию по Григорию Нисскому в Католическом институте Парижа (1943), а затем в Сорбонне (1944). Преподавал в Католическом институте Парижа (1943–1969). Docteur ès lettres (по философии, 1944). Вместе с о. Анри де Любаком основал издательскую серию *Христианские источники* (1944). Декан в парижском Католическом институте (1961). Эксперт Второго Ватиканского Собора (1962–1965). Архиепископ Таорминский (1969). Возведен в кардиналы папой Павлом VI (1969). Член Французской и Афинской академий, Академии Рысей в Риме. Автор книг по библистике, патристике, христианской истории и философии. См. его *Platonisme et Théologie Mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse* (P., 1944); “Les sources bibliques d’Origène”, *Revue d’Ascétique et de Mystique* 23 (1947), p. 126-141; “Déluge, Baptême et Jugement”, *Dieu Vivant* 8, s. d., p. 98-112; *Origène* (P., 1948); *Les anges et leur mission* (Chevetogne, 1951). А также: KANNENGIESSER, Charles, “Bibliographie patristique du Cardinal Jean Daniélou”, *EPEKTASIS. Melanges patristiques offerts au Cardinal Jean Daniélou*, eds. Jacques FONTAINE, Charles KANNENGIESSER (Beauchesne, 1972), p. 674-689.

⁶⁸ О преподавании философии в Сорбонне в начале XX в. и проблеме конфессиональной «нейтральности» философии см.: ЖИЛЬСОН, Этьен, *Философ и теология* (М.: Гнозис, 1995), гл. II: “Universitas magistrorum...”, с. 20-32.

⁶⁹ См.: ALLARD, Guy-H., “La structure littéraire de la composition du *De divisione naturae*”, *The Mind of Eriugena*, p. 147-157; “Quelques remarques sur la ‘disputationis series’ du *De divisione naturae*”, *Jean Scot Érigène et l’histoire de la philosophie*, p. 211-224; “Vocabulaire érigénien relatif à la représentation de l’écriture”, *ERIUGENA. Studien zu seinen Quellen*, p. 15-32; “L’Attitude de Jean Scot et de Dante à l’Égard du Thème des Deux Infinis: Dieu et la Matière Première”, *Eriugena Redivivus*, p. 237-253; “Medietas chez Jean Scot”, *Begriff und Metapher*, p. 95-107; “The Primacy of Existence in the Thought of Eriugena”, *Neoplatonism and Christian Thought*, ed. D. J. O’MEARA (Albany, 1981), p. 89-96; *Johannis Scoti Eriugena PERIPHYSEON. Indices Generales* (Montréal – P., 1983).

⁷⁰ См. STOCK, Brian, “Observations on the use of Augustine by Johannes Scottus Eriugena”, *Harvard Theological Review* 60 (1967), p. 213-220; IDEM, “The Philosophical Anthropology of Johannes Scottus Eriugena”, *Studi medievali* 8 (1967), p. 1-57; IDEM, “*Intelligo me esse: Eriugena’s Cogito*”, *Jean Scot Érigène et l’histoire de la philosophie*, p. 327-336; IDEM, “In Search of Eriugena’s Augustine”, *ERIUGENA. Studien zu seinen Quellen*, p. 85-104. См. также его очерк, посвященный Жоно: STOCK B., “Preface”, *From Athens to Chartres*, p. xiii-xv.

⁷¹ James K. McConica, член Канадского Королевского общества, иностранный член Бельгийской Королевской Академии, член-корреспондент Британской Академии. Президент и проректор Колледжа св. Михаила в Университете Торонто.

⁷² Paul Edward Dutton — медиевист, профессор в области истории и гуманитарных наук в Simon Fraser University, Burnaby (Британская Колумбия, Канада). Соч.: *The Politics of Dreaming in the Carolingian Empire* (University of Nebraska Press, 1994); DUTTON P., KESSLER H. L., *The Poetry and Paintings of the First Bible of Charles the Bald* (University of Michigan Press, 1998); *Charlemagne's Mustache: And Other Cultural Clusters of a Dark Age* (Palgrave Macmillan, 2004). Статьи по Эриугене: DUTTON P. E., JEAUNEAU É., "The Verses of the *Codex Aureus* of Saint Emmeram", *Studi Medievali* 24 / 1 (1983), p. 75-120; JEAUNEAU É., DUTTON P. E., *The Autograph of Eriugena* (Turnhout, 1996); "Eriugena, the Royal Poet", *Jean Scot Écrivain* (Montréal – P., 1986), p. 51-80; "John Scottus Eriugena" (c. 810 – c. 877), *Dictionary of Literary Biography*, vol. 115: *Medieval Philosophers*, ed. J. HACKETT (Detroit – L., 1992), p. 168-184; "Evidence That Dubtach's Priscian Codex Once Belonged to Eriugena", *From Athens to Chartres*, p. 15-45; (& A. LUHTALA), "Eriugena in Priscianum", *Mediaeval Studies* 56 (1994), p. 153-163; "Eriugena's Workshop: the Making of the Periphyseon in Rheims 875", *History and Eschatology in John Scottus Eriugena and His Time*, p. 141-167; "Filiolitas: The Short History of One of Eriugena's Inventions", *American Catholic Philosophical Quarterly* 79 / 4 (2005), p. 549-566. Другие издания: *The Glosae super Platonem of Bernard of Chartres*, ed. P. E. DUTTON (Toronto, 1991); *Carolingian Civilization: A Reader*, ed. P. E. DUTTON (Broadview Press, 1993); *Charlemagne's Courtier: The Complete Einhard*, ed. P. E. DUTTON (Broadview Press, 1998); *From Roman to Merovingian Gaul*, eds. P. E. DUTTON, A. C. MURRAY (Broadview Press, 2000).

⁷³ Jean Gaspard Félix Ravaisson-Mollien (23. 10. 1813 – 18. 05. 1900) — философ, археолог. Учитель Анри Бергсона. Испытал влияние аристотелизма и Мен де Бирана (1766–1824). Виктор Кузен (1792–1867), бывший его учителем, отстранил Равессона от преподавания в университете, поскольку тот осуждал эклектизм, и поручил ему административную работу. Равессон работал хранителем отделения древностей в Музее Лувра, был председателем комиссии по присуждению степени «агреже» в области философии, Генеральным инспектором библиотек. Он повлиял на таких авторов как Поль Рикер (р. 1913), в первом сочинении которого (*Philosophie de la volonté*) чувствуется влияние Равессона. Хайдеггер высоко отзывался о его диссертации *De l'habitude* (1838). Философией Равессона интересовались Жак Деррида, Доминик Жанико и др. См. DOPP J., *Félix Ravaisson. La formation de sa pensée d'après des documents inédits* (Louvain, 1933).

⁷⁴ См. RAVAISSON F., "Homélie de Jean Scot Érigène sur le commencement de l'évangile de saint Jean", *Rapports au ministre de l'instruction publique sur les bibliothèques des départements de l'Ouest, suivis de pièces inédites* (P., 1841), p. 334-335; IDEM, "Joannis Scoti Eriugena commentarius in evangelium secundum Johannem", *Catalogue général des manuscrits des bibliothèques publiques des départements*, i (P., 1849), p. 503-568. Это издание воспроизведено Флоссом в PL 122, 297 – 348.

⁷⁵ *Glossa ordinaria* — пояснения к Библии, упорядоченные соответственно последовательности библейского текста.

⁷⁶ Alexander Andrée. Изучал кодикологию и палеографию в Риме у Леонарда Бойля (Leonard Boyle, 1923–1999). Работает в *Центре исследований Средневековья* Университета Торонто. См. его: “On the Fortune of John Scot’s *Homilia* and *Commentarius*: The *Glossa ordinaria* and the *Verbum substantiale*”, Appendix chapter for *Iohannis Scoti Commentarius in euangelium Iohannis et Homilia in prologum euangelii Iohannis*, ed. by É. JEAUNEAU, CCCM 166 (Turnhout: Brepols, 2008), p. 139-50; “The *Glossa ordinaria* on the Gospel of John: A Preliminary Survey of the Manuscripts with a Presentation of the Text and its Sources”, *Revue bénédictine* 118 (2008), p. 109-134, 289-333. Готовится: *Anselmi Laudunensis opus sub nomine Glosae super Iohannem uulgatum*: a Critical Edition with an Introduction in English, *Corpus Christianorum. Continuatio mediaevalis*.

⁷⁷ JEAUNEAU É., “L’abbaye de Saint-Denis introductrice de Denys en Occident”, *Denys l’Aréopagite et sa postérité en orient et occident. Actes du colloque international Paris, 21-24 septembre 1994*, éd. par Y. DE ANDIA (P., 1997), p. 368-369 [перепеч. в кн.: JEAUNEAU É., *Tendenda Vela*, p. 156-157].

⁷⁸ См. FORRAI Réka, “The Notes of Anastasius on Eriugena’s Translation of the *Corpus Dionysiacum*”, *The Journal of Medieval Latin* 18 (2008), p. 74-100.

⁷⁹ Franz Öhler (1817–1866). См. его: *Sancti Patris nostri Maximi Confessoris de variis difficilibus locis SS. PP. Dionysii et Gregorii ad Thomam V. S. librum ex codice manuscripto Gudiano descripsit et in Latinum sermonem interpretatus post I. Scoti et Th. Gale tentamina nunc primum integrum edidit Franc. Oehler* [Anecdota graeca. Tomus I] (Halis, C. E. M. Pfeffer, 1857). Об Олере см.: ECKSTEIN F. A., *Nomenclator philologorum* (Leipzig, 1871), p. 411.

⁸⁰ См. MS Paris, *Bibl. Mazarine* 561; MS Paris, *Bibl. de l’Arsenal* 237.

⁸¹ См. JEAUNEAU É., “Nisifortinus: le disciple qui corrige le maître”, *Poetry and Philosophy in the Middle Ages. A Festschrift for Peter Dronke*, ed. J. MARENBOON (Leiden, 2001), p. 113-129 [перепеч. в кн.: JEAUNEAU É., *Tendenda Vela*, p. 585-603].

⁸² См. *Ambiguum* VI, 439, PG 91, 1129A 7-8. См. *Maximi Confessoris Ambigua ad Iohannem...* p. lxii sqq.

⁸³ См. *Ambiguum* VI, 677, PG 91, 1140D 7.

⁸⁴ См. *Ambiguum* VI, 774, PG 91, 1145B 2.

⁸⁵ См. *Ambiguum* XVII, 88, PG 91, 1245D 7.

⁸⁶ См. “Introduction”, *Maximi Confessoris Ambigua ad Iohannem...* p. lix-lxiv.

⁸⁷ См. CHEVALLIER Ph., *Dionysiaca. Recueil donnant l’ensemble des traductions latines des ouvrages attribués au Denys de l’Aréopage*, vols. 1 – 2. (P., 1937, 1950).

⁸⁸ Timothy R. Budde, учился в Университете (2000–2011), PhD in Medieval Studies. Преполагает в *Vanier College* (Монреаль, Канада). Публикации: “A Synthetic

Mind at Work: Eriugena' Reinterpretation of Dionysius the Ps.-Areopagite in the 9th Century", *TRANSVERSE. A comparative Studies Journal* 2 (University of Toronto. Centre for Comparative Literature, 2004), p. 81-96; "The Three Recensions of the *Versio Dionysii*", *The Journal of Medieval Latin* (Brepols, 2009), p. 253-272.

⁸⁹ См. *Iohannis Scotti Eriugenaе Periphyseon (De divisione naturae)*, vols. 1 – 2, ed. I. P. SHELDON-WILLIAMS (Dublin, 1968 и 1972).

⁹⁰ См. JEAUNEAU É., "Introduction", *Iohannis Scotti seu Eriugenaе Periphyseon liber quintus*, p. xv-xxi.

⁹¹ См. JEAUNEAU É., "La conclusion du Periphyseon. Comment un dialogue devient monologue", *Divine Creation in Ancient, Medieval, and Early Modern Thought. Essays Presented to the Rev'd Dr Robert D. Crouse*, eds. M. TRESCHOW, W. OTTEN, W. HANNAM (Leiden, 2007), p. 223-234.

⁹² См. MS Reims, *Bibliothèque municipale* 875 (3 / 4 IX с.). Этот манускрипт содержит книги I – III и большую часть книги IV.

⁹³ См. MS Bamberg, *Staatsbibliothek, Philosoph.* 2 / 1 (3 / 4 IX с.). Этот манускрипт содержит только книги I – III *Перифьюсеон*.

⁹⁴ См. MS Paris, *BNF, lat.* 12964 (4 / 4 IX с.). Только этот манускрипт содержит полный текст *Перифьюсеон*.

⁹⁵ См. JEAUNEAU É., "Introduction", *Iohannis Scotti seu Eriugenaе Periphyseon liber primus*, p. lxxxi-lxxxvi.

⁹⁶ См. ROSEMANN Ph. W., "Introduction", *American Catholic Philosophical Quarterly* 79 / 4 (2005), p. 523-524: «Завершение о. Эдуардом Жоно монументального издания *Перифьюсеон*, заключительный том которого вышел в 2003 г., — это, безусловно, вежа в истории эриугеновских исследований XX в. Издание Жоно почти столь же замечательно и, осмелюсь утверждать, «эксцентрично», как и автор *Перифьюсеон*. Дело в том, что в издании Жоно критический аппарат, который в традиционных изданиях отнесен в нижнюю часть страницы, занимает основную часть каждого тома, поскольку издатель расположил варианты текста *Перифьюсеон* в параллельных столбцах. Такое решение — это не просто пересмотр книгоиздательских норм. Оно ставит под сомнение современные представления относительно существа средневековой текстуальности и авторства. Не существует *одного* авторского текста *Перифьюсеон*, который может быть «заморожен» в критическом издании, поскольку на протяжении многих лет это сочинение перерабатывалось самим Эриугеной, более того — его ученики вносили туда собственные добавления... Дэвид С. Гритхем, один из ведущих специалистов в области современной издательской теории, анализирует издание Жоно не с точки зрения ученого-эриугениста, но рассматривает его в перспективе издательской теории и практики **постмодерна**». См.: GREETHAM D. C., "Édouard Jeauneau's Edition of the *Periphyseon* in Light of Contemporary Editorial Theory", *Ibid.* p. 527-548.

⁹⁷ См. ROSEMANN Ph. W., *Understanding Scholastic Thought with Foucault* (N. Y., 1999), p. 12-13: «Лучший пример пост-модернистского издания, делающего попыт-

ку в равной степени соответствовать требованиям и тождественности («собственные слова» автора), и различия (форма, которую эти слова приняли в историческом процессе их трансляции), — это предложенный Эдуардом Жоно текст *Перифюсеон* Эриугены. Следует заметить, что Жоно — это отнюдь не бунтарь постструктуралист, но солидный ученый, работающий в Понтификальном институте средневековых исследований в Торонто, основанном Жильсоном в 1950-х гг. Как отмечает Жоно в предисловии к первому тому, *Перифюсеон* (подобно великому множеству других средневековых сочинений) — это «...текст, находящийся в вечном становлении» (vol. 1, CCCM 161, p. xix). Нет «окончательного» издания Перифюсеон, авторизованного самим Эриугеной, а затем зафиксированного в печатном издании. Манускрипты, содержащие эту работу, претерпевали постоянные изменения при жизни самого автора. И хотя мы с вполне обоснованно атрибутируем некоторые из этих добавлений самому Эриугене, другая их часть с высокой степенью вероятности принадлежит одному из его учеников. Вследствие этого *Перифюсеон* не отвечает представлению о статичном тексте, к которому привыкли постгутенберговские читатели, но скорее напоминает «кинофильм». Как указывает сам Жоно, современные издательские технологии пока не позволяют произвести «кинофильм», адекватно отображающие процесс написания *Перифюсеон* (*Ibid.*, p. lxxxii). Поэтому Жоно предпочитает печатать бок о бок пять различных вариантов текста, которые предваряются «основным» текстом — редакцией V, более привычным изданием, который, как представляется, в наибольшей степени отвечает авторскому тексту Эриугены. Но почему бы не ограничиться изданием этого главного варианта? По двум причинам. Во-первых, нет полной уверенности, что и другие варианты не содержат добавлений, принадлежащих Эриугене или, по крайней мере, верно отражающих его мысль. Во-вторых, исторически именно самая «полная», смешанная редакция стала рассматриваться как подлинный трактат *Перифюсеон*. Было бы насилием над природой пытаться теперь отменить этот исторический факт».

⁹⁸ См. LUSCOMBE, David, “John the Scot’s Periphyseon”, *The Guardian* (April 23, 2001): «Что является самым волнующим достижением XXI-го века? Мы спросили шестерых ученых о том, что явилось наиболее значительным продвижением в их области, начиная с января 2000 г. Мы ожидали, что они упомянут расшифровку генома человека, но... новое издание сочинения мыслителя IX века было менее предсказуемым выбором... Профессор Дэвид Ласком (Университет Шеффилда) предпочел издание *Перифюсеон* Иоанна Скотта, выполненное Эдуардом Жоно: “Наибольшим индивидуальным прорывом со времени празднования тысячелетия... является недавнее достижение Эдуарда Жоно, опубликовавшего свое монументальное издание *Перифюсеон* Иоанна Скотта... Он не только выполнил критическое издание и детально определил источники Иоанна, но представил в параллельных столбцах четыре варианта сочинения, используя различные шрифты для разных переписчиков и разнообразных текстуальных изменений. Результат — просто блестящий”» (<http://www.guardian.co.uk/education/2001/apr/23/arts.highereducation2> [январь, 2013]).

⁹⁹ Французская Понтификальная семинария (*Pontificium Seminarium Gallicum*).

¹⁰⁰ Александр Николаевич Евреинов (8. 03. 1877, С.-Петербург – 20. 08. 1959, Рим). Дипломат, служил в русских посольствах в Константинополе (1900–1906) и Риме (1906–1909). В 1905 г. принял католичество. После выхода в отставку (1909) учился в Риме во французской семинарии и Григорианском университете. В 1913 г. рукоположен в священники латинского обряда, служил в Государственном секретариате Ватикана, в 1916–1921 гг. работал в секретариате Конгрегации чрезвычайных церковных дел. В 1921 г. направлен в Париж секретарем нунция, в 1924 г. принимает византийский обряд. С 1928 г. — архимандрит, настоятель русского католического прихода в Париже. В 1936 г. поставлен в епископы в церкви св. Антония Великого в Риме (Руссикум). Во время Второй мировой войны возглавлял информбюро Государственного секретариата Ватикана. С 1947 г. — архиепископ. В 1947–1959 гг. возглавлял Отдел иностранной прессы при Государственном секретариате. См. Юдин А., «Евреинов Александр Николаевич», *Католическая энциклопедия*, т. 1 (М.: Изд-во Францисканцев, 2002), с. 1760.

¹⁰¹ Первая часть евхаристической молитвы (анафора): *Vere dignum et iustum est, aequum et salutare nos tibi semper et ubique gratias agere...* («достойно и праведно Тя пети, Тя благословити...»). Ср. *Constitutiones apostolicae* VIII, 12, 30 (METZGER): Ἀξιὸν καὶ δίκαιον ὡς ἀληθῶς πρὸ πάντων ἀνυμνεῖν σε τὸν ὄντως ὄντα Θεόν...

¹⁰² *Motu proprio* — «по личной инициативе». Послание начинается словами: *SUMMORUM PONTIFICUM cura ad hoc tempus usque semper fuit, ut Christi Ecclesia Divinae Maiestati cultum dignum offerret...* («Вплоть до настоящего времени всегдашней заботой ВЫСШИХ ПОНТИФИКОВ было то, чтобы Церковь Христова предлагала Божественному Величию достойные обряды...»).

¹⁰³ См. ПЛАТОН, *Федр* 279bc.

Запись беседы, перевод, подготовка к публикации
и примечания — В. В. ПЕТРОВ

Люк БРИССОН

«ФИЛОСОФИЯ — ЭТО ТО, ЧТО СТРУКТУРИРУЕТ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЕ БЫТИЕ...»

БЕСЕДЫ С В. В. ПЕТРОВЫМ*

Люк Бриссон, историк философии, специалист по античной философии. Ведущий научный сотрудник Национального центра научных исследований (CNRS), вице-президент Международного Платоновского общества (1992–2004). Автор многочисленных работ, посвященных исследованию орфизма, философии Платона, Аристотеля, Плотина, неоплатонизма. Переводчик сочинений Платона, Плотина, Порфирия, Ямвлиха. В 2009 и 2010 гг. выступал с лекциями в Центре античной и средневековой науки ИФ РАН, где также провел два семинара по *Сентенциям* Порфирия.

* * *

Библиография Л. Бриссона. Книги: *Le Même et l'autre dans la structure ontologique du 'Timée' de Platon* (P.: Klincksieck, 1973); *Le Mythe de Tirésias: essai d'analyse structurale* (Leiden: Brill, 1976); *Platon, les mots et les mythes: comment et pourquoi Platon nomma le mythe?* (P.: F. Maspero, 1982); (avec F. Walter MEYERSTEIN) *Inventer l'univers: le problème de la connaissance et les modèles cosmologiques* (P.: Les Belles Lettres, 1991); (avec F. Walter MEYERSTEIN) *Puissance et limites de la raison: le problème des valeurs* (P.: les Belles lettres, 1995); *Orphée et l'orphisme dans l'Antiquité gréco-romaine* (Aldershot: Variorum, 1995); *Introduction à la philosophie du mythe. Vol. 1: Sauver les mythes* (P.: Vrin, 1996); *Le Sexe Incertain: Androgynie et Hermaphrodisme dans l'Antiquité Gréco-Romaine* (P.: Les Belles Lettres, 1997); (avec Jean-François PRADEAU) *Le vocabulaire de Platon* (P.: Ellipses, 1998); *Lectures de Platon* (P.: J. Vrin, 2000); **переводы:** *Plotin. Ennéades*. Sous la dir. de L. BRISSON et J.-F. PRADEAU. Traités 1-6; 7-21; 22-26; 27-29; 30-37; 38-41; 42-44; 45-50; 51-54; 51-54 (P.: Flammarion, 2002–2010). **О нем:** DORION, Louis-André, *Entretiens avec Luc Brisson. Rendre raison au mythe* (Montreal: Liber, 1999).

* Настоящий текст представляет собой запись бесед, которые состоялись в сентябре-октябре 2010 г. в Париже.

Люк Бриссон. Прежде чем говорить о своих корнях, позволю себе небольшой исторический экскурс. До 1760 г. Канада принадлежала Франции. Затем британская армия вторглась в страну с востока (с Атлантики) и с юга (из Соединенных Штатов, которые тогда были британскими владениями). Моя род берет начало от французского солдата, который был послан служить в Канаду в 1755 г. Там у него родились двое детей (хотя рядовые не имели права жениться, и брак не был официально оформлен), которые и являются моими первыми канадскими предками. В то время Британия и Франция находились в состоянии войны. Военные действия не были особенно жесточенными: если солдаты попадали в плен, их отсылали на родину, и дело с концом. Случилось так, что этого солдата, давшего начало нашему роду, в 1760 г. выслали обратно во Францию, откуда он уже не вернулся, а его потомки до сих пор живут в Квебеке.

Когда Канада стала британским владением, между британцами и французской католической церковью был заключен договор, по которому контроль за политикой и армией взяли на себя британцы, а внутренние дела французской части Канады отошли к церкви, которая и занималась этим с 1760 по 1960. Школа (начальная и средняя), университет, больницы — все это принадлежало церкви.

Я родился в бедной деревушке, но поскольку был смышленным ребенком, местный священник и архиепископ решили, что мне следует поступить в семинарию, а потом стать священником. Так что уже в возрасте одиннадцати лет я изучал греческий и латинский языки, читал античных авторов. Когда годы спустя я поступил в университет, то естественным образом выбрал изучение греческой философии и классики. На самом деле, все обстояло несколько сложнее, поскольку я мечтал стать математиком, но в семинарии, где я учился, это не было возможно. Так я пришел к Платону и античной философии. Это был не вполне мой выбор, но следствие конкретных обстоятельств, т. е. правления церкви и тогдашнего общественного устройства Квебека.

В семинарии все было направлено на то, чтобы сделать из нас священников. Поэтому так важны были греческий, латинский, а также французский языки. С философией дело обстояло иначе: преподавалась только средневековая философия в виде томизма.

Валерий Петров. Выпускники семинарии были обязаны становиться священниками?

Л. Б. После нашей семинарии делать что-либо иное было невозможно. Мы были очень бедны и считалось, что раз нам дали образование мы должны вернуть долг, став священниками. Так как я отказался подчиниться, у меня возникли проблемы и меня даже подвергли судилищу, как в Советском Союзе времен Сталина. Я был первым, кто взбунтовался, и стал

считаться своего рода предателем. Поэтому я решил уехать и поступить в университет.

В. П. В университет Монреаля?

Л. Б. Да, в Монреаль. Это было в 1965 г. Как я сказал, до 1960 гг. церковь управляла даже университетом. Доминиканцы возглавляли факультет философии, который имел тесные связи с богословским факультетом. К моменту моего поступления правление церкви формально уже закончилось, но большинство профессуры по-прежнему составляли священники. Нам преподавали учение Фомы Аквинского. Но факультет впервые возглавил светский ученый — Вианни Декари (Vianney Décarie). Он занимался перипатетизмом: издал книгу по метафизике Аристотеля¹ и перевел *Евдемову этику*. А меня интересовал Платон, поэтому позднее, когда представилась возможность, я отправился продолжать обучение во Францию.

В. П. Но вы получили диплом в Монреале?

Л. Б. Да, хотя в Канаде учиться мне не нравилось. Мне казалось, что в школе и колледже все тянется слишком медленно. По этой причине меня бесчисленное число раз выгоняли из моей деревенской школы. А колледж напоминал военное училище, и находиться там было тяжело. Вышло так, что Вианни Декари пригласил Поля Рикёра читать лекции у нас в Монреальском университете. Я рассказал Рикёру, что хочу изучать античную философию во Франции, и он отрекомендовал меня мадам Клеманс Рамну (Clémence Ramoux), ученице Дюмезиля, которой я написал письмо, и та согласилась быть моим научным руководителем. Так что, уехав во Францию, я снова поступил в университет — в Париж X — Нантер, получив четырехгодичную стипендию на выполнение доктората. Но на дворе стоял 1968 год, и из-за постоянных политических манифестаций мое пребывание там стало небезопасным². Мадам Рамну не рекомендовала мне ходить в университет, поэтому я стал посещать занятия в Высшей школе практических исследований вместе с Жаном-Пьером Вернаном, Марселем Детьеном и Пьером Видаль-Наке, изучая не философию, а социологию, а остальное время проводил в Национальной библиотеке.

В. П. Посещение университета было небезопасно для вас лично?

Л. Б. Физической опасности не было, опасность исходила от полиции. Почти каждый день в университете случалась какая-нибудь заварушка, и если бы меня арестовали, то, как иностранца, выслали бы обратно в Канаду.

В. П. В то время в Париже была бурной и философская жизнь.

Л. Б. Еще какая бурная! Альтюссер³ публиковал свои *За Маркса, Читая 'Капитал', Ленин и философия*. Его влияние было особенно сильным в кругу выпускников Высшей нормальной школы, где он преподавал. Уже

вышли *Сочинения* Лакана⁴, печатались его *Семинары*, вызывавшие немислимый ажиотаж. Интеллектуалы группировались вокруг группы фрейдомарксистов — Филипп Соллерс, Юлия Кристева, сотрудники *Тель Кель*⁵, например Барт, издавший чуть позже *Империю знаков*⁶. Попыткой соединить всё это были *Сообщения. Фигура* Лиотара⁷. Делёз выпустил *Различие и повторение*, а в *Логике смысла* исследовал особенности репрезентаций⁸. Дерриду интересовала природа письма в его отношении к этноцентризму и логоцентризму в *Из грамматиологии, Письме и различии, Голосе и феномене*, которые тоже активно обсуждались⁹. Однако меня вся эта волна не захватила. Лишь к Фуко я питал и питаю подлинный интерес и восхищение. Важными работами для меня являются его *История безумия в классическую эпоху, Слова и вещи, Археология знания*¹⁰. Всё остальное мне представляется причудливой мешаниной из марксизма, психоанализа и риторики, реакцией на интеллектуальное брожение той эпохи. Вероятно, схожее положение можно наблюдать и в современной русской философии.

В. П. Французы могут позволить себе и деконструкцию античных философских текстов, и различение образа и симулякра у Платона, поскольку отправляются от прочной основы — хорошего знания этих текстов как в переводах, так и в оригинале. Ваши современные изыски легитимизированы предшествующим этапом длительного и скрупулезного изучения, а потому представляют собой его естественное продолжение. В России, напротив, добротное знание базовых текстов и способность читать их в оригинале являются у историков философии скорее исключением, а потому, на мой взгляд, инверсии и деконструкции повисают в воздухе в силу отсутствия объекта для манипуляций. Конструирование мета-текстов — это игра, которая имеет смысл лишь при наличии устойчивого и хорошо узнаваемого текстурального ядра.

Л. Б. Вопрос в том, сколь долго, при такого рода отношении к философии, уравнивающим её с литературой, может продержаться даже великая традиция. Учеными, которые вдохновляли меня, были Жорж Дюмезиль и Эмиль Бенвенист.

В. П. Итак, вы окончили Париж X — Нантер, и затем...

Л. Б. Все было довольно запутанно... Я завершил обучение в 1971 г. В качестве докторской работы я за три года написал семисотстраничную книгу по *Тимею* Платона и хотел её опубликовать. У меня был четырехгодичный грант, но канадское правительство отказалось оплачивать мне четвертый год пребывания в Париже. Вместо этого мне было предложено ехать в Оксфорд и пройти обучение там, после чего мне обещали выдать половину оставшейся суммы. В Оксфорде я оставался целый год, готовя рукопись своей книги, поскольку это был единственный способ продолжать получать стипендию.

Затем я вернулся во Францию, где в то время было три типа доктората. Во-первых, двухгодичный «университетский докторат», который не давал права преподавать. Затем «докторат третьего цикла», венчавший третий цикл университетских дисциплин, который выполнялся за четыре года и позволял преподавать в лицее. В принципе, это был эквивалент Ph. D., но во Франции он расценивался лишь как подготовительный этап к «государственному докторату» (doctorat d'État). Лишь последний открывал путь к университетской карьере. Для защиты требовалось опубликовать увесистый научный труд, объем которого мог достигать тысячи страниц. Как иностранец, я мог рассчитывать лишь на докторат третьего цикла. И хотя мадам Рамну приложила все усилия, чтобы мой докторат перекалфицировали в «государственный», министерство образования и университет Нантера не дали разрешения. Поэтому государственный докторат я защитил только в 1985 г.

В. П. Тем не менее, вы получили работу в Национальном центре по научным исследованиям (НЦНИ)¹¹.

Л. Б. В 1972 г. на Пасху, прежде чем вернуться в Канаду, где мне предложили читать курс в Университете Монреаля, я предпринял путешествие в Турцию. Мне хотелось увидеть следы византийской цивилизации и составить представление об империи, которая уничтожила греческую культуру. Я также хотел побывать на Ионийском побережье, где зародилась греческая философия. Между прочим, во время этого путешествия я познакомился с Катрин, моей будущей женой. Затем я вернулся в Монреаль, и там встретил Жана Пепена, который пригласил меня в свою группу в НЦНИ. Группа находилась в стадии формирования. Дело в том, что семинар по греческой философии в Сорбонне, которым руководил Пьер-Максим Шюль¹², разделился на две части по политическим пристрастиям. «Консерваторов» в 1969 г. возглавил Пьер Обанк¹³ — они предпочли заниматься периодом от досократиков до стоиков. А Жан Пепен¹⁴ вместе с «левыми» ушел, чтобы создать группу для изучения периода от поздней Античности до высокого Средневековья.

Вес 1973 г. я правил первую верстку своей книги. Тогда же я познакомился с Аленом Сегоном¹⁵, который оказал мне неоценимую помощь, прочитав текст и предложив поправки в верстку. Сегон — ученик Фестюжера¹⁶, лучший в мире знаток греческого философского языка. Я составил программу своих исследований, которую представил в НЦНИ, получив поддержку влиятельных членов комиссии — Пьера Адо, Пьера Обанка, Эдуарда Жоно и др.

Помимо прочего, я был принят в НЦНИ потому, что не хватало специалистов со знанием древнегреческого языка. В Европе греческий преподавали один-два часа в неделю на протяжении двух или четырех лет. Мак-

симум, что можно делать после такого обучения, это иметь возможность сверять французский перевод с греческим оригиналом. К тому же, мало кто хорошо знал английский, что не позволяло учитывать исследовательскую литературу. А я к тому времени занимался древними языками уже более десяти лет, английский для меня — второй родной, и я сносно знал немецкий. Зато мои коллеги превосходили меня в разговорном французском: у них он был богаче и лучше структурирован. Дело в том, что во Франции любой пост, любое назначение становится объектом состязания претендентов, так что часто именно риторические способности становятся определяющими.

В. П. Стало быть, в иностранных языках у вас было преимущество.

Л. Б. Поэтому меня и приняли. ИЦНИ представляет собой нечто особенное, и здесь надобен еще один экскурс в историю. Нынешняя образовательная система во Франции создана в 1803 г. Наполеоном и с тех не претерпела существенных изменений. Она была организована по армейскому образцу. Не получив французского гражданства и не сдав национальные экзамены, нельзя было получить разрешение преподавать, будь то в начальной или средней школе, или в университете. А чтобы сдать экзамен, нужно было иметь гражданство. Поэтому, человек, который не работал в университете и не имел французского гражданства, не мог преподавать во Франции. Это было проблемой, которая начала ощущаться уже в начале XX века. Назревала война с Германией, и для подготовки к ней требовались специалисты, особенно в научной сфере. Поэтому Народный фронт, привлекая средства частного капитала, начал создавать группы научных экспертов, из которых потом вырос ИЦНИ, напминавший советскую Академию наук. После войны — после отставки де Голля и при социалистах — эти группы были национализированы. Были образованы секции по математике, физике (для работ над атомной бомбой), химии, биологии и пр. Последней была секция по философии. Философия не входила в число государственных приоритетов, но такая секция была создана. Теперь в ИЦНИ 35 секций. Философская — самое малочисленное подразделение — менее ста человек. Есть две группы, занимающиеся античностью, и от десяти до пятнадцати групп, изучающих историю философии.

Каждая секция управлялась комиссией, в которой треть членов избиралась исследователями ИЦНИ, треть — университетскими преподавателями, и треть назначалась министерством науки. В ведении комиссий находились создание коллективов и управление ими, прием на работу и карьерный рост исследователей, а также распределение финансирования и субсидий для издания книг. Комиссия собиралась, как минимум, дважды в год.

В ИЦНИ исследователь, по крайней мере, в гуманитарных науках, совершенно свободен и занимается практически всем чем хочет. Нам пла-

тили зарплату, но у нас не было определенного рабочего места и подручных средств. Нужно сказать, что большинство работало на совесть: не по принуждению, но ради удовольствия заниматься любимым делом. Я смог сделать все, что сделал, поскольку я был в НЦНИ: я располагал временем и был окружен специалистами, которым не было равных. Вот почему я так благодарен Жану Пепену.

Для меня создание философской секции было личной удачей, поскольку позволило, не имея французского гражданства, работать среди коллег. Любопытный факт: среди специалистов по неоплатонизму большинство составляли иностранцы или маргиналы (священники или бывшие священники). Священником был Пьер Адо, священником был Жан Пенен...

В. П. Жан Труйар...

Л. Б. ... священником был Труйар. Эдуард Жоно — священник. А если говорить об иностранцах, то я — канадец, Изабель де Андия — испанка, Денис О'Брайен¹⁷ — англичанин. Французы работали в университетах, а в НЦНИ — либо иностранцы, либо те, кто получил образование в католических институтах. Вот почему НЦНИ так важен.

Правда, теперь от людей занимающихся преимущественно исследованиями, а не преподаванием, хотят избавиться. Планируется преобразовать НЦНИ в структуру, которой поручаются разовые проекты. Если некоему университету потребуется, скажем, перевести сочинение Прокла или Олимпиодора, или еще что-то в этом роде, они смогут поручить это НЦНИ. Проблема в том, что максимальный срок контракта — четыре года, но очевидно, что *Платоновскую теологию* или *Комментарий к 'Тимею'* Прокла за такой срок перевести невозможно. По сути, такая реорганизация означает ликвидацию НЦНИ в его нынешнем виде. Насколько я знаю, в схожей ситуации находятся академические институты в России.

В. П. Да, Российская Академия наук переживает непростой этап, всю идет процесс образования параллельной системы научных центров, но мне странно слышать о пренебрежительном отношении к НЦНИ во Франции, научная школа которой имеет мировое признание и долгую историю.

Л. Б. Теперь это никого не интересует. С одной стороны, на всех не хватает финансирования, а с другой, хотя в университеты инвестируются большие деньги, отдача не соответствует вложениям.

В. П. Потому, что в университетах большая часть времени и сил уходит на преподавание?

Л. Б. Не только на преподавание. Преподавание важно, я сам люблю преподавать, но много времени отнимает администрирование. Масса времени уходит на поиски денег. Если вы хотите работать, вам нужно найти

финансирование, а чтобы его добиться, приходится крутиться, как в малом бизнесе. Основная проблема в этом, а не в самом преподавании. Преподавание — это прекрасно, но администрирование — катастрофа. Не знаю, как обстоят дела в России, но у нас ситуация критическая.

В. П. Под администрированием вы подразумеваете бюрократическую работу? То, что преподаватель в университете должен выполнять административные функции?

Л. Б. Это не просто бюрократические процедуры... На это тратится большая часть времени... Не просто много времени, но львиная доля. Дело не сводится к администрированию. Важно обеспечить финансирование, публикацию книг. А это весьма непросто. В текущий момент ситуация во Франции тяжела. Денег на всё не хватает, и что с этим делать неясно.

В. П. Вернемся к науке. Каковы теперешние веяния в исследованиях античной философии? Что вы думаете о студентах? Наблюдается рост или спад интереса к классической философии?

Л. Б. Трудно говорить вообще.

В. П. То есть всё как всегда — есть небольшое число одаренных учеников...

Л. Б. Именно так. Хотя, по правде сказать, я настроен скептически. Мой учитель Вианни Декари бывало повторял: «Предмет интересен тем, кто им интересуется». Я понятно выражаюсь? У меня было много талантливых учеников, но большинство теперь работает в других странах: в Германии, в Бельгии, в Италии, в Канаде, и даже в Бразилии. Я рад за них, но мне кажется, что Франция утратила лидирующие позиции, что весьма печально, поскольку французская наука была выразителем очень важных ценностей.

В. П. Традиция французской учености всегда была одной из сильнейших... Как немецкая, но последняя понесла колоссальные потери в XX веке.

Л. Б. Они почти все потеряли. И не только во время войны, но и после. Почти всё в нашей области сейчас продано Соединенным Штатам: американцам принадлежит большая часть научных журналов и крупных издательств. У немцев мало что осталось.

В. П. А что в Великобритании: Оксфорд, Кембридж?

Л. Б. С Оксфордом и Кембриджем все в порядке. Тем не менее, тамошние специалисты мечтают о работе в США. Например, моя коллега из Кингс Колледжа в Кембридже, замечательный специалист, теперь работает в Принстоне. Обыкновенно молодые ученые из Оксфорда и Кембриджа стремятся в Соединенные Штаты, а американцы на излете карьеры оседа-

ют в Оксфорде. Так что, какой-то особой английской школы теперь тоже нет. То же самое у итальянцев.

В. П. Я полагал, что у них сохраняется сильная филологическая школа.

Л. Б. Разумеется, но в последнее время она в упадке. Их отличала хорошая подготовка в греческом и латинском, поскольку эти языки преподавались в семинариях, но больше этого нет. В школах прекращено преподавание древних языков. Через десять или пятнадцать лет традиция прервется.

В. П. Это означает упадок классической филологии?

Л. Б. Я скептик, но не пессимист. В истории бывали такие периоды: в эпоху поздней античности, в средние века...

В. П. Все движется вверх и вниз.

Л. Б. Да. Всегда находятся молодые люди, работающие в этой области. И притом очень одаренные. Тем не менее подлинно великая традиция классических исследований находится на грани исчезновения. А в том, что касается американцев, основная проблема лежит в области политики. Их совершенно не интересует история...

В. П. Поскольку их собственная история не слишком продолжительна?

Л. Б. Они считают себя лучшими и не принимают всерьез кого-либо еще. Это недальновидно и к тому же опасно, поскольку приводит к войнам, когда они пытаются навязать свои ценности.

В. П. Но разве не так было в Римской империи?

Л. Б. Нет, римляне были умнее. Они тоже полагали себя лучшими, но признавали, например, что им нужна греческая культура.

В. П. Да, Цицерон призывал римлян перенести греческую философию на латинскую землю.

Л. Б. Сейчас это немыслимо.

В. П. Но исследовательские центры в американских университетах чрезвычайно активны.

Л. Б. В нашей области — в исследованиях Платона и Аристотеля — после 1960 г. плодотворный период завершился. То, что сейчас публикуется в Америке по Платону и Аристотелю, не выдерживает никакой критики. Неоплатонизма как самостоятельного явления для них тоже не существует. Античная философия по-прежнему ограничивается Платоном, Аристотелем, иногда стоиками, но более поздний период не изучается.

В. П. Значит, поколение выдающихся ученых ушло?

Л. Б. Да.

В. П. Какие имена представителей этого ушедшего поколения вы могли бы упомянуть?

Л. Б. Сразу после войны в Соединенных Штатах работали очень интересные ученые, но это не были американцы по-рождению. В зрелом возрасте приехали евреи Гарольд Чёрнис, Лео Штраус, Пауль Фридлиндер, немец Курт фон Фриц. Это были выдающиеся ученые.

В. П. И преимущественно европейцы.

Л. Б. Европейцы, которые стали работать в наиболее влиятельных американских университетах: Чёрнис в Принстоне, Штраус — в Чикаго и Йеле. Но в 1960-х пришло следующее поколение. К примеру, Г. Э. Л. Оуэн. Не помню откуда он, но финансирование у него было отменное. Он организовал группу в Корнелльском университете. Они считали, что философия и история философии должны быть наукой, вроде естественных наук, и всё переводили на язык логики. Исторический подход как таковой они отвергали. Теперь, много лет спустя, читая их статьи, задаешься вопросом: что, собственно, они хотели сказать?

В. П. Схожий уклон в логику виден у Ллойда.

Л. Б. У какого из них: А. Ч. Ллойда¹⁸ или Ллойда Гёрсона¹⁹?

В. П. У А. Ч. Ллойда, который в *Анатомии неоплатонизма* рассматривает неоплатонизм преимущественно с точки зрения логики.

Л. Б. А я подумал о Ллоиде Гёрсоне из Торонто, который близок к этому направлению. Такой подход возможен, но нельзя всё сводить к нему. Теперь это уже не актуально, но в свое время нам во Франции было нелегко противостоять этому течению.

Что интересно, в Европе в начале XX века было много людей, которые схожим образом хотели всё поменять в философии. Бертран Рассел пытался переосмыслить историю науки, когда вместе с Альфредом Уайтхедом опубликовал *Principia mathematica* (1925). Джордж Эдвард Мур в *De principia ethica* (1903) пытался всё перевернуть в этике. После Второй мировой войны этим подходом вдохновились в США. Я не против американцев, я против игнорирования всего остального. Никто не запрещает практиковать аналитическую философию, но это лишь часть общего целого. Для меня существуют гораздо более важные вещи. Если всё перевести в логику, исчезнет греческий язык, исчезнет история греческой философии.

В. П. А как насчет франкоязычных ученых, особенно молодого поколения? Например, бельгиец Герд ван Риль, только что опубликовавший новый перевод *Комментария к 'Филебу'* Дамаския...

Л. Б. Да, теперь заметны и он, и другие ученики Карлоса Стела, например Ян Опсомер²⁰ и Питер де Леман²¹, а также моя ученица Александра

Мишалеwski (Michalewski), которая сейчас работает в Кёльне. Времена меняются. Очень яркие и способные исследователи появились в Индонезии, в Южной Корее.

В. П. Насколько аутентичным может быть подход к греческой философии у исследователя, воспитанного в японской или корейской культуре? Мне приходилось читать статьи по неоплатонизму, написанные японцами, их уровень был не особенно высок, много общих мест.

Л. Б. Это не всегда так. Например, по Плотину можно читать Сашико Саконжи²². Она весьма компетентна. Еще десяток лет назад дело обстояло не так, но теперь многое меняется. Они усердно работают, они знают древне-греческий. Три года назад я вел там летнюю школу, и оказалось, что это весьма непросто. У японцев все расписано, как в армии: один час отведен для лекции, затем 35-минутный перерыв, после чего еще час для ответов на вопросы. От расписания отступать нельзя. Студенты передавали мне вопросы в письменной форме, и мне пришлось непросто! Вопросы сложнейшие. К чему в этом предложении относится то или иное слово? Что означает это прилагательное? Какова синтаксическая конструкция этого периода?.. Нельзя было расслабиться ни на минуту.

Корейцы тоже весьма сильны. И у меня был замечательный студент из Индонезии, иезуит из Католического института, очень подготовленный, невероятно одаренный. Есть специалисты в Южной Америке... Так что я не пессимист. Существует масса проблем, в Европе дела идут неважно, но рано или поздно придут новые люди...

В. П. А почему вы занялись санскритом?

Л. Б. Меня всегда интересовала религия. Я не верующий, я агностик, но считаю религию очень важной, может быть, потому, что сам происхожу из очень бедных социальных слоев. В моей деревне в Канаде всем руководил священник, так что для меня философия не является автономной, но всегда связана с религией, будь то католицизм, православие, протестантизм или ислам. Она задает различия между философскими системами. Например, я увлекся греческой философией потому, что та исходит из посылок, аксиом или принципов, отличных от таковых у средневековой философии. Средневековая философия вырастает из христианской догмы, напротив, корневая система греческой философии подпитывалась разными религиями.

Как я уже говорил, поскольку по внешним причинам у меня не было возможности изучать философию в университете Париж X — Нантер, я стал посещать Высшую школу практических исследований и изучать социологию и историю религии. В то время большим авторитетом был Жорж Дюмезиль, который полагал, что индоевропейская мифология и общественное устройство отражают и воплощают в себе три идеологемы: юриди-

ческую и религиозную власть, военную силу, материальное преуспеяние. Его идея о трехчастном делении древних индоевропейских обществ хорошо объясняет трехчастное деление общества на правителей, воинов и тружеников в *Государстве* Платона, тем более что в традиционной греческой мифологии почти не осталось следов этой трехчастной структуры. Я хотел обнаружить истоки этой идеологии и занялся изучением санскрита, чтобы читать тексты в оригинале. Начиная с 1970 г. я много раз бывал в Индии — Бомбее, Дели, Бенаресе, Шринагаре, и очень люблю эту страну, в том числе и современную Индию.

В. П. Вы там учились или просто путешествовали?

Л. Б. Я хотел учиться там, но после перенесенной хирургической операции это стало невозможно. В 1984 г. у меня обнаружили невриному — опухоль, которая затронула слуховой нерв в том месте, где тот проникает в мозг и тесно соединяется с другими нервами. Чтобы извлечь новообразование, понадобилась трепанация черепа. Это вызвало серьезные проблемы с вестибулярным аппаратом: понятия переднего, заднего, высокого, низкого перепутались и исчезли. Пришлось снова учиться простейшим действиям: вставать, ходить, удерживать равновесие. Кроме того, с тех пор я глух на левое ухо, у меня лицевой паралич, а левый глаз перестал выделять слезы. Это мешает преподаванию, поскольку я не могу определить, откуда исходит звук, я не могу следить за обсуждением, если участвует несколько собеседников. Поэтому я всегда прошу собеседников садиться справа от меня.

До болезни я восемь лет изучал санскрит и планировал продолжить обучение в Индии. В тот период я в составе группы переводчиков работал над переводом *Рамаяны*. Пришлось бросить все, о чем я очень сожалею. Их перевод был опубликован в *Библиотеке Плеяды*²³.

В. П. Любопытно, приблизительно в то же время я увлекался чтением *Махабхараты*: эпическую часть — в английском драматизированном пересказе Камалы Субраманьям, и философскую — в русских переводах Б. Л. Смирнова.

Л. Б. Нашей переводческой группой руководила Мадлен Бьярдо.

В. П. Я знаю, что она, помимо прочего, занималась изданием и переводом санскритских грамматических текстов²⁴.

Л. Б. И *Махабхаратой* тоже²⁵. Кстати, в группе, переводившей *Рамаяну*, был один русский — Борис Огигенин (Ogigénine). Что касается меня, то хотя я успел проделать большую подготовительную работу, пришлось всё прекратить, поскольку в тот период я был совершенно ни на что не годен.

В. П. И вашего имени нет в списке переводчиков?

Л. Б. Нет, поскольку я не смог завершить свою часть. Зато, сразу после операции, практически еще находясь в постели, я начал переводить *Письма* Платона. Голова кружилась, и меня постоянно тошнило, но я постепенно пришел в себя, и первая часть перевода вышла в 1987 г.

Кстати, есть еще один пункт расхождения между мной и многими из тех, кто занимается философией во Франции или в Соединенных Штатах. Я имею в виду кантианцев или неокантианцев, полагающих, что философия автономна и отправляется исключительно от чувственных форм и понятийных категорий, считающих, что для нее не существует таких понятий, как душа и Бог. Я не принимаю такого подхода.

В. П. Это приводит нас к вопросу о том, какие вопросы и темы античной философии вас особенно интересуют. К примеру, вы изучали орфизм.

Л. Б. Меня интересует миф и история религии, которые, в конечном счете, совпадают. Например, у Платона мир, человек и государство не возникают автоматически сами по себе из четырех стихий или беспредельного. В *Тимее* они являются следствием божественного намерения, действие которого не прекращается после создания мира демиургом, но продолжается на уровне мировой души в форме промысла. Платону удалось достичь очень хрупкого и сложного синтеза, неустойчивого равновесия между мифом и разумом, между традицией, представленной фигурой демиурга, и свободным исследованием, задействующим математику. Кстати, именно Платон наделил слово «миф» тем значением, которое оно имеет сегодня в европейских языках.

Для Платона традиционный миф — это речь, посредством которой в устной форме от одного поколения к другому передается знание о прошлом, которое данное общество сохраняет в памяти; знание, которое оно полагает ценным. О чем рассказывает миф? О событиях, которые разворачивались в не вполне определенных «где-то» и «когда-то», которые ни рассказчик, ни его слушатели не могут верифицировать. Рассказ ведется в устной форме, а значит, само повествование слегка меняется при каждом новом изложении. Письменность убивает миф, поскольку не позволяет сообразовать нарратив с ожиданиями тех, кому эта история предназначается, так что спустя какое-то время читатели начинают замечать в повествовании анахронизмы, неправдоподобные и невозможные вещи.

В системе Платона миф принадлежит уровню души, которая по своей природе не является ни полностью чувственной, ни полностью умопостигаемой. Все, что относится к душе, к её странствиям и предназначению, Платон отдает мифу. Философское рассуждение предназначено для немногих. Сам же Платон претендовал и на политическое влияние. Поэтому миф используется в *Государстве* и *Законах*. Платон не только прибегает к мифу, но и создает его. Как философ, он может говорить о душе лишь по-

средством этого типа рассуждения. Как политический реформатор он должен убедить большинство, но последнее воспринимает лишь миф, а не философские рассуждения, остающиеся уделом меньшинства.

Я полагаю, что традиционная философия всегда уходит корнями в религиозные движения. Например, орфизм очень важен для того, чтобы понять платоновское учение о душе. А санскритская литература и Веды предоставляют материал для понимания истоков трехчастного деления общества у Платона. Для меня философия — это не только предмет, преподаваемый в университете или колледже. Как и религия, это то, что структурирует человеческое бытие. Даже если вы не религиозны, вы должны признавать наличие связи между философией и религией. Эту связь трудно не увидеть.

В. П. Поэтому в истории философии вы предпочитаете Платона, неоплатонизм, а не комментаторов Аристотеля, к примеру, у которых преобладает интерес к логике или физике?

Л. Б. Именно так. Хотя с внешней стороны меня можно классифицировать как «историка философии», занимающегося Платоном и платонизмом, это определение значительно сужает перспективу моего внутреннего видения целей и смысла моей деятельности. Во-первых, я глубоко убежден, что человеческое бытие определяется тем, чем человек занимается (в широком смысле этого термина). Переживание, которое не получает объективации, не сможет обрести существования, способного сделаться предметом осмысления и дискурса. Великая любовь рассеется так же, как зубная боль, если тем или иным способом не будет зафиксирована. Мысль, объективированная в дискурсе, это единственное средство, посредством которого человеческое бытие научилось коммуницировать и передавать свой опыт.

Во-вторых, мои исследования всегда, так или иначе, проистекают из моего личного опыта. Я пытаюсь ответить на вопрос, каким образом случается, что индивид или группа, принадлежащие некоему социуму или традиции, вдруг формируют новую перспективу, позволяющую этому обществу познавать и определять себя; каким образом индивид или группа могут отвергнуть традицию во имя интеллектуальных потребностей, которые, начиная с Платона, именуют «философией». Именно это движение отделения не перестает интересоваться меня со времени моего детства и отрочества в Квебеке, когда пережитый кризис заставил меня пересмотреть отношение к католицизму.

Кстати, если обратить внимание на тех, кто занимается исследованием неоплатонизма, будь то франкоязычные или англоязычные ученые Северной Америки и Англии, то они окажутся преимущественно католиками, а не протестантами. Протестанты предпочитают аристотелизм.

В. П. Отчего так?

Л. Б. Думаю, дело всё в том же кантианском или нео-кантианском подходе. Протестанты, как правило, мыслят более отвлеченными категориями, чем католики или православные, поскольку для последних важен ритуал, обряд, община. А общиной руководит священник. У протестантов не так. Духовенство не стоит между членами общины и Богом. Верующие общаются с Ним напрямую. В этом различие католиков и протестантов. Последние сами работают над собой, они автономны. Всё нематериальное и иррациональное отвергается. Как следствие, наиболее значительные исследователи неоплатонизма — католики. Например, Артур Армстронг (который некоторое время работал и в Канаде), Эрик Доддс, Денис О'Брайен, Джон Диллон, Джон Рист²⁶. Или же они иудеи, как Гёрсон.

В. П. Можно упомянуть и Карлоса Стела, возглавляющего Институт философии Католического университета Лёвена.

Л. Б. В этом году он выходит на пенсию и его заменит Ян Опсомер. Стел выдающийся ученый, человек большого ума. Мы знакомы более сорока лет. Он руководит важным научным центром...

В. П. Центр Де Вульфа–Мансьона как раз и был создан, чтобы сосредоточить в одном месте исследования античной и средневековой философии²⁷. Мне довелось дважды поработать там в 1990-х.

Каких неоплатоников вы считаете наиболее важными? Например, высказывалось мнение, что Прокл не привнес ничего нового и был всего лишь систематизатором сделанного прежде него.

Л. Б. Для меня существуют два наиболее важных неоплатоника. Во-первых, Плотин. Он изменил всё. Ему удалось создать своего рода синтез стоицизма и платонизма. На мой взгляд, ему удалось решить проблему причастности. В Плотине мне чрезвычайно интересно то, что он находился в реальной полемике с христианами. Он пытался ответить им и не только интеллектуально, посредством создания философской системы. У него было учение о том, что мировая Душа создает материю и всех людей с их злом, создает наш мир. Думаю, это весьма оригинальное и продуманное учение. На мой взгляд, после него ни один из неоплатоников не был столь оригинален. Никто не превзошел его. Мне очень нравится Порфирий, но Порфирий тяготеет к пропаганде...

В. П. Был популяризатором...

Л. Б. Да, но очень, очень хорошим. Мне весьма нравится его *Жизнь Плотина*, очень хорош трактат *О воздержании*, хотя он ужасно написан. Но он совершенно особенный. Я также хотел бы прочитать его *Против христиан*, поскольку полагаю, что дошедшие до нас фрагменты не дают представления о его подлинном содержании. Порфирий также важен как

ученик, издатель и популяризатор Плотина. Ну а другая величина — Прокл. Конечно, Прокл сосредоточился на достижении своего рода синтеза...

В. П. На систематизации.

Л. Б. Да, но его сочинения — это самое важное, что произвела поздняя античность. Мне очень нравится в Прокле — хотя он здесь не единственный — то, что он пытался достичь синтеза между вершиной философии, каковым для него был Платон, и лучшим в религии, то есть орфизмом и *Халдейскими оракулами*. А то, что и «орфизм», и *Оракулы* не подлинны и сконструированы, не важно. Видя, как христиане занимают места в экономике, политике, армии, Прокл пытался бороться за то, чтобы сохранить эллинскую культуру. Мне это чрезвычайно импонирует. Это близко к моему мироощущению, поскольку лично я считаю, что классическая греческая культура гораздо интереснее христианской. Трудность состояла в том, что основная масса людей не могла выбрать философию, это удел немногих. Христианином быть легче, поскольку миф гораздо могущественнее. Христианское богословие отвечает на реальные проблемы каждого человека, даже если, по моему мнению, это ложные проблемы. Мне кажется, что корень религии (не всех религий, но христианства и ислама) в том, что люди не хотят умирать. Когда я учился в семинарии, мне это было совершенно ясно. Нас учили объяснять людям, что они не умрут. А для меня это было ложью. У меня язык не поворачивался, когда нужно было говорить это. Я понятия выражаюсь?

В. П. Мне кажется, что переживание собственного ухода принципиально отличается от переживания ухода близких людей. Своя кончина всегда предвосхищается, всегда остается в грядущем, а смерть близкого — это данность, а потому особенно безнадежна. В этом смысле правы те, кто говорит, что смерть — это то, что случается с другими.

Л. Б. Конечно. Для меня смерть не является проблемой, но я понимаю других людей. В ночь после операции у меня открылось такое сильное кровотечение, что я едва не умер. Это был странный опыт. Смерть казалась мне такой же естественной, как всё прочее. Это не драма, и даже не борьба, как на то указывает слово «агония». Умирать легче, чем обычно считают. С тех пор я перенес еще пять операций (и возможно по этой причине у меня все больше склонности быстро печатать то, о чем в данный момент я размышляю...).

Говорят, что если все равно умрешь, тогда «все дозволено»... Тебя не накажут... А я полагаю, что, если нет вечной жизни, важно жить достойно сейчас, хорошо относиться к окружающим, поскольку у людей остается о тебе память... Для меня отсутствие бессмертия не ведет к деструктивному отношению, как для Ницше, не означает вседозволенности или выхода за пределы добра и зла. Если человек не верит в то, что будет жить вечно, ему приходится быть более ответственным за свои поступки. Он не может рас-

считывать на то, что, исповедавшись перед смертью, он получит отпущение грехов и дальше с ним всё будет в порядке. Моя мысль понятна?

В. П. Вполне. В России для значительной части общества маятник опять качнулся в сторону религии, и нередко можно услышать, что «если нет религии, то исчезает основание для морали».

Л. Б. Существуют другие основания. Но мне понятно, что для большинства людей именно религия лежит в основе этики. Поэтому меня так интересует религия, миф, санскрит и прочее в том же духе. Тем не менее, мне кажется, что можно возвыситься над этим и увидеть, как обстоят дела в реальности.

В. П. Реальность — это вопрос восприятия.

Л. Б. От природы я своего рода наблюдатель и всегда несколько дистанцирован. При этом я не отношусь к верующим пренебрежительно. Для большинства религия действительно является основанием этики, хотя, мне кажется, что если жить по-другому, катастрофы не произойдет.

Вот что любопытно. Не помню, рассказывал ли я, но когда мы были в Сергиевом Посаде, мне объяснили, что богослужение там было возобновлено сразу после войны, поскольку погибло немыслимое количество людей. Мне было важно это услышать, и мне ясно, почему это было сделано. Если Сталин понимал подобные вещи, он был очень проницателен.

В. П. Иосиф Джугашвили учился в Тифлисской семинарии, правда он был круглым троечником...

Л. Б. Да, я знаю...

В. П. Человек всегда ощущает потребность быть причастным чему-то большему, чем повседневная данность.

Л. Б. Вот почему я не против религии как таковой, хотя сам не мог заставить себя говорить людям — а в Канаде я не раз видел погибших при несчастных случаях (народ был бедный, а труд тяжелый): «он не умер, настанет время, и вы снова увидите». Я не мог утешать их таким образом, сколь бы сильно им не сочувствовал... Да еще получать за это деньги.

В наших краях все были католиками... Семьи были многодетными, люди бедными, поэтому многие отправлялись служить в британскую или американскую армию, поскольку потом можно было получить американский паспорт и работу... Если вы оставались живы, конечно.

В. П. Понятно.

Л. Б. Многие отправились воевать в Корею в 1950–1953 гг., а потом во Вьетнам. Во Вторую мировую войну много канадцев воевало в Европе, в Нормандии, поскольку они знали французский, а также на севере Италии, откуда осуществлялось вторжение во Францию. В Нормандии и в северной

Италии было ужасно, пехоте пришлось взламывать немецкие оборонительные рубежи. Авиационной поддержки не было, и им приходилось полагаться только на себя. Поэтому я понимаю верующих, хотя не могу заставить себя говорить: «Он не умер»... Он умер.

В. П. Что касается связи философии и религии, то, на мой взгляд, весьма своеобразный синтез неоплатонизма и христианства достигнут в Ареопажитском корпусе. Настолько, что фоном для описания таинства евхаристии в *Церковной иерархии* служит *Федр* Платона — вторая речь Сократа.

Л. Б. Да, конечно, такого рода попытки предпринимались всегда. Не знаю, как в России, но во Франции два или три десятка лет назад шли дебаты о том, как можно определить существо христианской философии... На мой взгляд, подлинная философия в христианском контексте невозможна. Для этого нужна философия греков. Я подробно писал об этом в статье применительно к истории этики²⁸. Пытался объяснить (хотя со мной не все согласятся), что исходно христианская вера вовсе не была связана с философией или этикой, а представляла собой критику иудейской книжности и традиций. И не имела отношения к философии. В евангелиях преобладают эмоции, наставления относительно поведения... и ничего больше. Для того чтобы создать из этого систему... теоретическую и философскую... пришлось прибегать к заимствованиям: вначале у стоиков, поскольку стоицизм был очень важен для первых христиан, позднее обратились к Платону и Аристотелю.

В. П. В Александрии платоническое влияние фиксируется очень рано. Даже Филоновская экзегеза, как показал Дэвид Руния, во многом выросла из традиции комментариев на *Тимей* Платона. А Филон повлиял на Климента Александрийского и Оригена.

Л. Б. Да, это очевидно. Прокл тоже, как я уже говорил, пытался достичь синтеза между греческой культурой и христианством. Поэтому он так важен.

В. П. А Ямвлих? Каково его место в этом процессе, а также в более широкой перспективе?

Л. Б. Ямвлих, безусловно, выдающаяся фигура, но меня — поскольку я много занимаюсь греческим и латинским — ужасает его язык. Родным для него был арамейский, наречие, на котором говорил Христос, а его греческий отвратителен, просто кошмар. Помимо прочего, Ямвлих важен, поскольку повлиял на Прокла. Он очень идеологизирован: поскольку ему пришлось бороться с христианами, он, как позже Прокл, пытался соединить платонизм с религией. Он говорил, что Платон, побывавший в Сицилии и Южной Италии, заимствовал учение Пифагора, а пифагореизм в свою очередь восходит к учению Орфея, ибо Пифагор был посвящен в орфический культ. Ямвлих пытался обосновать наличие единой религиозно-

философской традиции, идущей от самого Зевса, правящего на Олимпе, поскольку матерью Орфея была нимфа Мнемозина. Пифагор и Платон были для него частью этой традиции. Учение Платона, таким образом, несет в себе божественное откровение. Перед нами все та же идея, что философия укоренена в теологии. Очень важно, что Ямвлих создал такого рода мифологическую традицию. Платоники пятого и шестого веков сделали это мнение нормативным, передав его Византии и далее — эпохе Ренессанса (например, его воспроизводит Марсилио Фичино).

Но изложено все это ужасным языком. Ямвлих использовал как подлинные, так и поддельные источники. Он решил сражаться с христианами их же оружием: его Пифагор творит чудеса и тому подобное, а учение Платона предоставляет возможность спасения души.

В. П. Вы упомянули о поездке в Сергиев Посад. Насколько я знаю, вы давно хотели побывать там.

Л. Б. Я впервые приехал в Советский Союз в 1969 году, в пятый год правления Брежнева. Как я уже говорил, в наших краях многие служили в армии. Я родился в 1946 г., так что первая война, о которой я слышал от вернувшихся домой солдат, была война в Корее. Она была кровавой: партизанские действия в горах зимой. Им приходилось, подобно русским, сражаться при 40 градусах ниже нуля. Опосредованно они противостояли Китаю, а также Советскому Союзу, поскольку Китай, который мог оккупировать Корею, получал поддержку из СССР. Неподалеку от нашей деревни находился военный аэродром. Когда я был ребенком — мне было лет десять-двенадцать — то каждый день оттуда взлетало множество истребителей. В то время это были реактивные истребители «Сейбр» и стратегические бомбардировщики Б-50. Их база была в 40 км от нас. Каждый день они ревели в небе: летели на север, навстречу советским дальним бомбардировщикам, которые постоянно прощупывали нашу оборону на северных рубежах. В то время (до 1963 г.) у нас были еще не канадские, а Королевские (британские) воздушные силы. Мы боялись СССР и следили за тем, что у вас происходит. Когда в 1968 г. я приехал во Францию, там тоже интересовались Советским Союзом, хотя отношение было диаметрально противоположным: в Париже все были левыми, а если ты не был марксистом, то тебя считали ультраправым.

Мне хотелось увидеть СССР своими глазами, поэтому на следующий год я отправился в Советский Союз. Я приехал в составе группы студентов, половина которых была марксистами. Когда я, наконец, воочию увидел наших предполагаемых противников, то был весьма удивлен: люди в Москве и Ленинграде были похожи на нас (и так же много пили). Я вдруг осознал, что классическая музыка, которую в Квебеке транслировали по радио, тоже часто была русской.

В то же время я заметил, что все построено на лжи. Люди лгали по любому поводу, и при этом не особенно пытались скрыть, что понимают, что их ложь очевидна. Например, человек в гостинице, у которого я покупал газету, утром говорил мне, что валюту можно поменять только в государственном банке, а вечером сам предлагал мне купить рубли. Меня все время спрашивали, нет ли у меня джина или чего-то еще в этом роде. В магазинах товары были выставлены на витринах, но зайдя внутрь, вы обнаруживали пустые прилавки. Люди стояли в очередях, но если вы спрашивали, за чем именно они стоят, они отвечали, что не знают, но если есть очередь, значит, что-нибудь привезут. Если мы хотели что-то купить, например шапку (была зима), нужно было идти в магазины «Берёзка» и расплачиваться долларами.

Мы жили в общежитии Университета им. Патриса Лумумбы, поскольку и сами были студентами. Но однажды мы раскошелились и вечером отправились в «Метрополь»: в то время считалось престижным отужинать в «Метрополе». Мы были и в Большом театре, конечно, где иностранцу приходилось втрое или вчетверо переплачивать. И опять же платить в долларах. Кстати, я это понимаю и не считаю, что это плохо. Например, во Франции опера — дорогое удовольствие, и студентам не по средствам посещать её.

К сожалению, нам было запрещено выезжать за пределы Москвы, и тогда я не смог побывать в Загорске, куда очень хотел попасть.

Советский Союз был очень интересным образованием, совсем не похожим на другую супердержаву — США. СССР стремился быть сильнейшим, опираясь на армию, промышленность. Его не победили, он растворился сам, как кусок сахара в чашке чая. Но почему? У него не было внутренних врагов...

В. П. Коммунистический проект никак не сообразовывался с реальностью и всегда требовал насильственного насаждения. В ходе этого социального эксперимента были уничтожены десятки миллионов людей. На мой взгляд, это лишь одна из стадий цивилизационного коллапса России, стартовавшего в начале XX века.

Л. Б. Мне кажется более важным то, что у вас не было того, что структурирует жизнь. Такую структуру предлагают философия и религия, они должны идти вместе. Не было настоящей, народной идеологии, а не марксистских измышлений. Даже если у вас сильная армия, мощная промышленность, крепкие общественные устои, вам также нужна идеология — религия, философия и тому подобное. Это очень важно. Кажется, что, развивая их, вы тратите силы и средства непонятно на что, но вам это необходимо, поскольку вы имеете дело с людьми, которые в этом нуждаются.

В этой связи я хотел спросить, чем теперь занимаются в Институте философии?

В. П. Теперь весьма многим. У нас более двух сотен сотрудников. Есть отделы истории философии, философии науки и техники, философской антропологии, социальной философии, эпистемологии и логики. До недавнего времени не было специальной группы, занимающейся философией античности. Наш *Центр античной и средневековой философии и науки*, который вы дважды посещали, был образован, чтобы отчасти заполнить эту брешь²⁹. С 2004 г. в Центре работает ежемесячный семинар по философии и богословию античности и средних веков. Мы издаем сборники исследований, включая переводы с латинского и греческого. Поскольку вы дважды были у нас в Институте, я хотел бы спросить: каково ваше впечатление?

Л. Б. Я был приятно удивлен, встретив в Институте сразу несколько историков философии, которые знают древне-греческий настолько хорошо, что способны в оригинале обсуждать *Сентенции* Порфирия. В наше время таких специалистов непросто отыскать где бы то ни было. У нас были очень содержательные дискуссии.

Я хотел бы также отметить живой интерес к античной философии, который демонстрируют участники летней школы Новосибирска, где я дважды читал лекции. Я с удовольствием летал туда, поскольку там собираются слушатели из различных регионов России и даже из стран бывшего Советского Союза. Как лектор, я получал прямой контакт с представителями очень разных научных учреждений, что ответственно и одновременно привлекательно. Чувствуешь себя как Платон на Сицилии.

Так что, повторюсь, у меня очень хорошие впечатления. Как я сказал, в Париже за пределами нашей группы в НЦНИ я не смог бы найти пятерых человек для перевода *Сентенций* Порфирия.

Правда ли, что Институт философии может потерять свое здание на Волхонке?

В. П. Наш сосед, Музей Изобразительных искусств им. А.С. Пушкина, уже много лет пытается нас вытеснить. Когда в их Попечительский совет вошел бизнес со связями во властных структурах, давление на нас резко усилилось.

Л. Б. Здание предполагается снести?

В. П. Этого никто не знает.

Л. Б. Для России важна философия античности и, особенно, Византии, поскольку здесь исток русской культуры и православного богословия. В Сергиевом Посаде на меня произвела впечатление оснащенность современной техникой издательского центра Духовной Академии³⁰. И они весь-

ма компетентны в том, как пользоваться всем этим оборудованием. У вас есть контакты с теологическими институтами?

В. П. Мы сотрудничаем с учеными из православных университетов и учреждений, участвуем в их конференциях, в которых, как правило, имеются секции по патристике, публикуем статьи в соответствующих журналах и изданиях. Они тоже интересуются тем, что мы делаем.

Л. Б. К сожалению, и для нас, и для вас ситуация становится непростой. Как я уже говорил, планируется трансформировать НЦНИ в структуру, которая предоставляет специалистов под определенные проекты, при том что срок контракта не должен превышать четырех лет. Так что, наша ситуация напоминает вашу. Становится невозможным проводить долгосрочные исследования, например переводить *Платоновскую теологию* Прокла или, к примеру, *Дамаския: о Комбе* потратить 12 лет на перевод его трактата *О первых началах*. За четыре года этого не сделать. Первый год нужно искать деньги, затем два года можно работать, и еще год уйдет на публикацию результатов. Не имеет смысла публиковать только одну часть. Перевод *Дамаския у Жозефа Комбе (1920–2002)* занимает семь томов³¹.

Сейчас во Франции трудно найти молодых ученых, которые продолжили бы эти исследования в области классической философии. У меня были яркие студенты, но теперь они работают на телевидении, в правительственных издательствах. К примеру, Жан-Франсуа Прадо, с которым я перевел несколько трактатов Плотина, теперь работает на премьер-министра³².

В. П. Видимо, это глобальный процесс. Джеймс МакИвой³³ рассказывал мне, что во времена его молодости Ирландия была бедной страной. Поэтому одаренные молодые люди поступали в католические университеты, закончив которые становились медиевистами или историками философии. Ныне та же молодежь ищет работу в ирландском филиале корпорации Dell и пр. В Западной Европе многие специалисты по средневековой и античной философии были священниками или монахами — А.-Ж. Фестьюьер, Дж. О'Мара, П. Адо, Э. Жоно. Те, кто пришел им на смену, уже не достигают их высот. В современной России, при внешних различиях, ситуация похожа. Число одаренных людей, которые стремятся в науку, минимально, поскольку для тех, кто хочет проявить себя, открылась масса других возможностей. Наукой стало сложно заниматься и по материальным причинам. Прежде проблема не стояла так остро, поскольку определенный уровень благосостояния ученым был гарантирован. Ведь, как говорил Платон, для занятий философией нужны достаток, досуг и здоровье.

Л. Б. У нас происходит же самое. Поэтому люди уходят на телевидение и в издательский бизнес. И потому так важно бороться за НЦНИ, за Институт философии. Дело не в том, чтобы держаться за свое место. Это вопрос сохранения философии как свободного исследования...

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ DÉCARIE, Vianney, *L'object de la métaphysique selon Aristotele* (Montréal: Institut d'études médiévales; Paris: J. Vrin, 1961).

² Университет Париж X — Нантер был центром Майских событий 1968 г., в результате которых даже именовался «Красным Нантером».

³ ALTHUSSER, Louis Pierre, *Pour Marx* (P.: Maspero, 1965), *Lire le Capital* (P.: Maspero, 1965), *Lénine et la philosophie* (P.: Maspero, 1969).

⁴ LACAN, Jacques-Marie-Émile, *Écrits* (P.: Editions du Seuil, 1966).

⁵ Журнал *Tel Quel* (1960–1982), издание французских структуралистов.

⁶ BARTHES, Roland, *L'Empire des signes* (P.: Skira, 1970).

⁷ LYOTARD, Jean-François, *Discours, figure* (P.: Klincksieck, 1971).

⁸ DELEUZE, Gilles, *Différence et répétition* (P.: Presses Universitaires de France, 1968); *Logique du sens* (P.: Editions de Minuit, 1969).

⁹ DERRIDA, Jacques, *De la grammatologie* (P.: Editions de Minuit, 1967), *L'Écriture et la différence* (P.: Seuil 1967), *La voix et le phénomène* (Presses universitaires de France 1967).

¹⁰ FOUCAULT, Michel. *Histoire de la folie à l'âge classique* (P.: Librairie Plon, 1961); *Les Mots et les Choses* (P.: Éditions Gallimard, 1964); *L'Archéologie du savoir* (P.: Éditions Gallimard, 1969).

¹¹ Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS).

¹² SCHUHL Pierre Maxime (1902–1984), историк философии, проф. Сорбонны; с 1962 г. — президент Философского факультета; с 1952 г. — главный редактор *Revue philosophique*. Автор более 400 статей.

¹³ Pierre Aubenque (р. 1929), историк философии, комментатор Аристотеля, полемизировал с Хайдеггером и Кассирером. См. его: *Le problème de l'être chez Aristotele* (P.: Presses Universitaires de France, 1962); *Concepts et catégories dans la pensée antique* (P., 1980).

¹⁴ Jean Péripin (1924–2005), историк философии, исследовал связи христианской и античной философских традиций. В 1969 г. основал группу «История учений конца Античности и высокого Средневековья», которой руководил до 1986 г.

¹⁵ Alain Philippe Segonds (1942–2011), филолог, историк философии и науки, генеральный директор издательства Les Belles Lettres. Переводил сочинения Дамаския, Ямвлиха, Марина, Порфирия, Прокла. Исследовал религиозную мысль языческой античности в её связи с ранним христианством.

¹⁶ André-Jean Festugière (1898–1982), доминиканец, филолог, крупнейший специалист по неоплатонизму, медиевист. Переводил Гипократа, Платона, Прокла, *Герметический корпус*.

¹⁷ O'Brien Denis (1936–). Автобиографию и библиографию см. в: *Agonistes. Studies in Honour of Denis O'Brien*, eds. John DILLON, Monique DIXSAUT (Aldershot : Ashgate, 2005).

¹⁸ Anthony Charles Lloyd (1916–1994), профессор философии Ливерпульского университета (1957–1983), затем Emeritus Professor там же. См. его: *The Anatomy of Neoplatonism* (Oxford: Clarendon Press, 1990); “Aristotle’s Principle of Individuation”, *Mind* 79 (316), p. 519-529; “Plotinus on the Genesis of Thought and Existence”, *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 5 (1987), p. 155-186.

¹⁹ Lloyd P. Gerson, *Aristotle and Other Platonists* (Ithaca: Cornell University Press, 2005); *Plotinus* (L.: Routledge, 1994); *Cambridge Companion to Plotinus*, ed. by L. P. GERSON (Cambridge University Press, 1996); *Aristotle: Critical Assessments*, 4 vol., ed. by L. P. GERSON (L.: Routledge, 1999); *Hellenistic Philosophy. Introductory Readings*, transl. and ed. by B. INWOOD, L. P. GERSON (Indianapolis: Hackett, 1988).

²⁰ См. OPSOMER, Jan, *In search of the truth: Academic Tendencies in Middle Platonism* (Brussel, 1998); *Proclus. On the Existence of Evils*, trans. by J. OPSOMER, C. STEEL (L.: Duckworth, 2003); *Proclus. Ten Questions on Providence*, trans. by J. OPSOMER, C. STEEL (L.: Duckworth, 2010); *The origins of the Platonic system. Platonisms of the Early Empire and their Philosophical Contexts*, eds. M. BONAZZI, J. OPSOMER (Louvain: Peeters, 2009); “Proclus vs Plotinus on Matter (*De Mal. Subs.* 30-7)”, *Phronesis* 46 (2), p. 154-188.

²¹ См. DE LEEMANS, Pieter, *The Reception of Aristotle’s Physical Works in the Middle Ages*, ed. P. De LEEMANS (Leiden: Brill, 2003); *Aristotle’s Problemata in Different Times and Tongues*, eds. P. DE LEEMANS, M. GOYENS (Leuven University Press, 2006); *The Aristoteles Latinus: Past, Present, Future*, eds. P. De LEEMANS, C. STEEL (Brussel: Koninklijke Vlaamse Academie van België voor Wetenschappen en Kunsten, 2009).

²² См. SAKONJI, Sachiko, “Plotinus on Harmonia. Musical Metaphors and Their Uses in the Enneads”, *Agonistes. Essays in Honour of Denis O'Brien*, eds. J. DILLON, M. DIXSAUT (Ashgate, 2005), p. 195-208.

²³ *Le Ramayana de Valmiki*, trad. du sanskrit. Éd. M. BIARDEAU, M.-Cl. PORCHER (P.: Gallimard, 1991) [*Bibliothèque de la Pléiade* 458].

²⁴ BIARDEAU, Madeleine, *Theorie de la connaissance et philosophie de la parole dans le brahmanisme classique* (P., 1964); VĀKYAPADĪYA, *Brahmaṇḍa*, avec la *Vṛtti de Harivṛṣabha*, trad., introd. et notes de M. BIARDEAU (P., 1964).

²⁵ *Le Mahābhārata*, vol. 1: Un récit fondateur du brahmanisme et son interprétation, ed. M. BIARDEAU (P.: Seuil, 2002).

²⁶ John M. Rist, специалист по истории античной и христианской философии. См. его: *Man, Soul and Body: Essays in Ancient Thought from Plato to Dionysius* (1996); *Augustine: Ancient Thought Baptized* (1994); *The Mind of Aristotle* (1989); *Platonism and Its Christian Heritage* (1985); *Human Value: A Study of Ancient Philosophical Ethics* (1982); *The Stoics* (1978); *Epicurus: An Introduction* (1972); *Plotinus: The Road to Reality* (1967); *Eros and Psyche: Studies in Plato, Plotinus and Origen* (1964).

²⁷ Речь идет о *De Wulf-Mansioncentrum* Католического университета Лёвена. Центр основан в 1956 г. при Институте философии Лёвенского университета и назван в честь двух ученых — Мориса Де Вулфа (Maurice De Wulf, 1867–1947), основоположника историографии средневековой философии, и Огастена Мансьона (Augustin Mansion, 1882–1966), исследователя аристотелизма. При создании центра ставилась цель собрать в одном месте книги, инструментарий и специалистов, исследующих античную и средневековую философию в их связи. Когда в 1969 г. Лёвенский университет разделился на фламандский (оставшийся в Лёвене) и валлонский (перенесенный в Лувен-ля-Нёв), в каждом университете появился свой Центр Де Вульфа-Мансьона.

²⁸ BRISSON, Luc, “Éthique des Pères de l’Église”, *Dictionnaire de la Morale*, ed. Monique CANTO-SPERBER (P.: PUF, 1996).

²⁹ В апреле 2011 г. в Институте философии образован сектор античной и средневековой философии и науки.

³⁰ Имеется в виду редакция интернет-портала Богослов.RU (<http://www.bogoslov.ru> [декабрь, 2012]).

³¹ DAMASCIUS, *Traité des premiers principes*, 3 vols., texte établi par L. G. WESTERINK et traduit par J. COMBÈS (P.: Les Belles Lettres, 1986, 1989, 1991); DAMASCIUS, *Commentaire du Parménide de Platon*, 4 vol., texte établi par L. G. WESTERINK, introd., trad. et notes par Joseph COMBÈS avec la collab. de A.-Ph. SEGONDS (P.: Les Belles lettres, 1997, 2002, 2003).

³² Jean-François Pradeau (p. 1969), conseiller au cabinet de la secrétaire d’État chargée de la prospective et du développement de l’économie numérique (2009–2010). См. его: *Platon et la cité* (PUF, 1997); *Le monde de la politique. Sur le récit atlante de Platon. Timée (17a – 27b) et Critias* (Sankt Augustin, Academia Verlag, 1997); *Platon* (Ellipses, 1999); *L’imitation du principe. Plotin et la participation* (Vrin, 2003); *Platon, les démocrates et la démocratie. Essai sur la réception contemporaine de la pensée platonicienne* (Bibliopolis, 2005); *La communauté des affections. Études sur la pensée éthique et politique de Platon* (Vrin, 2008); *Platon et l’imitation* (Aubier, 2009); *Philosophie antique* (PUF, 2010).

³³ James McEvoy (1943–2010), медиевист, историк философии, специалист по Роберту Гроссетесту. Преподавал в Католическом университете Лёвена, Национальном университете Ирландии (Мейнут), Университете Королевы (Белфаст). См. его: *Robert Grosseteste, Exegete and Philosopher* (Aldershot: Variorum, 1994); *Opera Roberti Grosseteste Lincolnensis*, ed. J. MCEVOY (Turnhout: Brepols, 1995); *Robert Grosseteste* (Oxford University Press, 2000); *History and Eschatology in John Scottus Eriugena and His Time*, ed. J. MCEVOY, M. DUNNE (Leuven University Press, 2002); *Amor Amicitiae: On the Love that is Friendship. Essays in Medieval Thought and Beyond in Honor of the Rev. Professor James McEvoy*, ed. Th. A. F. KELLY, Ph. W. ROSEMANN (Leuven: Peeters, 2004).

Запись беседы, перевод, подготовка к публикации
и примечания — В. В. ПЕТРОВ

Ален СЕГОН

«КНИГИ КОЙРЕ СТАЛИ ДЛЯ МЕНЯ НАСТОЯЩИМ ПОТРЯСЕНИЕМ...»

БЕСЕДА С В. П. ВИЗГИНЫМ*

Ален Филипп Сегон (1942–2011) — французский учёный, классический филолог и историк науки, специалист в области истории астрономии и античного платонизма, переводчик, комментатор и издатель античных авторов, долгое время генеральный директор парижского издательства “Les Belles Lettres”, руководителем научных исследований (le directeur de recherches) при Национальном центре научных исследований (CNRS). Вместе с Ж.-П. Верде и М. Лернером в группе по изучению древней астрономии при Парижской обсерватории он занимался подготовкой к новому критическому изданию труда Николая Коперника *О вращениях небесных сфер* в 4-х томах. Им осуществлен перевод комментариев и написана вступительная статья к монументальному труду Иоганна Кеплера *Космографическая тайна*¹, подготовлены и изданы труды Тихо Браге (*Трактат об инструментах*), Урсуса и сочинение Кеплера *Против Урсуса*, издан том документов процесса против Дж. Бруно (перевод и примечания).

Основные работы Алена Сегона по переводу и изданию античных авторов: Дамаский. *Комментарий к ‘Пармениду’ Платона* в 4-х т. (1997–2003, вместе с Ж. Комбе); Порфирий. *О воздержании. Кн. IV* (1995, вместе с Л. Бриссоном); Ямвлих. *Жизнь Пифагора* (1996, вместе с Л. Бриссоном); Прокл. *Комментарий к ‘Алквиаду Г.*, в 2-х т. (1985–1986); Диоген Лаэртий. *Жизнь Платона* (1999); Прокл. *Комментарий к ‘Пармениду’* (т. 1, 2007, вместе с К. Силом и К. Луной). Как издатель, А. Сегон внимательно читал практически все книги по истории науки и античной философии, выходящие в “Les Belles Lettres”. Он руководил рядом книжных серий, таких, как «Гуманизм и наука», «Золотой осел» (эта серия включает разнообразные работы современных историков и философов). Издательская деятельность Алена Сегона поразительна и по своему объему, и по тщательности работы.

* * *

* Беседа состоялась в Москве 14 января 2003 г.

19 апреля 1988 г., оказавшись впервые в Париже, я был приглашен *Центром Александра Койре* на семинар профессора Рандля. И вот я в небольшом зале 801 на восьмом этаже бетонного билдинга *Дома наук о человеке*. Большие окна, как у нас в Гуманитарном корпусе МГУ. Внизу — бульвар Распай, перпендикуляром протянувшийся к Монпарнасу. Профессор истории и философии науки Кембриджского университета Ник Джардин выступает с докладом «Как надо писать историю науки? Дебаты и споры в англосаксонском мире». Тема эта в те годы активно и даже с энтузиазмом обсуждалась в нашем сообществе историков и философов науки, и мне было что сказать в связи с прослушанным докладом. И вот после его обсуждения ко мне подходит симпатичный улыбающийся француз и, сказав, что ему интересно узнать, что делается у нас в истории науки, приглашает меня к себе в гости. Это и был Ален Сегон, пришедший на доклад своего английского друга. Так началось наше знакомство, вскоре перешедшее в тесные дружеские отношения.

В один из приездов Алена Сегона в Москву мы с ним встретились и побеседовали. Основными темами, лучше сказать — ведущими героями нашей беседы, стали замечательные фигуры в истории науки и философии XX в. — Александр Койре (1892–1964) и о. Андре-Жан Фестножьер (1898–1982).

* * *

Визгин: В России сейчас происходит своего рода ренессанс Койре. Я имею в виду издание для массового читателя переводов его книг². Разумеется, все эти издания охватывают лишь небольшую часть огромного творческого наследия Койре. Но для широкого читателя именно они, пожалуй, наиболее интересны, чем и обусловлен их выбор. *Галилеевские этюды* или *Астрономическая революция: Коперник, Кеплер, Борелли* у нас известны, и хорошо известны, специалистам — историкам и философам науки. Существует интерес массового читателя и к трудам Койре как историка русской мысли. Совсем недавно был издан перевод его книги *La philosophie et le mouvement national en Russie au début du XIX siècle* (Р., 1929)³. Однако сама эта область у нас широко представлена другими именами, возможно, даже и более интересными, чем Койре, нашедший себя все же в другом амплуа — как историк научных идей в их взаимодействии с идеями философскими. Мое личное мнение таково: из работ Койре первого периода его творческой деятельности (до 30-х годов, когда он целиком погрузился в историю науки и особенно в проблемы научной революции XVII века) следует прежде всего перевести его книгу о Якове Бёме, интерес к которому у нас очевиден, но при этом отсутствуют научные исследования его, скажем так, «экстравагантного» мировидения: книга Герхарда Вера *Яков Бёме, сам свидетельствующий о себе и о своей жизни* (1998) в известной биографической серии, издаваемой издательством «Урал LTD», чересчур и кратка и популярна.

Ален, Койре для нас не только выдающийся французский историк научных и философских идей, но и в некотором смысле представитель русской культурной традиции. Людей, которые его знали, уже нет с нами. Я имею в виду прежде всего А. П. Юшкевича, И. Б. Погребысского, В. П. Зубова... Классиков советской истории науки, можно сказать. Поэтому я прошу тебя рассказать о своих личных встречах с Койре, если они, конечно, были.

Сегон: Я видел его всего один раз.

В. Только один?

С. Да. Он был тогда уже болен лейкемией, которая в конце концов и унесла его в могилу. Я видел его зимой перед его смертью. Мне тогда шел 22-й год.

В. Он умер в 1964 году.

С. Да. А я видел его зимой 63-го, когда он в последний раз читал в Париже лекции. Один из моих друзей сказал мне, что надо пойти его послушать. Доводов я не понял, речь должна была идти о естественной теологии английских ньютонианцев XVII века, — эта тема для меня была абсолютно лишена какого-либо интереса. В то время, будучи филологом-классиком, не больше и не меньше, я занимался совсем другими вещами. Я слушал лекции Фестюжьера, мы с ним тогда уже работали над Проклом, и у меня начал развиваться вкус к неоплатонизму. Я не мог тогда себе представить, что со временем у меня появится интерес и к чему-то другому. Иначе говоря, в душе я уже был неоплатоником. Конечно, если бы мне кто-нибудь тогда объяснил, что английские философы, о которых должен был говорить Койре, были кембриджскими платониками, то это меня бы заинтересовало. Но мне никто об этом не сказал. И мой друг, посещавший лекции Койре, меня в буквальном смысле силком затащил туда. И вот мы пришли. Был уже вечер. Лекция продолжалась с четырех до шести в 5-й секции Высшей практической школы (Койре тогда возглавлял эту секцию), но я пришел только к пяти. В маленькой комнатке сидело шесть-семь человек, не больше. В первом ряду — о. Костабель и еще один монах-доминиканец, его имя я уже не могу припомнить.

В. Может быть, Франсуа Рюссо?

С. Нет, хотя Рюссо там был тоже. Но тогда мы с ним еще не были знакомы. Рюссо — это настоящий гений. Он был учеником Койре на протяжении многих лет.

В. Я с ним встречался и беседовал в тот же самый приезд в Париж, когда я познакомился с тобой. В его офисе на рю Месье (то есть на улице «Брата короля»). Он произвел на меня впечатление поразительного эрудита, совершенно исключительного, в высшей степени продуктивного, организованного и целеустремленного служителя Науки и ее Истории. Он мне пере-

дал часть библиографии своих работ — и каким же необъятным был этот список! Правда, в основном, помнится, это были рецензии.

С. Интересно, что аудитория Койре процентов на шестьдесят состояла из католических священников. И это по-настоящему удивительно. При том, что Койре, я уверен, был агностиком. Я не думаю, что он был религиозен и что вопросы религии сильно его интересовали. У меня нет тому никаких доказательств, но у меня всегда было такое впечатление. Однако его приходили слушать именно католические священники, которые искали — в той мере, в какой это возможно — нового альянса между наукой и верой... Среди них был о. Костабель, иезуит, о. Рюссо, доминиканец, и много других, имен которых я уже не помню. Именно они составляли основу аудитории Койре. И уже на этом фоне появлялась парочка «нормальных» французов, мирских. Клавлен⁴, например. Но в тот раз его не было. Кроме того, там бывали и некоторые, как говорится, «случайные» слушатели, приходившие послушать три лекции, пять лекций, десять лекций... Среди них как раз и был мой друг, алжирец по имени Зелик Зулим, бербер, изучавший философию в Париже. Он совершенно самостоятельно обнаружил курс Койре и был им очарован.

Так вот, когда мой друг затащил меня туда в декабре 1963 года, я, признаюсь прямо, ничего не понял. Койре говорил слишком тихо; из-за болезни он был очень слаб и бледен как покойник. Я, кажется, что-то записал, потом мы могли обмениваться нашими записями, и таким образом я смог что-то понять, хотя не могу сказать, чтобы меня это сильно вдохновило. Но в феврале следующего года он уже не мог продолжать лекции и совсем уже скоро, то ли в феврале, то ли в марте умер от лейкемии...

В. Он умер 28 апреля.

С. ...А я продолжил свои филологические занятия. Но тут в моей жизни произошел внезапный поворот. Его спровоцировал Фестюжьер, убедивший меня в том, что надо заниматься историей науки.

В. Так заняться историей науки — это совет Фестюжьера?

С. О да! Кто бы мог подумать, что история науки стоит усилий, что в этой области может найтись дело для молодого ученого! Но он мне рассказал о ней столько интересного, что я вспомнил о Койре. И тогда, в 1966 году, я прочитал его *Галилеевские этюды*⁵. Это было настоящее потрясение! Я понял, что передо мной книга абсолютно гениальная, и после этого перечитал практически все написанное Койре. Так что, встретившись с ним один-единственный раз и почти не восприняв его слово, я все-таки оказался под его влиянием. И он сыграл большую роль в моей жизни. Даже две больших роли. Вторая была связана с тем, что он основал в Париже свой Центр исследований по истории науки и техники, Центр Койре. (Изначально этот центр существовал при 6-м отделении Высшей практической школы, а

возглавляли его Рене Татон и о. Пьер Костабель.) А интерес к истории науки свел меня в этом центре с Костабелем, и благодаря ему я начал заниматься историей астрономии, физики и математики XV, XVI, XVII веков. И прежде всего благодаря Костабелю я понял значение платонизма и неоплатонизма.

В. В истории науки?

С. Да, и в особенности именно этого периода. И как раз именно в этих науках. Костабель поймал меня на крючок, если можно так сказать.

В. И тем самым ты по своим интересам и даже по убеждениям приблизился к позиции Койре, который в своих исследованиях научной революции XVII века показал тождество математизации природы, математического подхода к ее познанию и философского платонизма. Так, например, упоминаемая Галилея и его старших современников, он подчеркивает, что для них «математизм был синонимом платонизма»⁶.

С. Я тоже обратил внимание, что Койре всегда настаивал на платонических аспектах всего предприятия по математизации мира, каковым оно являлось в астрономии, в физике, да где угодно. В этом вся сущность платонизма, тут уж ничего не поделать, какова бы ни была его природа, его истина. Это, впрочем, совсем другая история. А благодаря о. Костабелю произошло второе, после Прокла и неоплатоников, важнейшее для меня открытие: а именно открытие Кеплера. Костабель познакомил меня с его «Космографической тайной», и так я стал интересоваться Кеплером, всем его окружением, наконец, и Коперником, и с тех пор так и пребываю в этом круге. И не думаю его оставить. Так что с 60-х годов я разрываюсь между античным неоплатонизмом, включая герметизм Гермеса Трисмегиста, — то есть Проклом, Марином, Порфирием, Сирианом, Филопоном, Дамаскием, — и возрожденческим, кеплерианским. Кстати, сейчас меня очень увлек Тихо Браге. И я надеюсь скоро показать, что он был не менее велик и важен...

В. Хотя и менее известен, чем Кеплер и Коперник...

С. Он менее известен, но не менее важен. Хотя и не оставил такого наследия, как они.

В. К тому же его система была, скажем так, несколько половинчатой.

С. У нее есть такая репутация: дескать, ни то, ни сё. И с позиций системы Коперника, и с позиций системы Птолемея о нем говорят лишь в самых пренебрежительных выражениях. Дело дошло до того, что в XX веке в учебниках по истории астрономии Тихо Браге посвящали всего несколько строк. Его там представляют эдаким чудаком, который сделал доброе дело — собрал множество наблюдений, а потом, мол, ему пришла в голову счастливая мысль передать их Кеплеру. И это все. А в действительности это был величайший ученый, и его влияние на современников было огромно.

Что же касается моих нынешних интересов, — после того, как я изучил влияние платонизма на Кеплера, — то это, прежде всего, две исторических вспышки сверхновых. Одна из них взорвалась в 1572, а вторая — в 1604 году. Это были два крупнейших астрономических события в ту эпоху, которые за тридцать два года между ними совершенно преобразили всю картину мира. Первую из них наблюдал Тихо Браге, вторую — Кеплер. Первая дала повод для колоссальной литературы по всей Европе, ставшей теперь доступной во многом благодаря моим переводам. Как ни странно, вторая привлекла намного меньше внимания. Видимо, идея знака, данного Богом людям, идея некоего предзнаменования оказалась тогда уже изжитая. И если в 1572 году практически все были готовы искать эсхатологический подтекст появления на небе этой звезды, то в 1604 — желающих уже почти не оказалось. Правда, такие попытки делались, но исключительно астрологами. Колоссальная важность этих двух сверхновых заключается именно в том, что они стали достаточным основанием, чтобы подвергнуть сомнению и капитальному пересмотру всю фиксистерскую космологию той эпохи, а значит — дать дорогу новым идеям.

В. Идеям платоническим? Ведь небо Платона вроде бы не менее фиксировано, неизменно и божественно, чем аристотелевский «уранос», — точнее, его надлунная часть, имеющая «более ценную природу».

С. Дело в том, что для платоников все эти открытия не были столь ошарашивающими, как для аристотеликов. Для Кеплера математические структуры гораздо более основательны и глубоки, чем структуры восприятия, а также и гораздо более реальны и истинны. Как следствие, на мой взгляд, для платоника тут все не так страшно, как для аристотелика, для которого не может быть никакой скрытой структуры. Аристотелевский образ мысли был если не вытеснен совсем, то сильно потеснен математическим, то есть восходящим к Платону и пифагорейцам подходом. Этот решительный поворот произошел именно между 1572 и 1604 годами. По поводу первой сверхновой я нашел, кажется, 90 трактатов, около 100 астрономических сочинений и что-то порядка 80 предсказаний, истолкований и т. п.

В. Ален, меня давно занимает одно противоречие, обнаруженное мною в текстах Койре. Оно связано с вопросом о влиянии идеи множественности миров на научную революцию XVII века. Изложу все по порядку. Сначала скажу о самом факте такого противоречия. В его работе *Пустота и бесконечное пространство в XIV веке*⁷, во введении речь идет о «громогласных космологических осуждениях», прозвучавших от имени Этьена Тампье (Étienne Tempier), епископа Парижа (1268–1279), заявившего, среди прочего⁸, что существование множественности миров возможно. Осуждению, таким образом, подверглось мнение о том, что Бог-творец не может создать множества миров, что мир существует лишь в единственном экземпляре, что под-

креплялось авторитетом Аристотеля, отрицавшего множественность миров, принятую атомистами. В своем исследовании проблемы множественности миров я не мог пройти мимо этого события, и хотя я не придал ему того решающего значения, на котором настаивал Пьер Дюэм⁹, тем не менее в моей книге говорится, что такое осуждение, прозвучавшее с высокой кафедры, «стало, как это ни парадоксально, официальным приглашением ученых к критике Аристотеля, с его концепцией единственного мира»¹⁰. Понятно, что такое «приглашение», даже если на него фактически откликнулись немногие, пусть даже единицы, не могло не содействовать (как именно и в какой степени — это уже совсем другой вопрос) обновлению физической и космологической мысли, ее инфинитизации. Это я и признал в общих чертах в своей работе.

Теперь я возвращаюсь к Койре. На с. 78 своей статьи (в упомянутом издании), говоря о событиях 1277 года, он замечает: «Гипотеза о множественности миров взрывала наиболее фундаментальные устои физики; действительно, как в этом случае быть с понятием естественного места элементов?». Но если теперь заглянуть в примечания к этой статье, то там на с. 99 мы прочитаем следующее: «Множественность миров и возможность движения “нашего мира”... не играли никакой роли в формировании фундаментальных понятий науки Нового времени, какое бы значение они ни имели сами по себе». Противоречие в высказываниях Койре кажется очевидным. Я могу объяснить себе его только отчасти следующим образом. Койре признает «взрывной» характер плюралистической идеи в космологии как идеи абсолютно отвлеченной, он признает ее роль в обновлении мысли, но в чисто *теоретическом* плане, аргументируя против радикального тезиса Дюэма в *историческом* ключе: на *реальную историю* научной революции осуждения, провозглашенные парижским епископом, никакого воздействия не оказали. Собственно, здесь и проблема: как положение о всемогуществе Творца, столь очевидное в логическом и теоретическом плане, в теологическом и философском, не было *совершенно* услышано учеными XIII–XIV веков? Английский историк МакКолли говорит: «Признание мощи (potentia) божества в связи с протяженностью и природой универсума не начинается со средневековых ученых, хотя они и сделали из него важную и влиятельную концепцию»¹¹. Что это — слепое, совершенно некритическое следование за Дюэмом, и не более того? Или это влияние не касается науки, ограничиваясь одной лишь теологией?

Проверив все «досье», приготовленное Дюэмом для подкрепления своего тезиса, Койре нашел все же одного ученого, у которого, как он пишет, ему «удалось обнаружить последовательное и сознательное утверждение о реальности бесконечного пространства»¹². И Койре поэтому и называет его «великим мыслителем»¹³. Вот почему трудно согласиться, что упомянутые осуждения не сыграли здесь равным счетом «никакой роли»¹⁴. Ведь Койре сам же признает, что Томас Брэдвардин воспользовался «представившимся

благодаря осуждению 1277 г. случаем»¹⁵. Итак, налицо противоречие: слова «никакой роли» явно не сочетаются со словом «лишь» по отношению к Брэдвардину. Может создаться впечатление, что Койре тезис Дюзма не устраивал, так сказать, стратегически и идеологически. Однако, будучи выдающимся историком, он все же признает частичную его правоту, пусть только в микромасштабе одной-единственной личности¹⁶. На мой взгляд, в споре Койре с Дюзмом включились в действие *метаисторические предпосылки историка*, о чем мне приходилось размышлять¹⁷. Разумеется, они присутствуют в полной мере и у самого Дюзма, реабилитировавшего средневековую мысль показом ее саморазрушения, того, как она сама по себе, своими собственными усилиями, в том числе благодаря теологам и католической церкви, освобождалась от сковывающих научную мысль рамок аристотелизма. У Койре была совсем другая сверхзадача (метаисторическая предпосылка), чем у Дюзма: он стремился показать решающую роль возрождения платонизма в формировании новой науки. Поэтому его привлекали прежде всего такие фигуры, как Коперник, Кеплер, Галилей... Койре героев научной революции ищет среди деятелей платонизирующего Возрождения, а Дюзм — аристотелианского Средневековья. Но и те и другие получают у обоих историков ореол значительности через их связь с Наукой, причем, конечно, новой.

Итак, Ален, я не медиевист и уже поэтому сознаю свою собственную позицию в данном споре в значительной степени как позицию «над схваткой». Меня как философа интересуют как раз *базовые дивергенции* выдающихся историков, ситуации, подобные этой, когда то, что один историк (Койре) счел пустой, не реализовавшейся возможностью, другой историк (Дюзм) счел, напротив, реализовавшейся возможностью, то есть исторической действительностью. Скажи, что ты думаешь о проблеме множественности миров в связи с указом Тампье? Кто все же, на твой взгляд, ближе к истине в этом споре? Какие новые моменты в историографии этого сюжета раскрылись за последние годы?

С. Я думаю, что замечание Койре о том, что идея множественности миров не сыграла никакой роли, относится именно к осуждению 1277 г., в котором Пьер Дюзм усматривал исток современной науки. И как только представился удобный случай, Койре сразу и решительно отмел тезис Дюзма: «Идея множественности миров никоим образом не играла никакой роли в формировании новой науки». И это справедливо в отношении всего казуса 1277 г. Дальше, когда Койре говорит, что «гипотеза множественности миров взрывала наиболее фундаментальные устои физики», он переходит уже к другому сюжету, и смысл у него уже немного другой. Но я думаю, что его первое высказывание — что никакой роли в генезисе новой науки идея множественности миров не сыграла — ближе к истине. Равно как и по поводу осуждения 1277 г. я не думаю, да и никто сегодня уже не думает, что оно могло бы слу-

жить исходной точкой для возникновения современной науки, как утверждал Дюэм. Это полнейшая нелепица. Конечно, история этого осуждения достойна отдельной книги, за ней стоит колоссальная литература. И дело не только в том, что монсиньор Тампье в 1277 году провозгласил тезисы, которые следовало бы считать еретическими... Одна из многих проблем, скрывающихся здесь, — необходимо понять, а на каком основании он так поступил, кто дал ему такое право? Для кого он это делал? И тут до сих пор нет особой ясности. Значительную часть осужденных предложений невозможно атрибутировать, а если и возможно, то с таким большим количеством всяких «может быть», что наличие здесь серьезной исторической проблемы очевидно.

Но что меня в этой истории всегда удивляло, так это сам Дюэм. Ведь его карьера историка начинается с книги о Леонардо да Винчи 1906 года¹⁸. Но я знаю, что еще в 80-е годы XIX века он интересовался тезисами Тампье и придавал событиям 1277 года огромное значение. И я никак не могу понять, почему человек такого масштаба ухватился именно за это осуждение. Ведь он не мог не знать, что Парижский университет в средние века не раз издавал подобные осуждения. Собранные вместе, они образуют два громадных тома. Я обнаружил совершенно случайно, после встречи с молодым итальянским исследователем Лукой Бьянки, направившим меня по нужному следу, что осуждение 1277 года присутствует во всех сборниках по каноническому праву, издававшихся с XVI по XIX век¹⁹. Первое, на что обращал внимание католический кюре, изучающий отношения между верой и, скажем, светской культурой, — именно это самое осуждение. И, просматривая каноническую литературу, выпущенную задолго до Дюэма, можно заметить, как много там говорилось о нем. Потом по его поводу была бурная полемика, ставившая своей целью выяснить смысл действий Этьена Тампье. Они стали приобретать какую-то мистическую окраску. Но только сейчас, при содействии одного молодого квебекского исследователя по имени Клод Лафлёр, Давидом Пише наконец-то было осуществлено вразумительное издание текста всего осуждения на основе рукописей XIII века²⁰. А ведь с незапамятных времен новые издания делались со старых, и ты легко можешь себе представить, сколько ошибок было в изданиях XIX века, когда в этом тексте никто ничего не понимал. Так что в вопросе об осуждении 1277 года следует быть очень осторожным, к тому же епископы Парижа повторяли его пять или шесть раз до 1347 года, и именно это подтверждает, что оно «ником образом не играло никакой роли». Действительно, тексты Аристотеля продолжали читать, уделяя особое внимание тем местам, где он входит в противоречие с христианской идеей о сотворении мира, бессмертии души, искуплении грехов и т. п. И Койре уже в 30-е годы (а именно тогда и была написана статья) начал понимать, что осуждение 1277 года не имело того значения, которое ему приписал Дюэм.

В. Не имело такого значения — я с этим согласен. Безусловно, Дюэм, мягко говоря, преувеличил значение события 1277 г. для генезиса новой науки. Но все же с тем, что оно «никоим образом» не повлияло на изменение мышления, ведущее в конце концов к его существенным преобразованиям, трудно согласиться, — тем более что сам Койре признал такую связь, пусть в одном только случае, в случае с Брадвардином.

Однако, Алэн, я думаю, пришло время перейти ко второму фокусу нашей беседы — к отцу Андре-Жану Фестюжьеру, которого в России знают несравненно меньше, чем Александра Койре. Конечно, имя этого замечательного ученого-антиковеда известно специалистам. Его книги, пусть далеко и не все, имеются в наших библиотеках. Занимаясь проблемой вклада герметической традиции в генезис науки Нового времени, я не мог пройти мимо них. Ну, прежде всего надо указать на его комментированный перевод *Герметического корпуса*²¹, затем на его фундаментальный труд *Откровение Гермеса Трисмегиста*²². Кроме того, я не могу не упомянуть его прекрасной книги *Герметизм и языческая мистика*²³, много мне давшей для понимания герметизма как синкретического и уже поэтому очень сложного исторического явления. Кстати, в этой книге он предложил, на мой взгляд, многое проясняющую классификацию видов языческой мистики: мистика теоретическая (ее образец дал Плотин, сказавший: «Я стараюсь божественное во мне возвести к божественному во Всем»²⁴); мистика иератическая, с обрядами инициации, с особыми формами ритуала, понимающая спасение как результат внешних магически вызываемых сил; и, наконец, мистика синкретическая, смешанная, сочетающая оба указанных типа мистики (она встречается у Порфирия, Ямвлиха, Прокла). Фестюжьер установил, что если первый тип мистики исходит по преимуществу от греческой философии, от философского платонизма, то второй — от «религиозной практики восточной теософии»²⁵. Важным моментом у Фестюжьера было подчеркивание восточных, библейских корней науки, особенно новоевропейской. Так, например, он показывает, что идея бесконечности, вообще говоря, чуждая грекам, была существенным элементом библейски-восточного наследия и перешла в европейский мир через Александрию, через Филона. Так что мы должны быть скромнее, настаивая на абсолютной европейской автохтонности корней нашей науки. Уже сам по себе герметизм был мощной восточной традицией, а его воздействие на генезис науки, каким бы по значимости оно ни было, отрицать трудно, особенно после работ Ф. А. Иейтс (хотя она и преувеличила значение «герметического импульса»). Существенно, конечно, и понимание глубокой пропасти между герметизмом с его религиозностью и религией христианской. Действительно, герметическая религия, как пишет Фестюжьер, была «чистой религией ума (*religio mentis*)», в то время как христианство есть существенным образом религия сердца — хотя, конечно, и не

без ума, но с умом, возведенным в сердце и просвещенным светом веры. Читая Фестюжера, чувствуешь очень живо эту удивительную эпоху Поздней Античности, когда мир менялся столь глубоким образом, как никогда раньше и, видимо, никогда и после не будет уже меняться. И особенно, быть может, важно открытие Фестюжеров-историком мира языческой религиозности накануне возникновения христианства и в его ранние годы.

В связи с этим я не могу не приветствовать русские перевод и издание такой книги Фестюжера, как *Личная религия греков*²⁶. В академическом семестре 1952–1953 годов он был приглашен в Беркли, где выступил с лекциями на эту тему. В 1954 году лекции были изданы там по-английски²⁷. В русском переводе, правда, есть досадные ошибки и / или опечатки. Например, в аннотации Анри-Доминик Сафре (Saffrey), ученик Фестюжера, крупный исследователь платонизма, назван Дюффреем (в другом месте немного лучше — Сюффреем²⁸). Швейцарский город Базель превращен в Баль. Русский язык следует здесь не французскому языку, а немецкому, как и в произношении «Эльзас», а не «Альзас». Есть и другие «странности» в передаче географических реалий: «Пребывая на западном побережье Соединенных Штатов, — читаем в переводе очерка Сафре о Фестюжере — отец Фестюжер встретился с Вернером Йегером»²⁹, в то время как речь идет о Гарвардском университете, находящемся вроде бы на восточном побережье США. Впрочем, это все мелочи. Книга же Фестюжера интересна, как и все, что он пишет. К тому же она дополнена уже процитированным очерком А.-Д. Сафре «Портрет отца Андре-Жана Фестюжера», написанным ярко и красочно³⁰.

Ален, расскажи об этом замечательном ученом, ты ведь был его учеником.

С. Мне жаль, что в России о работах Фестюжера пока знают только по одному переводу с английского. У Фестюжера был свой особый стиль, а переводы нередко выполняются механически. Так что я на месте издателей предпочел бы найти французский оригинал и использовал его в качестве исходного.

В. То есть эта книга была написана сначала по-французски, а потом переведена на английский?

С. Он написал ее по-французски и отдал для перевода, который и был использован в американском издании. Вообще оригиналы обладают большей ценностью, чем переводы. А Фестюжер, кроме всего прочего, очень хороший писатель. Его язык обладает особым изяществом, редкой утонченностью. Эти особенности очень трудно сохранить при переводе. Но что следовало бы перевести, так это книгу *Эпикур и его боги*³¹. Но многое, на мой взгляд, перевести не удастся. Преимущественно филологические сочинения.

В. Какие именно?

С. Все, что он сделал по Проклу. И о позднем неоплатонизме.

В. Перевод его комментария к *Тимею*?

С. К *Тимею*³², к *Государству*³³ ... Это восемь томов, каждый такого же размера, как *Откровение Гермеса Трисмегиста*. Потом он перевел *Восточных монахов*³⁴, и общее количество томов возросло до двадцати. А кроме того, он издал *Историю монашества*³⁵ и житие Иоанна Милостивого³⁶. С большим количеством комментариев, демонстрирующих необыкновенное знание мира восточного монашества. Он был великим человеком! Он перевел жития многих греческих святых: Симеона Столпника, Николая Чудотворца, Пахомия Великого³⁷, Космы и Дамиана, Феодора Сикеота³⁸ и других.

В. А как ты думаешь, молодежь сейчас читает Фестюжера?

С. Ну, в основном он писал для специалистов. Но его книга о Сократе, первая его популярная работа, написанная в 30-е годы, была переиздана три или четыре раза общим тиражом 20–25 тысяч экземпляров³⁹. И еще остаются люди, которые его помнят. Он был не только классическим филологом, но и одним из тех, кто серьезно пытался понять феномен религии. Причем с симпатией к нему относиться.

В. Религии языческой или христианской?

С. Вот что мне говорил один из его коллег в Оксфорде, которого я встретил в 60-е годы. Он мне сказал тогда: «Причина, по которой я восхищаюсь им, в том, что и в языческих, и в христианских текстах обнаруживаемую религиозную веру он встречает с равной пронительностью и равной симпатией». То есть так он относился не только к христианскому тексту, по поводу которого у него всегда было множество глубоких соображений, но и к тексту языческому, по поводу которого интересных соображений у него было не меньше. А примеров его глубокой личной симпатии я видел немало во время его лекций. Мы вместе с ним изучали *Марина*⁴⁰, а потом, также вместе, — Прокла. Это шесть лет совместных занятий. Я видел, какую пронительность и, прежде всего, симпатию он проявлял в отношении этих текстов, не высмеивая их, не объясняя их ни глупыми, ни абсурдными, ни смешными. Он находил им объяснения и мог провести аналогии со своей собственной жизнью, с жизнью христиан, показать, что содержащиеся в них проблемы были точно так же серьезны, как и проблемы христианских авторов.

В. Это действительно редкая способность, особенно принимая во внимание конкуренцию этих религий в эпоху Поздней Античности.

С. Не случайно первая книга Фестюжера называлась *Религиозный идеал греков и Евангелие*⁴¹. Он написал ее в 1931 году, — то есть ему было всего 33 года. В этой книге 400 страниц текста по очень деликатному вопросу: о соотношении между языческой религией и христианской апологетикой

того времени. Обычно исходят из гипотезы, что в религиозном отношении греко-римский мир не имел никакого влияния, что его религия была пустой ритуальностью. И что христианство якобы вышло и победило лишь благодаря слабости языческой религиозности. А идея Фестюжера была прямо противоположной.

В. И он дал тому доказательства?

С. Разумеется! Большую часть его четырехсотстраничной книги занимают цитаты, с помощью которых он показывает, что языческую душу угнетала неутоленная религиозная и духовная жажда. Без этой жажды успех христианства не был бы возможен, несмотря на откровение.

В. Фестюжьер указал на связь между этими двумя религиями?

С. В конце этой книги содержится знаменитое приложение на 60 страниц о религии и магии, в котором он методично опровергает известный тезис современных ему социологов, что апелляция к магии возможна лишь тогда, когда религия носит чисто ритуальный характер и лишена духовного основания. Фестюжьер показывает, что это не так, и достаточно прочитать его книгу, чтобы понять, как велик был духовный голод, стоявший за религиозной практикой в то время.

В. Существовала ли тогда унитарная языческая религия?

С. Нет. Более того, существовало неисчерпаемое многообразие различных форм религиозного опыта в лоне язычества, от простого и чистого ритуализма вроде сплевывания всякий раз, как проходишь перекресток, до совершенно духовного отношения к себе и стремления к очищению для слияния с божеством.

В. Это означает, что в язычестве тоже существовали мистические течения.

С. Безусловно. Причем эти течения были очень глубокими в орфизме, пифагоризме. Они были, кстати, широко распространены, потому что среди людей, не имевших ни специального образования, ни эрудиции, порой даже не умевших читать, были сильны стремления к чистоте, к освобождению души от телесного мира, — быть может, именно это и было самой сильной стороной в наследии язычества. И именно это и было главным препятствием для христианства, потому что большая часть этих людей не была заинтересована в смене своей духовной жизни, унаследованной ими от отцов, но зато имела немало ценностей, которые собиралась защищать. Отсюда и возник конфликт. Так что в известном смысле именно поэтому, появились все эти философы и прочие люди, которых было трудно уговорить сменить религию. Именно они оказались одновременно и самыми близкими к христианству, и наименее готовыми его принять. Для них христианство было, в луч-

шем случае, столь же привлекательно, как и их собственная религия, а в худшем — выступало конкурентом, лишенным авторитета старины, науки, эрудиции — всех тех знаний, которые накопились со времен Пифагора. Переход к христианству был колоссальной по сложности задачей. И Фестюжьер это хорошо показал. Я прочитал практически все, что он написал, и подобный подход у него повсюду неизменно присутствует.

В. Если судить по биографическому очерку Анри Сафре — а я других материалов о жизни о. Фестюжьера не читал, — то одинаковость его отношения к религиям языческой и христианской, столь ярко проявившуюся в книге *Религиозный идеал греков и Евангелие*, можно объяснить характерными для тех лет его духовными колебаниями и сомнениями. Можно сказать, его нетвердостью в христианской вере. «В течение всей своей долгой жизни, — пишет Сафре, — отец Фестюжьер терпел эту мучительную раздвоенность»⁴². Мистический опыт богоустремленности был у него и раньше, в частности он его пережил, находясь в Маредсу, бенедиктинском аббатстве в Бельгии, в 1923 г. Но, как считает Сафре, лишь к концу жизни, когда он заново, не спеша, читал Евангелие от Марка, переводил его и размышлял о нем (что и составило основу его последней книги), он «окончательно утвердился в вере Христовой» («смог поклониться Кресту Господнему как знаку своей любви», — пишет Сафре⁴³). Если все так и было, то тогда становится понятным его, скажем так, подчеркнуто «на равных» отношение к язычеству и христианству.

Сказанное я бы, однако, уточнил следующим образом: структура духовной жажды отца Фестюжьера изменилась к концу его жизни, и если прежде он, видимо, в равной мере хотел «положить голову» на плечо как Христа⁴⁴, так и Зевса, то теперь у него осталось только первое желание. Но это вовсе не означало, что он утратил глубокий интерес и сердечную симпатию к представителям языческой религиозности.

И вот о чем мне хочется узнать в связи с этим. Сафре лишь вскользь упоминает о «янсенистском воспитании» Фестюжьера. Алэн, ты можешь сказать об этом подробнее?

С. Его семья была религиозной и, действительно, близкой янсенистам. И Фестюжьер всю свою жизнь провел в борьбе с этим наследием, отразившимся на его воспитании. Для него янсенизм, с присущим ему представлением о Боге как безжалостном карателе, был чем-то чудовищным⁴⁵. Он сам говорит об этом в сотне мест. Не в одном — в сотне. Например, можно сказать, что он не любил Библию, потому что для него она была воплощением образа безжалостного Бога, посылающего людей душить врагов. Для него это было немыслимо. Так что в его отношении была и чисто христианская составляющая, но в большей части мы находим составляющую, направленную против его янсенистской семейной атмосферы. Я был знаком с его семьей. Я знал его сестер — дам и в самом деле чрезмерно ригористичных,

очень холодных, во всем противоположных самому Фестюжьеру, — лишенных всякой открытости, очень уверенных в своей правоте, выросших и постаревших в этой уверенности.

В. По-янсенистски самоуверенных?

С. Вроде того. Но во Франции янсенистское движение существует с XVII века, хотя оно и было силой искоренено, а потом очень сильно трансформировалось в XVIII и XIX веках. Достаточно сказать, что движение либертинов и антиклерикализм XIX века зародились почти исключительно в янсенистской среде. Выходцы из той же самой янсенистской среды поддерживали и всю антихристианскую полемику того времени. То есть все те люди, которые страдали от преследования католической церкви, стали преследовать ее сами. Достаточно просто посмотреть, в каких регионах достигали высшего пика антиклерикальные настроения, — это именно те немногие регионы, где развивался янсенизм. Об этом известно, например, по епископальным посланиям, в которых епископы говорят о трудностях, возникающих у них в этих регионах. Антикатолические настроения были там очень распространены и глубоки. Истинный янсенизм в них растворился, умер в вольнодумстве, борьбе с католицизмом, борьбе против иезуитов и т. п. Но в самой церкви он остался в форме ригористического течения, очень глубокого, типичного для французской церкви, для тех семей, которые пережили революцию. Это суровые люди, очень строгие к себе и другим, они сумели выжить во времена террора. Именно в их руках оказалась церковь во Франции в XIX веке, и они-то и придали ей такой чрезмерно ригористический характер, который был ей присущ до самого начала XX века. Фестюжьер, отчасти в силу природного вкуса, отчасти в силу воспитания (ведь он учился в лицее Людовика Великого, известном своим либерализмом), испытывал отвращение ко всякого рода максимализму, в том числе и к янсенизму. Именно по этой причине он в конце своих дней обратился к восточному монашеству, казавшемуся ему единственным возможным источником возрождения католической церковной жизни. Для этого надо было только освободиться от неправильно понятого ригоризма...

В. Он искал средства против чрезмерного религиозного ригоризма на Востоке?

С. А именно в духовной свободе и созерцательной жизни.

В. В язычестве и платоническом мистицизме?

С. Разумеется. Он видел глубокую свободу в этих людях с эллинистического востока. Потому он и написал по меньшей мере две книжки об идеале свободы у греков. Это не случайно. И с большим религиозным смыслом.

В. Когда они были написаны?

С. Одна из них датируется 1944 годом. В этих книгах он показывает духовную свободу у греков. В Греции религиозные люди обращались к своему богу, говорили с ним, как, например, у Еврипида, открыто упрекали его в том, что он обманул их и вообще поступил дурно. Для Фестюжера в этом идеал религиозной свободы, воплотившийся в его героях античного монашества. Они тоже напрямую обращались к своему богу. Таков был его идеал, а вовсе не замкнутый, враждебный мир янсенизма.

Но я должен уточнить: Фестюжьер всегда был человеком религиозным. Он принял монашеские обеты доминиканского ордена в 1920 году, будучи 22 лет от роду, а в 1923 он был рукоположен в священнический сан. Ему тогда было 25 лет, в полном соответствии с каноническим возрастом. А затем он до конца своих дней исполнял свой священнический долг. В этом он был строг и последователен. Но он воспользовался, если можно так выразиться, своим служением, чтобы утвердить свою индивидуальность и свою духовную свободу. И он не был изолирован в мире доминиканцев, великих доминиканцев, подобных Мари Доминику Шеню или Иву Конгару.

В. Говоря о Шеню, ты имеешь в виду историка?

С. Да. А о Конгар был теологом — крупнейшим теологом на Втором Ватиканском соборе. И большинство этих людей придерживались взглядов, во многом аналогичных тем, что развивал Фестюжьер. Орден доминиканцев стал во Франции в 40–60-х годах XX века проводником глубочайшего духовного и религиозного обновления. В известном смысле о. Конгар наиболее показательный пример, потому что его преследовали в самом ордене. Он был смещен со своего профессорского поста Святым Престолом при Пие XII (1939–1958), ему запрещали преподавать в течение двадцати лет. Он вновь появился на сцене исключительно благодаря папе Иоанну XXIII (1958–1963) и его либеральному окружению в церкви (замечу в скобках: состоящему исключительно из французов и бельгийцев), сформировавшемуся подле него в Париже, где он исполнял обязанности папского нунция в 1944–1953. Он жил в Париже и знал его, видел Лувен, Брюссель, другие города. И, придя к власти, он начал проводить в жизнь свою идею скорейшего освобождения церковной жизни от негативных последствий деятельности Пия XII. В этом была одна из главнейших задач Второго Ватиканского собора. Надо было провести чистку, а о. Конгар для этого подходил как никто другой. Но он тогда уже был болен и вскоре умер от склероза.

В. А как была встречена его книга *Разобитенные христиане*⁴⁶?

С. О да, эта книга была запрещена Римом. Только из-за того, что о. Конгар представил в ней православную церковь как сестру церкви католической. А следовательно, имеющую равную с ней легитимность.

В. Ален, увы, нам пора заканчивать беседу. Заклучая ее, я хочу выразить надежду, что книги Александра Койре и Андре-Жана Фестюжьера будут издаваться у нас и наше сотрудничество в целом станет более разносторонним и углубленным.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ *Mysterium cosmographicum de stella nova* (1596), см.: KEPLER, Johannes, *Le secret du monde*, introd., trad. et notes de Alain SEGONDS (P.: Les Belles Lettres, 1984).

² Назову эти книги: КОЙРЕ А., *Мистики, спиритуалисты, алхимики Германии XVI века*, пер. и послесл. А. М. РУТКЕВИЧА (Долгопрудный: Аллегро-Пресс, 1994); КОЙРЕ А., *От замкнутого мира к бесконечной Вселенной* (М., 2001). Ранее был издан сборник: КОЙРЕ А., *Очерки истории философской мысли: О влиянии философских концепций на развитие научных теорий*, пер. Я. А. ЛЯТКЕРА, общ. ред. и предисл. А. П. ЮШКЕВИЧА, послесл. В. С. ЧЕРНЯКА (М.: Прогресс, 1985).

³ КОЙРЕ А., *Философия и национальная проблема в России в начале XIX века*, пер. с фр. А. М. РУТКЕВИЧА (М.: Модест Колеров, 2003), 304 с.

⁴ Морис Клавлен был профессором Сорбонны. Особого внимания заслуживает его книга о Галилее: CLAVELIN, M., *La philosophie naturelle de Galilée* (P.: A. Colin, 1968).

⁵ КОУРЭ А., *Etudes Galiléennes* (P.: Hermann, 1966).

⁶ КОЙРЕ А., *Очерки истории философской мысли...* с. 145.

⁷ Впервые опубликована в его сборнике: КОУРЭ А., *Etudes d'histoire de la pensée philosophique* (P.: A. Colin, 1961), p. 33-84, и переведена на русский в уже упомянутом издании *Очерки истории философской мысли...* с. 74-108.

⁸ Всего было осуждено 219 тезисов, которых якобы придерживались некоторые преподаватели факультета искусств (соответствующего по нынешним представлениям философскому). Их полное современное издание см.: *La condamnation parisienne de 1277*. Nouvelle éd. du texte latin, trad., introd. et comm. par David PICNÉ, avec collab. de Claude LAFLEUR (P.: Vrin, 1999). Оценку роли Тампье в формировании «средневекового интеллектуализма» см. в: Де ЛИБЕРА, Ален, *Средневековое мышление* (М.: Праксис, 2004). Там же обсуждается и причастность к осужденным тезисам Сигера Брабантского и Бозция Дакийского.

⁹ Pierre Duhem (1861–1916), выдающийся историк науки, физик, химик. Один из его главных трудов: *Le Système du Monde. Histoire des Doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, 10 vols. (1913–1959).

¹⁰ ВИЗГИН В. П., *Идея множественности миров. Очерки истории* (М., 1988), с. 251.

¹¹ MCCOLLEY G., "The seventeenth-century doctrine of a plurality of worlds", *Annales of Science* 1 / 4 (1936), p. 394, n. 40. См. также: ВИЗГИН В. П., *Идея множественности миров...* с. 118.

¹² КОЙРЕ. *Очерки...* с. 79.

¹³ Там же, с. 101.

¹⁴ Там же, с. 99.

¹⁵ Там же, с. 79.

¹⁶ Финал статьи, в котором он говорит о Брадвардине, красноречиво о том свидетельствует, показывая высоту позиции Койре и ее внутреннюю убедительность: «Не под влиянием одних лишь теологических интересов, равно как и в зависимости от одних лишь чистых научных интересов, но как *следствие толковения в одном уме* теологического понятия божественной бесконечности и геометрического понятия пространственной бесконечности была сформирована парадоксальная концепция реальности воображаемого пространства, в котором три века спустя разрушились и исчезли небесные сферы, скреплявшие воедино прекрасный Космос Аристотеля и Средневековья» (с. 99). Так что слова «никакой роли», как de facto признает сам Койре, обратившись к Брадвардину, есть не более чем свидетельство полемиического запала.

¹⁷ См. Визгин В. П., «История и метаистория», *Вопросы философии* 10 (1998), с. 98-111.

¹⁸ Речь идет о первом выпуске его *Этюдов*: DUNEM P., *Etudes sur Léonard de Vinci: Ceux qu'il a lus et ceux qui l'ont lu*, 3 vols. (P.: Hermann, 1906–1913).

¹⁹ Л. Бьянки изложил результаты своих исследований в блестящей книге: BIANCHI L., *Il vescovo e i filosofi: La condanna parigina del 1277 e l'evoluzione dell'aristotelismo scolastico* (Bergamo, 1990).

²⁰ См. выше (примеч. 9) издание 1999 г.: *La condamnation parisienne de 1277...*

²¹ *Corpus Hermeticum*, 2 vol., texte établi par A. D. NOCK et trad. par A.-J. FESTUGIÈRE (P.: Les Belles Lettres, 1945).

²² FESTUGIÈRE A.-J., *La révélation d'Hermès Trismégiste*, 4 vol. (P., 1950–1954).

²³ FESTUGIÈRE A.-J. *Hermétisme et mystique païenne* (P.: Aubier-Montaigne, 1967).

²⁴ PORPHYRIUS, *Vita Plotini* 2, 26 (P. HENRY, H.-R. SCHWYZER).

²⁵ *Ibid.*, p. 27.

²⁶ ФЕСТИОЖЬЕР А.-Ж., *Личная религия греков*, пер. с англ., комм. и указ. С. В. ПАХОМОВА (СПб.: Алетейя, 2000).

²⁷ FESTUGIÈRE A.-J. *Personal religion among the Greeks* (Berkeley: University of California Press, 1954).

²⁸ СЮФФРЕЙ А.-Д., «Портрет отца Андре-Жана Фестюжьера (1898–1982)», в: ФЕСТИОЖЬЕР А.-Ж., *Личная религия греков*, с. 220-241.

²⁹ Там же, с. 235.

³⁰ Там же, с. 220-241. Cf. SAFFREY, Henri-Dominique “Le Père André-Jean Festugière, O. P. (1898–1982). Portrait”, *Mémorial André-Jean Festugière: antiquité païenne et chrétienne*, eds. E. LUCCHESI et H. D. SAFFREY (Genève: P. Cramer, 1984), p. vii-xv.

³¹ FESTUGIÈRE A.-J., *Epicure et ses dieux* (P.: Presses universitaires de France, 1946).

³² PROCLUS, *Commentaire sur le Timée*, t. 1–5, trad. et notes par A. J. FESTUGIÈRE (P.: Vrin, CNRS, 1966-1968).

³³ PROCLUS, *Commentaire sur la République*, t. 1–3, trad. et notes par A. J. FESTUGIÈRE (P.: Vrin, 1970).

³⁴ FESTUGIÈRE A.-J., *Les moines d'Orient*, 4 vol. (P.: Éditions du Cerf, 1961–1965). В этот четырехтомник вошли выполненные Фестюжьером переводы житий.

³⁵ *Historia monachorum in Aegypto*, ed. critique du texte grec par A.-J. FESTUGIÈRE (Bruxelles: Société des Bollandistes, 1961). Сначала Фестюжьер осуществил критическое издание греческих текстов вместе с французскими переводами в Бельгии, а потом переводы отдельно вошли в первый полумом четвертого тома *Les moines d'Orient* (P., 1964).

³⁶ LEONTIUS NEAPOLITANUS, *Vie de Syméon le Fou [et] Vie de Jean de Chypre*, éd. commentée par A. J. FESTUGIÈRE (P.: P. Geuthner, 1974).

³⁷ *La première vie grecque de Saint Pachôme*, intr. critique et trad. par A.-J. FESTUGIÈRE (P.: Cerf, 1965) [Les Moines d'Orient 4 / 2].

³⁸ *Vie de Théodore de Sykéôn*, 2 vol., par A.-J. FESTUGIÈRE (Bruxelles: Société des Bollandistes, 1970).

³⁹ См.: FESTUGIÈRE A.-J. *Socrate*, préf. de A.-D. SERTILLANGES (P.: E. Flammarion, 1934).

⁴⁰ Марин — философ и математик V в. н. э., ученик Прокла, самаритянин по происхождению (родился в городе Флавия Неаполис, в 50 км от Иерусалима, ныне — Наблус). Результатом этих исследований стала книга: MARINUS, *Proclus ou Sur le bonheur*, texte établi, traduit et annoté par H. D. SAFFREY et A.-Ph. SEGONDS (P.: Les Belles Lettres, 2001).

⁴¹ FESTUGIÈRE A.-J., *Etudes bibliques. L'Idéal religieux des Grecs et l'Évangile*, 2-e éd. (P.: Gabalda, 1932).

⁴² СЮФФРЕЙ А.-Д. «Портрет...», с. 223.

⁴³ Там же.

⁴⁴ По словам Сафре, о. Ив Конгар однажды услышал от о. Фестюжьера, что он «хотел бы положить голову на плечо Христу» (Там же, с. 221).

⁴⁵ Янсений (1585–1638) был голландским богословом, профессором теологии в Лувене (с 1636 г. — епископом). Следуя Августину, Янсений утверждал, что человеческая природа в ее актуальном состоянии порочна, что свободы воли не существует, а спасение зависит не от дел человека, а от божественной благодати, и поэтому спасутся только те, кто предопределен к спасению. Его учение распространилось, в частности, во Франции, где главным очагом янсенизма в XVII в. стал знаменитый монастырь Пор-Рояль. В янсенистскую общину входили Блез Паскаль и Антуан Арно.

⁴⁶ CONGAR, Yves, *Chrétiens désunis: Principes d'un "oecuménisme" catholique* (P.: Éditions du Cerf, 1937).

Запись беседы, перевод, подготовка к публикации и примечания — В. П. Визгин*

* С благодарностью мадам Э. Анри за помощь в расшифровке фонограммы.

В. В. ПЕТРОВ

ПЛАТОН И ЕГО ДИАЛОГИ
В ТЕКСТАХ
СИГИЗМУНДА КРЖИЖАНОВСКОГО*

Сигизмунд Доминикович Кржижановский шутил: «по необразованию я философ». Это не вполне верно: он окончил юридический факультет Киевского университета, где философия преподавалась очень хорошо¹, и одновременно как вольнослушатель посещал занятия на историко-филологическом факультете. Уже первые писательские опыты Кржижановского — философская эссеистика. Он создаёт *Любовь как метод познания*, *Идея и Слово*, *Арго и Ergo*, *В защиту познаваемого*, *Как возможен метафизик*, в которых ощущается влияние В. Соловьева, Н. Бердяева, но прежде всего — Канта, Фихте, Шопенгауэра, Платона. К 1919-му году он делает выбор в пользу интеллектуальной прозы, в которой пытается «философствовать на языке образов» (ср. Вл. Одоевский, А. Белый, Е. Замятин, а также А. Камю, Ж.-П. Сартр, Х. Л. Борхес).

Философские учения и теории, которые он усвоил в ранний период, становятся сюжетобразующими в его художественной прозе. При этом преобладающими у Кржижановского являются влияния Канта² и Платона. Если влияние Канта на русскую философию второй половины XIX — начала XX вв. хорошо известно, то место и значение, которые в тот же период уделялись Платону и платонизму, ныне не столь очевидно. Не пытаясь дать общей оценки, укажем лишь, что у ряда авторов, повлиявших на Кржижановского (В. Н. Карпов, А. Н. Гиляров, А. А. Козлов, Вл. Соловьев³, С. Н.

* Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ (проект 13-03-00407а).

¹ Во времена государственных гонений на историю философии в XIX веке, последняя продолжала преподаваться (под видом философии права) на юридических факультетах, см. NETHERCOTT, p. 15.

² КРУГЛОВ, «С. Д. Кржижановский», *Кант и кантовская философия*, с. 236-263.

³ См. ТРУБЕЦКОЙ С. Н., «Предисловие», *Творения Платона*, с. iii-iv: «Два года тому назад он [В. С. Соловьев] приехал в Москву, уже больной, сдать рукопись перевода *Евтидема* в типографию, — его последний труд, который он не успел закончить, исправить и просмотреть... Он находился под потрясающим впечатлением китайских событий... Чувство приближающегося конца связывалось в нем с апокалиптическими представлениями... и он сравнивал... конец старого порядка в

Трубецкой, Вл. Эрн⁴), мнение которых для Кржижановского было важным, значение Платона не сводилось лишь к историко-философскому. Показательна позиция А. Н. Гилярова (1856–1938), выраженная им в книге с характерным заглавием *Платонизм как основание современного мирозерцания* (1887), чью идею хорошо суммирует позднейший афоризм Альфреда Уайтхеда о европейской философии как «серии примечаний к Платону»⁵.

Европе с тем, что являлось ему концом великой магистрали европейской “всеобщей истории”. “Как же при этом заниматься Платоном, если конец Европе настаёт”, сказал я ему полушутя: “стоит ли это делать, если китайцы все возьмут?” — “Этим стоит заниматься”, отвечал он: “надо, чтобы было ещё, что брать! То, что сделано европейскими народами... это погибнет... а делание греков было в области вечных форм истины и красоты... это останется”. И мысль о сделанном переводе возвращалась к больному вместе с образами китайцев: он видел во сне Ли-хун-Чана, который говорил ему по-гречески: ἤματι κεν τριτάτῳ Φθίην ἐρίβωλον ἰκοιοῦ». Как указывает сам Трубецкой, В. Соловьев имеет в виду слова Сократа: “Уж не пришел ли с Делоса корабль, с приходом которого я должен умереть? ...Он придёт не сегодня, а завтра. Закрываю же я это из некоторого сна, который видел этой ночью... Подошла ко мне какая-то прекрасная и величественная женщина в белых одеждах, позвала меня и сказала: “Сократ! В третий ты день, без сомнения, Фтии достигнешь холмистой” (*Критон* 43с – 44b), которые в свою очередь отсылают к *Илиаде* IX, 363: ἤματι κε τριτάτῳ Φθίην ἐρίβωλον ἰκοίμην.

⁴ См. Булгаков С. Н., «Памяти В. Ф. Эрна», с. 644-647: «Юность духа делала В. Ф. философским поэтом Эроса и Афродиты... Эта юность была... мужская. Здесь есть что-то античное Платоно-Алквидовское... Есть какой-то глубокий смысл не только в том, что В. Ф. высшим замыслом своей жизни, который согрел изнутри и осмысливал все его работы, почитал книгу об Афродите Небесной... Явление Эрна с его усилившейся тягой к Платону и эллинизму, с его моноидеизмом о Платоновой музе, с его видением Афродиты»; Он же, «Афродите-Деметре. Памяти В. Ф. Эрна», с. 264: «...[его] самой интимной мечтою... была книга об Афродите Небесной, лике Вечной Женственности, открывшемся эллинизму».

⁵ Ср. Гиляров А. Н., *Платонизм как основание современного мирозерцания*, с. 331: «Платон основал философское направление, известное под именем рационализма или идеального реализма, которое сказывается с одинаковой силой как у французских мыслителей с Декартом во главе, так и у немецких — у Вольфа, Канта, Фихте, Шеллинга, Гегеля, Шлейермахера, Шопенгауэра, Гартмана и т. д. Не зная идеологии Платона, нельзя с исторической отчетливостью уразуметь ни систем Декарта, Спинозы, Мальбранша и Лейбница, ни критик Канта, ни абсолютного идеализма Фихте и абсолютного панлогизма Гегеля, ни Шеллинговых, Шопенгауэровых и Гартмановых идей и т. д.»; *Там же*, с. 336; 360-363. См. также: Котельникова О. М., «Учение о непосредственном знании в философии Фр. Г. Якоби», *Мысль. Журнал Петербургского философского общества* 1 (1922), с. 113-114: «Это сближение инстинкта Якоби с эросом Платона не является чем-то произвольным. Якоби не только изучал Платона, но Платон являлся для него, как он сам говорит, тем же, чем для Гамана была Библия. Он, как Гаман Библией “утивался во время и

К Платону Кржижановский обращался на протяжении всей своей жизни. Примечательно, что свой первый опубликованный рассказ «Якоби и якобы», напечатанный в 1918 г. в киевском журнале *Зори*⁶, писатель рассматривал как философский диалог. Это подчёркивалось и организацией печатного текста. Сложно сказать, какова она была в номере *Зорь* (его не удалось разыскать), но когда в 1924 г. Кржижановский перепечатал (в сокращённом виде) *Якоби и якобы* в журнале имажинистов *Гостиница для путешественников в прекрасном*⁷, преамбула к диалогу была набрана мелким шрифтом, так что она предстала отдельным текстовым блоком во всю ширину журнального листа; напротив, текст диалога был набран более крупным шрифтом и распределён по двум столбцам, что визуально отделило его от вступления⁸.

Особенности цитирования источников у Кржижановского. Перед тем, как приступить к нахождению соответствий для «платоновских» отрывков у Кржижановского в диалогах Платона, следует сделать несколько замечаний об особенностях цитирования источников у Кржижановского. Прежде всего, нужно помнить, что мы имеем дело не с научными работами, а с художественной прозой. Несмотря на значительное место, которое философия и наука занимают в мировоззрении Кржижановского, на первом месте в его системе координат стоит сочинительство. Даже если фило-

не во время Платоном, особенно самой любовью, Платоновским Эросом, которому я обязан всем, что есть во мне хорошего” (*Werke VI* [Leipzig 1825], S. 65-66)... Платоновский Эрос с психологической точки зрения может быть понят, как инстинкт, влекущий подлинную вечную сущность человека к источнику своего вечного бытия — лицемерию идей, так как только оно одно даёт ей бессмертие... Если с одной стороны, Платоновский Эрос представляет собой, с психологической точки зрения, стремление, инстинкт, то, с другой стороны, инстинкт Якоби есть в своей сущности — любовь: “направленность на конечное есть чувственный инстинкт (*Trieb*) или принцип вожделения; направленность на вечное есть интеллектуальный инстинкт, принцип чистой любви” (*Werke IV / 1* [Leipzig 1819], S. 33-34), имеющий своим объектом то, “что имел перед своими глазами Сократ. Именно, Божественное (*Θεϊον*) в человеке” (*Там же*)).

⁶ Рассказ *Якоби и якобы* был напечатан в журнале *Зори* (Киев: изд. Всеукраинского литературного комитета) № 1 за 1919 г. Автор укрывлся под псевдонимом “Frater Tertius [С. К.]”.

⁷ С. К., *Якоби и якобы*, в: *Гостиница для путешественников в прекрасном* № 1 [3] (1924), с. 10-12. Под рассказом стоит подпись — Frater Tertius, однако в списке авторов на обложке номера значится «Кржижановский».

⁸ О диалоге, как форме построения философского рассуждения см. ГРОТ, *Очерк философии Платона*, с. 27-33. В качестве примеров продолжения традиции диалогического философствования Грот указывает на диалоги у Дж. Бруно, Беркли, Шеллинга, А. А. Козлова. Применительно к Кржижановскому можно указать также *Разговор о логике с социал-демократом* из сб. статей В. Эрн *Борьба за Логос*.

софские, научные и прочие теории сформировали его мирозерцание в юности, рассматриваемые тексты являются продуктом писательского труда, а не результатом профессиональной работы философа или учёного. Как правило, Кржижановский приводит те или иные философские и научные концепции в свободной манере — по памяти. При этом, верно воспроизводя некую идею или положение, Кржижановский иногда ошибается в атрибуции, путает названия сочинений или даже их авторов. В таких случаях, как правило, он верно излагает суть некоей теории, но может ошибаться в деталях. Это можно увидеть уже в самых ранних сочинениях, когда и университетская выучка ещё не выветрилась, и память была свежа. Подчас он закавычивает цитату, но на самом деле даёт свой текст, передающий общий смысл, но лексически и стилистически иначе построенный. А иногда автор затевает особого рода игру с читателем: даёт точную ссылку (к примеру, на Лейбница) — титул, издание, страница — но приводимая цитата с очевидностью свидетельствует о том, что автором её является сам Кржижановский. Или, как в случае изречения Пиндара «человек — сон тени» (которое он мог вычитать из сочинений Вячеслава Иванова, где оно неоднократно встречается), Кржижановский приводит стихотворную строку, но при этом не переводит её с греческого, как можно было бы предположить, но просто сочиняет её. Возможно, сознательное пренебрежение точностью цитирования⁹ и конструирование вымышленных цитат, затем приписываемых знаменитым авторам, для Кржижановского могло быть подражанием схожей практике у Платона¹⁰. Однако у писателя присутствуют и ненамеренные ошибки в цитировании и атрибуции, обусловленные внешними

⁹ Ср. ПЛАТОН, *Тезет* 184с: «Непринужденное обращение со словами и выражениями без тщательного их отбора, по большей части, не считается неблагородным, напротив, скорее обратное говорит о недостатке свободного воспитания». Гиляров перефразирует эту мысль Платона так: «Хотя мысль и должна быть выражена по возможности определённо, но неразборчивая погоня за точностью — признак неблагородного воспитания», см. ГИЛЯРОВ, *Источники о софистах*, с. 63.

¹⁰ Примеры псевдо-цитат у Платона отмечал В. Н. Карпов (примечания которого, как мы покажем далее, Кржижановский внимательно читал, ср.: КАРПОВ, Т. 4, с. 25, примеч. 1 (к *Федру* 230e sqq.): «Так начинается речь, которую Платон выдает за сочинение Лизиаса»; Т. 4, с. 66 (к *Федру* 252b): «Приведённые здесь стихи, вероятно, — произведение самого Платона, намеренно применённое к дурному вкусу гомеров»; Т. 4, с. 106, примеч. 1 (к *Федру* 274cd): «Что касается... басни, то она, по всей видимости, выдумана самим Платоном. Это, кажется, чувствовал и Федр, когда говорил: “ты легко сочиняешь и египетские и какие угодно повести”»; Т. 2, с. 479 (примеч. к *Алкиаду II* 148cd: *Ты найдешь другие, подобные этим, слова и у Гомера*): «Этих стихов ни в кодексах Гомеровых сочинений, ни в древнейших изданиях их не находится. Они первоначально взяты были из настоящего места в *Алкиаде* и Барнезием внесены в *Илиаду*. См. VIII, 548».

обстоятельствами: тяжестью бытовых условий и особенностями биографии. Со времени переезда из Киева в Москву в 1922 г. и до самой смерти в 1950 г. Кржижановский жил в крохотной комнатухе-пенале, выгороженной из коммунальной квартиры¹¹. О спокойной кабинетной работе говорить не приходилось. При жизни его сочинения (за отдельными исключениями) так и не были опубликованы, с годами прогрессировала болезнь, слабела память, падал интерес к жизни (последние десять лет он уже ничего не писал). Отсылки к одному и тому же сюжету, которые в ранних сочинениях ещё точны или, по крайней мере, правдоподобны, в поздних становятся совершенно фантастическими. Наконец, нужно учитывать и технику работы Кржижановского, который предпочитал не записывать, но надиктовывать свои сочинения (при таком методе, легко, к примеру, назвать Платона Аристотелем, и не заметить оговорки).

Всё сказанное делает понятным, что установление источников, цитируемых Кржижановским, часто бывает сложной задачей. Вот лишь один пример непростой для идентификации «историко-философской» отсылки у Кржижановского:

«...я... натолкнулся на изречение старого неоплатоника: “почему боги бессмысленному ворону дают жить сотни лет, а мне, философу, постигающему блага, бросили только жалкую горсть годов?”»¹².

Поиск искомой фразы в текстах неоплатоников будет напрасен. Источником писателя в данном случае являются *Тускуланские беседы* Цицерона, который приписывает искомую фразу Феофрасту:

«Аристотель... думает, будто и впрямь за немногие годы он так продвинул философию, что она вскоре уже должна достигнуть

¹¹ Бовшек, «Глазами друга», с. 486: «Комната была без мебели, маленькая, в шесть метров... Деревянная койка с волосяным матрацем, простой некрашенный стол с двумя ящиками, перед ним кресло с жестким сиденьем, на противоположной стене полки с книгами. Самодельная скатерть и одеяло из кустарной материи покрывали стол и постель. Несколько фотографий по стенам и две акварели с подписью: “М. Волошин” дополняли более чем скромное убранство комнаты. В таком виде она сохранилась до самых последних дней жизни Кржижановского»; СЕМПЕР, «Человек из Небытия», с. 563: «В апреле 1947 года я напросилась в гости на Арбат... В конце темного коридора старой общей квартиры — дверь направо в его собственную комнату, которую он получил в 1922 году после переезда из Киева в Москву... Тесная-тесная, узкая комната, старомодное окно прямо в дом напротив; перегруженные книжные полки; кровать с одной плоской подушкой; стол у окна, два стула, шкаф. Кржижановский описал свою комнату в рассказе *Квадратури*».

¹² С. К., *Драматургические приемы Бернарда Шоу* (1934), Т. 4, с. 509.

совершенства. И Феофраст, умирая, жаловался на природу, что **воронам** и оленям она дала долгую жизнь, которая им совсем не нужна, а человеку — такую короткую, хотя она ему очень нужна: если бы человек мог жить дольше, он мог бы украсить людскую жизнь совершенным знанием всех наук. Вот он и жалуется, что должен умереть как раз тогда, когда что-то завиднелось «впереди»¹³.

Феофраст (372–287 гг. до н. э.), ученик Платона и Аристотеля, жил задолго до неоплатоников. Тем не менее, как можно видеть, несмотря на ложную атрибуцию, Кржижановский сохранил суть сентенции и поиск источника цитаты небезнадёжен.

Кроме того, иногда платоновские темы могут быть инспирированы не непосредственным влиянием Платона, но возникают как отклик на прочитанное у современников-литераторов — Вячеслава Иванова, Максимилиана Волошина и др. Например, раннее эссе Кржижановского *Арго и Ergo* построено на оппозиции между «этим» и «тем», «здешним» и «тамошним», характерной для платонизма и неоплатонизма¹⁴. Но это же противопоставление было общим местом эстетики романтизма и символизма. В известной статье «Предчувствия и предвестия» Вячеслава Иванова, которую Кржижановский знал и позднее использовал в «Философеме о театре», цитируется Шиллер: «И вовеки надо мною / Не сольётся, как поднесь, / Небо светлое с землёю, / Там не будет вечно Здесь...»¹⁵. Или ср. стихотворение *На пороге* Иннокентия Анненского: «Дыханье дав моим устам, / Она на факел свой дохнула, / И целый мир на *Здесь* и *Там* / В тот миг безумья разомкнула...»¹⁶ Тем не менее, как раз сравнение с Ивановым обнаруживает и важное отличие. Иванов неоднократно упоминает Платона и иногда ссылается на его теории, но собственно философия его мало

¹³ Ср. ЦИЦЕРОН, *Тускуланские беседы* III, XXVII, 69, пер. М. ГАСПАРОВА. Ср. СЕНЕКА, *О скоротечности жизни* I, 2: «Вот величайший из врачей восклицает: “Жизнь коротка, искусство длинно”. Вот Аристотель предьявляет природе претензию, мало приличествующую мудрецу: “Иным животным она по милости своей настолько удлинит век, что они переживают по пять, а то и по десять поколений; а человеку, рождённому для великих дел, положила конец куда скорейший”» (пер. Т. Ю. БОРОДАЙ).

¹⁴ С. К., *Арго и ergo* (ок. 1918), Т. 5, с. 506: «Все вещи моего мира делю на *эти* и *Те*. Эти — намозолили мне глаза; притёрли руки; покрылись слоями прикосновений... А *Те* вещи: до них руке не дотянуться, глазом не достать, — но верю: они суть: за даями, вне касаний, там, где окончились линии зрительных осей и погасли краски. Мыслить — значит переставлять вещи: из этих в *Те*, из *Тех* в эти».

¹⁵ ИВАНОВ, «Предчувствия и предвестия», Т. 2. с. 88.

¹⁶ АННЕНСКИЙ, *На пороге*, в сб.: *Тихие песни* (1904), с. 11.

интересует. Платон привлекается для иллюстрации собственных построений Иванова, которые сосредоточены на античных культуре, литературе, мифе. Напротив, как будет показано ниже, Кржижановский в Платоне интересуется именно философией; теории Платона, хотя они изложены в свободной манере, передаются вполне адекватно и сохраняют детали, свидетельствующие о том, что Кржижановский воспринял их из чтения соответствующих платоновских диалогов.

Говоря о присутствии Платона и его теорий у Кржижановского, можно выделить четыре аспекта: 1) знание Кржижановским доксографических сведений о Платоне; 2) прямое обращение Кржижановского к Платону, его диалогам и отдельным теориям; 3) использование Кржижановским большого собрания сочинений Платона в переводе и комментариях В. Н. Карпова; 4) творческая переработка Кржижановским платоновских идей, мифов и образов в художественной прозе. В настоящей публикации мы ограничимся рассмотрением первых трёх тем.

Как уже говорилось, отсылки к Платону большей частью представляют у Кржижановского вольный парафраз или даже вариации на тему. Однако, как мы покажем ниже, при всей свободе обращения с материалом, почти всегда автор имеет в виду реалии, легко опознаваемые читателем, сведущим в Платоне и имеющим представление о его учении.

1. ДОКСОГРАФИЧЕСКИЕ СВЕДЕНИЯ

1. 1. Уже в первом опубликованном рассказе, который Кржижановский определил как философский диалог, автор упоминает Платона:

«Мысль Платона не начинала еще своего полета, когда носитель ее был пророчески назван: Платон — *πλατὺς*¹⁷, то есть **Широкый**. И знаешь... На севере родится мыслитель¹⁸: вся жизнь его

¹⁷ В рукописях (= в машинописи) Кржижановского иностранные (латинские, греческие и пр.) слова нередко написаны с ошибками. Подобные огрехи исправляются нами без специальных оговорок.

¹⁸ Речь идет о Владимире Соловьеве, который скончался 31 июля 1900 г. в имении князей Трубецких — в селе Узком. Параллели между В. Соловьевым и Платоном проводил Вячеслав Иванов, ср. его «Религиозное дело Владимира Соловьева», Т. 3, с. 299: «Что до Вл. Соловьева... и всего, что так тщательно рассмотрено и предусмотрено в *Оправдании Добра*, — творении, которое я сравнил бы в известном смысле с *Законами* Платона, запечатлевшими усилия древнего мудреца примирить идеал с практически осуществимой действительностью, сочетать минимализм в области первого с максимализмом в пределах второй...»; Там же, с. 305: «Быть может, никто после Платона не сказал столь глубокого и жизненного о любви и поле... как Вл. Соловьев».

будет порывом к выходу из узких русл: партий — народа — исповедания. Он умер в с. Узком»¹⁹.

В 1936 г. в одной из тематических заявок для издательства *Academia* Кржижановский запишет:

«Предание о “**сожжённой трагедии Платона**”: мышление как **разговор двух разговоров**»²⁰.

В другом месте он замечает:

«Платон, который после встречи с Сократом, как сообщает предание, **бросил в огонь** свою юношескую **пьесу** и стал писать диалоги, по существу, не отказался от драматургии: диалог — это есть основа, зерно драматического действия»²¹.

Затруднительно сказать, из каких источников черпал Кржижановский сведения о Платоне. В его распоряжении было достаточно историко-философской литературы. Помимо книг общего плана, он, в частности, использует вводные статьи и примечания В. Н. Карпова из 6-томного собрания сочинений Платона, работы В. Виндельбанда, А. Н. Гилярова и др. Приводимые здесь писателем сведения восходят к пассажу из Диогена Лаэртия (на которого в другом месте Кржижановский тоже ссылаясь):

«...получил имя Платон (Πλάτων) за свое крепкое сложение...или за широту (πλατύτης) своего слова... или за **широкий (πλατύς) лоб**... Сочинял стихи — сперва дифирамбы, а потом лирику и трагедии... Готовясь выступить с трагедией на состязаниях, он услышал... Сократа и **сжег свои стихи**... С этих пор (а было ему двадцать лет) стал он неизменным слушателем Сократа»²².

¹⁹ С. К., *Якоби и якобы* (1919), Т. 1, с. 112.

²⁰ С. К., *Философия и стилистика* 6 (1936), Т. 5, с. 283. Применительно к формуле «разговор двух разговоров» (которая стала заглавием ещё одного философского диалога Кржижановского, см. Т. 1, с. 385) следует отметить, что в собрании сочинений Платона, переведённых Карповым, понятие «диалог» передаётся словом «разговор». Ср. также КАРПОВ, «Введение к *Лиру*», Т. 4, с. 142: «В *Федре* божественная любовь рассматривается так, что из неё выводятся и объясняются причины и условия любви земной; а в *Симпосионе*, наоборот, показывается, каким образом человек, под руководство Эроса, должен от прекрасного земного постепенно возвышаться к созерцанию прекрасного божественного. Посему **один из этих разговоров служит как бы дополнением и проверкой другого**».

²¹ С. К., *Фрагменты о Шекспире* (1939), Т. 4, с. 363.

²² ДИОГЕН ЛАЭРТИЙ III, 4, 3 – 6, 1, пер. М. Л. ГАСПАРОВА. Ср. ВИНДЕЛЬБАНД, *История древней философии*, с. 152: «...прозвание — Платон (Πλάτων) получил, как говорят, уже от своего учителя гимнастики за свой широкий лоб»; КАРПОВ, Т. 1,

Широкий лоб станет отметиной персонажей-философов в прозе Кржижановского. Таков отличительный признак осла-философа, родившегося от союза философии и теологии, а именно, от Буриданова осла («схемы») и ослицы Валаамовой из библейской Книги Чисел («мифа»)²³. Широкий лбом наделен Пурвапакшин — человек-схема, логический оппонент из индийских философских трактатов, который появляется в *Швах* и *Красном снеге*²⁴. Широкий лоб у даосского мудреца Фу Ги²⁵. О «контуре лба» лба говорится применительно к убитому философу из стихотворения *Мирозерцание под пулями* (см. ниже 2. 2. 6). В другом отрывке, насыщенном отсылками к античной философии, философ определен как человек, у которого лоб шире плеч:

«Солдат: Говорят, что петух, после того как потопчет курицу, становится грустен»²⁶. Это тема для философов, но не для солдат.

с. 2-3: «Платон занимался также живописью; но с особенною ревностью упражнялся в поэзии и написал несколько лирических, **трагических** и героических сочинений, которые однако ж впоследствии **сжег** и сделался врагом стихотворства».

²³ С. К., *История пророка*, Т. 1, с. 104: «...с черной отметинкой на ширококоптом, просторном, философического склада лбу». Ср. БОВШЕК, «Заметки к *Сказкам для вундеркиндов*», Т. 5, 518: «Образ — осел, сын Буриданова осла и Валаамовой ослицы — схемы и мифа... От матери он унаследовал пророческий дар, от отца — раздвоенность метафизики».

²⁴ С. К., *Швы* (1928), Т. 1, с. 401-402: «Это имя много лет тому назад как попало ко мне в блокнот... Пурвапакшин... человек-миф, придуманный индусскими казуистами ради построения антитетики... В этом — единственное бытие человека-схемы: бить своим нет по всем да... Замотанный в ветхие пестрые ткани, **с упрым костистым лбом**, склоненным к земле, он разжимает свой рот, узкий и ссохшийся, лишь ради одного краткого, как удар, нет»; *Красный снег*, Т. 5, с. 160: «Шушашин, нагнувшись, притронулся к груди человека, и под пальцами у него что-то прошелестело: не то дыхание, не то рукопись, запрятанная под ткань. Но человек не пробуждался. Тогда Шушашин пригнулся еще ниже: лицо человека было... лицом человека; но только **поперек костистого лба** — тесный шнур, книзу — на короткой свеси — пломба. Шушашин распрямился. Ясно: мышление под этой просторной **лобной опстью** было опечатано». Пример текста, в котором фигурирует Пурвапакшин (оппонент), см.: ПРАШАСТАПАДА, *Падартха-дхарма-санграха*, с. 83-93.

²⁵ С. К., *Фу Ги*, Т. 1, с. 195: «Росла голова Фу Ги, раздвигая кости темени и лба».

²⁶ Известный тезис о том, что «всяк после соития бывает печальным» восходит к Аристотелю, ср. *Problemata* 955a 23-24: «...после любовных утех большинство [мужей] утрачивает пыл», μετὰ τὰ ἀφροδίσια οἱ πλείστοι ἀθρομίτεροι γίνονται. В латинской традиции максима видоизменяется и удлиняется: “omne animal post coitum triste praeter gallum mulieremque”, «после соития всё живое подавлено, кроме петуха и женщины». Таким образом, применительно к соитию Кржижановский верно припомнил петуха, но напугал относительно его повадок: петух после соития не печал

Но вот, вчера я гнал партию философов. И был среди них один, который мне понравился. Так, щуплый человек, **в плечах лба поуже**. Но он говорил, будто весь наш мир — это бегство, отчего и почему — я не понял. Хорошая философия для полководцев»²⁷.

Концепция бегства из мира, которую переврал солдат, отсылает к диалогу Платона *Тезет* (см. *ниже* раздел 2. 5. 2.).

Возможно, Кржижановский задумывался над своеобразной противопоставленностью жизненных траекторий: Платон после встречи с Сократом отказался от чистого писательства и перешёл к философии (хотя и запечатлел её в текстах, литературная форма которых заставляет считать их вершиной древнегреческой прозы), напротив, Кржижановский двигался от философских эссе к художественной прозе (которая является одной из самых философичных для русской литературы его времени)²⁸.

1. 2. Ещё один пример знакомства Кржижановского с доксографией, относящейся к Платону, предоставляет поздняя пьеса *Тот третий*:

«И Диоген, бросивший ошипанную курицу к ногам Платона²⁹ со словами *Се человек* (Диоген Лаэртский), и Пилат, указывавший

лится, но, напротив, поэт. Cf. FRANZIUS, p. 405: “Solus gallus cantat post coitum”. В позднейшей литературе см. Лоренс СТЕРН, *Жизнь и мнения Тристрама Шенди, джентльмена*: «...маслянистые и бальзамические части полны жизни, теплоты и огня, чем и объясняется замечание Аристотеля *quod omne animal post coitum est triste*»; КАРСАВИН, *Noctes Petropolitanae* II, 2: “Omne animal post coitum triste”; Венедикт ЕРОФЕЕВ, *Василий Розанов глазами эксцентрика*: «Не помню кто, не то Аверинцев, не то Аристотель сказал: “Umnia animalia post coitum oppressus est”, то есть: “Каждая тварь после соития бывает печальной”, — а вот я постоянно печален, и до соития, и после».

²⁷ С. К., *Тот третий* (1937), Т. 5, с. 121.

²⁸ Ср. БОВШЕК, *Заметки к ‘Сказкам для вундеркиндов’*, Т. 5, с. 519: «До 18-го года не писал беллетристики, считая *низшим* родом. Перед беллетристикой — ряд статей философского характера — “В защиту познаваемого” и “Как возможен метафизик”»; БОВШЕК, *Кржижановский*, Т. 5, с. 520: «Для понимания *Кржижановского* и *нового жанра* нужно помнить: до 30 лет (до 1918 г.) Кржижановский был философом»; *Там же*, с. 520-521: «Что сделал Кржижановский? — Две стороны медали. С одной: 1) Взнуздан философией беллетристику. — Показал, что нет образов, которые не имели бы глубочайшего философского смысла (*Квадратури*). 2) Транспонировал — с другой — философские схемы в план образа. Отличие от Ницше. — Ницше транспонировал Кантову *Критику практического разума* на образ; Кржижановский — *Критику чистого разума*, т. е. вопросы гносеологии и онтологии».

²⁹ Примеч. Кржижановского к этому месту: «Платон определял человека как “двуногое без перьев”».

толпе *Се человек*, — оба (по-своему, конечно) были правы, но первый резюмировал по внешней форме, второй — по внутреннему существу»³⁰.

У Лаэртия этот анекдот звучит так:

«Когда Платон дал определение, имевшее большой успех: *Человек есть животное о двух ногах, лишенное перьев*, Диоген ошпарил петуха и принес к нему в школу, объявив: *Вот платоновский человек!* После этого к определению было добавлено: *И с широкими ногтями*»³¹.

Характерно, что у Кржижановского ассоциативным звеном между происходившим с Платоном и Пилатом (Ин 19:5) становится словесная формула *Esse homo*, соответствующая акту определения человека.

2. ЗНАНИЕ КРЖИЖАНОВСКИМ ОТДЕЛЬНЫХ ДИАЛОГОВ ПЛАТОНА

Перейдем к обсуждению того, к каким сочинениям Платона отсылают «платоновские» отрывки из художественных и теоретических работ Кржижановского, группируя эти отрывки сообразно соответствующим сочинениям.

2. 1. Федон

К *Федону* отсылают следующие отрывки у Кржижановского:

«О людях, заболевших... миром. Да, есть и такая болезнь. И не о ней ли сказал Сократ: *Философствовать значит — умирать?*»³².

«Вспоминая в своем диалоге *Федон* о смерти учителя, обвиненного в развращении юношества и отрицании бытия богов, Платон приписывает Сократу, уже принявшему цикуту, следующую заключительную фразу всей его жизни: *Не забудь принести в жертву Эскулапу петуха*. Петуха приносили в жертву богу-целителю в благодарность за излечение»³³.

Ср. *Федон* 64а: «Те, кто подлинно предан философии, заняты на самом деле только одним — умиранием и смертью»; 118а: «И тут Сократ... сказал (это были его последние слова): — Критон, мы должны Асклепию петуха. Так отдайте же, не забудьте».

³⁰ С. К., *Поэтика заглавий*, Т. 4, с. 26.

³¹ ДИОГЕН ЛАЭРТИЙ VI, 40, 5-9, пер. М. Л. ГАСПАРОВА.

³² С. К., *Четки* (1921), Т. 1, с. 169.

³³ С. К., *Фрагменты о Шекспире* (1939), Т. 4, с. 363.

2. 2. *Государство и Тимей*

2. 2. 1. *Государство* Платона всегда находилось в фокусе интересов русских читателей. Красноречивое свидетельство тому предоставляет соответствующий (третий) том хранящегося в РГБ платоновского шеститомника в издании В. Н. Карпова, в котором буквально не осталось страниц, не испещрённых пометками многих поколений читателей, то предлагающих варианты перевода и поправки, то ставящих пометы вроде NB!, то очерчивающих важные места чернилами или разноцветными карандашами (розовым, красным, синим, серым) и пр. Принципы устройства идеального платоновского государства были известны интеллигентным людям далеко от столиц³⁴.

В одной из своих последних статей — *Страны, которых нет* (1937) — Кржижановский, смешивая *Государство* и *Тимей*, даёт вольный пересказ нескольких тем:

«Платон (428–347 до н. э.) написал относимый к позднему периоду его творчества **пространный диалог с подзаголовком: *О справедливости***. Тема: построение идеального государства. Государство это должно быть **подобно человеческому организму**, главными органами которого являются: **мозг, сердце и печень. Добродетелью мозга (точно цитирую философа) является мудрость**³⁵; сердца — храбрость; печени и связанного с ней пищеварения — умеренность. Сообразно с этим платоновское государство распадается на **три сословия**: философов, управляющих государством; воинов, защищающих его; земледельцев и ремесленников, отдающих первым двум сословиям продукты своей работы и оставляющих себе лишь самое необ-

³⁴ Анатолий Мариенгоф вспоминает, как в период «военного коммунизма» беседовал с директором своей пензенской гимназии С. А. Пономаревым, и тот, пытаясь найти логику в новом мироустройстве, указывал на аналогии у Платона и Аристотеля: «Если толком разобраться во всём, что происходит... можно прийти к выводу, что большевики осуществляют великие идеи Платона и Аристотеля. “Все доходы граждан контролируются государством”... Так это же Платон!.. “Граждане получают пищу в общественных столовых”... И это Платон! А в Фивах, как утверждает Аристотель, был закон, по которому никто не мог принимать участия в управлении государством, если в продолжение десяти лет не был свободен от занятия коммерческими делами... Разве не правильно? Какие же государственные деятели из купцов? Мошенники они все, а не государственные деятели!», см. *Мой век, мои друзья и подруги*, с. 75. Пройдет десяток лет и Кржижановский приравняет социальные утопии к тяжёлым ночным кошмарам (*Бокковая ветка*).

³⁵ Здесь Кржижановский, скорее всего, вспомнил формулировку из *Истории древней философии* В. Виндельбанда: «...уму (ἡγεμονικόν) соответствует добродетель мудрости», см. *ниже* цитату.

ходимое. **Схема эта** — через много веков — при феодальном строе получила некое подобие осуществления. Были и воины, и проникнутый “добродетелью умеренности, разбитый на цехи” класс ремесленников и холопов. Не хватало только одного: мудрецов. Времена были темные, культура сумеречная. Вместо философии — слепая вера и изуверство»³⁶.

Из приведённой цитаты следует, что Кржижановский имел представление о хронологии сочинений Платона, о жанровой принадлежности *Государства*. Как это бывает у него, в пересказе, повествующем о подобии платоновского государства человеческому организму, смешаны темы нескольких разделов *Государства* и *Тимея*³⁷. При этом изложение отмечено характерным пост-шопенгауэровским физиологизмом, который являлся особенностью философии конца XIX – начала XX вв. Писатель отмечает трехчастность социального устройства платоновского *Государства*, связывая его со Средневековьем. (На деле, тройное деление социума на жрецов, воинов и земледельцев, которое в литературных памятниках средневековой Европы описывается начиная со времени Альфреда Великого (849–899 / 901)³⁸, характерно уже для протоиндоевропейских обществ³⁹.)

Приведённый выше отрывок из *Стран, которых нет* может быть инспирирован работами В. Виндельбанда *Платон и История древней философии*. Из последней книги Кржижановский мог узнать о том, что в начальной редакции *Государство* представляло собой диалог *О справедливости*⁴⁰. Там же Виндельбанд пишет о тройной аналогии «органы те-

³⁶ С. К., *Страны, которых нет* (1937), Т. 4, с. 133-134.

³⁷ К *Государству* относится уподобление благоустроенного государства телу (464b); соответствие между добродетелями государства и философа (427e); идея того, что философ должен быть «сородичем истины, справедливости, мужества и рассудительности» (487a); что три начала человеческой души соответствуют трём сословиям государства и трём видам удовольствий (580de); что в государствах должны править философы (473d). В *Тимее* говорится о локализации разных частей души в человеческом теле: бессмертная и божественная часть размещена в **голове**, как «разумнейшей» части, мужественная расположена между грудобрюшной преградой и шеей и регулируется **сердцем** (70ab); начало вожделеющее и связанное с чревоугодием находится между грудобрюшной преградой и линией пупа и регулируется **печенью** (70d – 71a), а наличие кишок сообщает ему умеренность (73a).

³⁸ Ле Гофф, Ж., *Цивилизация средневекового Запада*, с. 311 sqq.

³⁹ Ср. DUMÉZIL, G., *L'idéologie tripartite des Indo-Européens*; Он же, *Верховные боги индоевропейцев*; БЕНВЕНИСТ, *Словарь индоевропейских социальных терминов*, с. 187-195.

⁴⁰ Виндельбанд, *История древней философии*, с. 159: «Опровержение софистики и, именно, ее натуралистической теории о государстве составляет содержание диалога **о справедливости**, теперь **первой книги Государства**; возможно, что он

ла — добродетели — сословия государства» (рассуждение, которое у самого Платона разнесено на множество страниц):

«В физиологическом отношении он [Платон] помещает (*Тимей* 69) νοῦς (разум) в мозг, θῦμος (аффективность) — в сердце, ἐπιθυμία (вожделения) — в печени»⁴¹.

«Каждой части души присуще свое особое совершенство, основанное на ее существе и называемое её добродетелью (*Государство* 441). Отсюда берет свое начало сделавшееся впоследствии столь знаменитым учение Платона о *четырёх главных добродетелях*: уму (ἡγεμονικόν) соответствует добродетель мудрости (σοφία), чувствованию (θυμοειδές) — мужество (ἀνδρία), вождению (ἐπιθυμητικόν) — самообладание (σωφροσύνη) и, наконец, ввиду того, что совершенство всей души состоит... в руководящей власти разума над двумя другими [частями души], к этим трем добродетелям присоединяется четвертая, это — добродетель правомерности (δικαιοσύνη = справедливость)»⁴².

Сводку платоновского учения о трёх сословиях Виндельбанд даёт также в книге *Платон*:

«Государство естественным образом разделяется на три сословия, дающие пропитание, защиту и обучение. Первое... это — земледельцы и ремесленники...; второе сословие образуют... воины и чиновники...; третье сословие составляют “философы”, люди науки... Рассматриваемое таким образом государство является “человеком в больших размерах”. Его три сословия соответствуют трём видам активности или трём частям... души.

был её первым выпуском.... Он очень слабо связан с остальными книгами *Государства*»; *Там же*, с. 158: «Первая книга *Государства* — диалог о справедливости»; *Там же*, с. 161: «В *Государстве* надо различать три слоя: 1) рано составленный диалог о справедливости... 2) проект идеального государства... 3) учение об идее блага».

⁴¹ Виндельбанд, *Там же*, с. 178.

⁴² Виндельбанд, *Там же*, с. 180. Ср. Трубецкой Е. Н., «Политические идеалы Платона и Аристотеля», с. 9: «Соответствуя трём основным душевным способностям, общественные классы идеального государства олицетворяют собою и специфические добродетели этих способностей. Специфическая добродетель созерцающего разума — мудрость; есть вместе с тем и специфическое отличие класса философов; добродетель второй душевной способности — сердца, мужество, есть вместе с тем особая добродетель класса воинов; наконец, добродетель низшей части души — пожелания, скромность, состоящая в воздержании от чувственных эффектов и подчинении разуму, есть основная добродетель низшего общественного класса — рабочих».

Здесь Платон пытается согласовать результаты своих социально-политических размышлений со своей этико-богословской психологией... Сословие, доставляющее пропитание и занимающееся различными профессиями с целью наживы, соответствует “жадности”; сословие, дающее защиту и несущее главным образом военные обязанности, — “пылкости”; обучающее сословие, со своими научными занятиями, соответствует “разуму”. Эти сами собою напрашивающиеся аналогии между государством и индивидуумом дают философу возможность параллельно излагать свои взгляды на задачи и... на степени совершенства государств и отдельных людей»⁴³.

Представляется, что рассуждая о *Государстве* Платона в приведённом выше отрывке, Кржижановский вдохновлялся этими страницами из Виндельбанда.

2. 2. 2. От них же Кржижановский отправляется, когда пишет:

«Ещё Аристотель сказал — медитировал я, — что общество — это “большой человек”»⁴⁴.

«Я думал, что путанные медитации мои об аристотелевских большом и малом человеке распутали теперь для меня все свои узлы: теперь я, микрочеловек, познал макрочеловека до конца»⁴⁵.

В качестве ближайшего источника писателя можно указать процитированный в разделе 2. 2. 1. отрывок о трёх сословиях из книги В. Виндельбанда *Платон*⁴⁶. Кржижановский, как это с ним бывает, неверно указал

⁴³ Виндельбанд, *Платон*, с. 165-166. Ср. Карпов, «Введение к *Государству*» IX, Т. 3, с. 442: «Как в обществе, говорит он [Сократ], различили мы три сословия граждан, так и в человеке заметили τρία εἶδη τῆς ψυχῆς, именно: τὸ λογιστικόν, τὸ θυμικόν и τὸ ἐπιθυμητικόν. Соответственно же этим видам, или сторонам души, смотря по тому, которая из них бывает господствующею, в человечестве являются и три рода людей: род философов, в которых над прочими частями души владычествует τὸ λογιστικόν, или ум; род честолюбцев, или спорщиков, в котором начало управляющее есть τὸ θυμικόν; и род скупцов, который находится под владычеством — τοῦ ἐπιθυμητικοῦ».

⁴⁴ С. К., *Странствующее странно* (1924), Т. 1, с. 301.

⁴⁵ С. К., *Странствующее странно* (1924), Т. 1, с. 342.

⁴⁶ Ср. также Карпов, Т. 3, с. 229 (К *Гос.* 435e): «Общество, по учению Платона, есть не что иное, как образ, или собирательное выражение одного человека. Отсюда — δεῖ δὲ αὐτήν, καθάπερ ἓνα ἄνθρωπον, ζῆν εἶς (*Legg.* VIII, 828d 8 – 829a 1)»; Он же, «Введение к *Тимею*», Т. 6, с. 348: «Ясно также, почему исследование, начи-

автора (вместо Аристотеля должен быть Платон), но верно воспроизвёл его мысль. Причиной ошибочной ассоциации с Аристотелем могло быть то, что Аристотель тоже занимался политической философией, оставив, помимо прочего, после себя знаменитую фразу о том, что «общество существует от природы, и человек есть общественное животное (*Политика* I, 9, 1253a 2-3).

2. 2. 3. В эссе *Любовь как метод познания* Кржижановский замечает, что даваемое любовью ощущение мира это прежде всего — радость, а значит основа мира радостна, и очищенное познание сознает, что *мир есть кристаллизованное благо или идея блага, воплотившаяся во множестве*, затемненная нашим несовершенством. Точка зрения на мир, как на проявление идеи блага, замечает писатель, высказана впервые Платоном в *Государстве* (508e – 518e)⁴⁷. Следует также обратить внимание на суждение Виндельбанда, социальный смысл которого Кржижановский мог перетолковать в этико-онтологический:

«Вытекающий из учения об идеях взгляд на государство, как на осуществление высшего блага в человеческом обществе, вполне совпадает в этом тонком рассуждении Платона (во II – IV книге *Государства*), с теми требованиями, которые предъявляются к государству, как к продукту естественной потребности: государство в нём должно принадлежать философии, — учению о высшем благе, о целях мира и человека»⁴⁸.

Кроме того, представление о легитимности такого перетолкования Кржижановский мог получить, читая соответствующие комментарии В. В. Карпова⁴⁹.

наясь универсом, переходит затем к человеческой природе: если общество есть в некотором роде увеличенный образ человека, то сам человек, созданный по подобию универса, есть уменьшенный образ универса — микрокосм.

⁴⁷ С. К., *Любовь как метод познания* (1912), Т. 5, с. 489. Ср. КАРПОВ, «Введение к *Тимею*», Т. 6, с. 349: «Задача *Тимея*... состоит в том, чтобы вывести из идеи высочайшего блага устройство мира и человеческой природы... Представление правильного гражданского общества является у Платона уже как некоторого рода обобщение представления о нормальном человеке»; Он же, Т. 2, с. 83, примеч. 1 (К *Федону* 74а): «По учению Платона, мир видимый есть отпечаток или проявление мира невидимого, ноуменального».

⁴⁸ Виндельбанд, *Платон*, с. 165.

⁴⁹ КАРПОВ, «Введение к *Тимею*», Т. 6, с. 347-348: «В прежних сочинениях, особенно в *Государстве* Платон доказывал *этически*, что и частная жизнь людей и быт общественный слагаются и управляются по идее добра, лежащей в свойствах и самой природе человека. В *Тимее* философ раскрывает то же самое на *основаниях*

2. 2. 4. Другой отсылкой к *Государству* является фрагмент из тематической заявки «Философия и стилистика», из которой следует, что Кржижановский, в частности, намеревался писать о стиле платоновских диалогов. Среди прочих тем он намечает:

«Эзотеризмы и экзотеризмы. Истина — для избранных. А именно: для *избранных истиной*... Экзотический стиль истины. Короче, стиль, занавешивающий истину, прячущий её от «непосвящённых»⁵⁰. Пример: Шлейермахер, который, переводя диалог Платона *О справедливости*, наткнулся на зашифрованное место (пифагореизмы), прекратил перевод и “задумался на целых одиннадцать лет” (примечание о Шлейермахере)⁵¹».

Упоминание Кржижановским Шлейермахера, занявшегося дешифровкой пифагореизмов, инспирировано примечанием В. Н. Карпова:

«...ссылаюсь на Шлейермахера, который столь долго старался проникнуть в истинный смысл так называемого Платонова числа, что доведши перевод Платона до этого места, прекратил его для этой цели на двенадцать лет...»⁵².

В целом же, Кржижановский имеет в виду восходящий к пифагорейской школе эзотеризм платоновской традиции (по преданию Пифагор за-

космологических и физиологических: начиная своё исследование от универса вещей, он доводит его до образования человеческой природы и заключает, что она создана по подобию и норме одной и той же с универсом идеи. В *Государстве* доказывалось, что во все человеческом быте, и частном и общественном, должна господствовать идея доброго и прекрасного, и что этой идеей определяются все его подробности. В *Тимее* проводится учение, что та же идея владычествует и в целом универсе вещей и, проходя везде и чрез всё, наконец находит себе выражение в силах человеческого духа».

⁵⁰ Замечание Кржижановского о стиле «занавешивающем» истину заставляет вспомнить о храмовых завесах (паралетастрата) иудео-христианской традиции, отделявших священное от профанного. В школе александрийской экзегезы слово «завеса» сделалось почти техническим термином и употреблялось метафорически. Ярким примером стиля, затрудняющего доступ непосвященных к аутентичной интерпретации текста, является стиль Ареопагитик (рубеж V–VI веков).

⁵¹ С. К., *Философия и стилистика* (1936), Т. 5, с. 282–283 (в издании: «примечание» Шлейермахера»).

⁵² КАРПОВ, Т. 3, с. 404, примеч. 1 (к *Государству* VIII, 546а – 547а, где говорится о «совершенном числе»). Об этом месте см. также: ЛОСЕВ А. Ф., *История античной эстетики. Сократ. Платон*, с. 319–326. Ещё один знаменитый пифагореизм встречается в *Государстве* XI, 587се, где обсуждается вопрос о том, во сколько раз удовольствие тирана меньше удовольствия разумного царя.

прещал своим ученикам открывать посторонним своё учение). Позднее, подразумевая нео-пифагорейцев, Ямвлих будет сообщать, что учение Пифагора записывалось так, что было непонятно непосвящённым: доктрину, изложенную в кратких «символах»-афоризмах требовалось разворачивать в специальных комментариях. Из доступных Кржижановскому авторов о проблеме экзотерического и эзотерического учения у Платона писал, в частности, В. Н. Карпов⁵³.

2. 2. 5. В той же тематической заявке *Философия и стилистика* Кржижановский намеревался рассуждать о месте и роли мифа в философии. Ср.:

«Образные примеры в философии. Метафоры в метафизике. Образ “пещеры” Платона. Мифы о Лете, цикадах и т. д., которыми заканчивается почти каждый его диалог»⁵⁴.

В самом деле, о реке Лете Платон говорит в конце *Государства* (Сон Эра)⁵⁵, о цикадах — в конце *Федра*. Миф о «пещере» рассказывается в кн. VII *Государства*⁵⁶.

Пещера Платона упоминается Кржижановским также в рассказе «Боковая ветка», где речь идет помимо прочего о производителях социальных утопий, причём утопии приравнены к тяжёлым ночным кошмарам⁵⁷.

В незаконченных фрагментах к роману *Тот третий* у Кржижановского имеется новелла о трех сестрах-парках — Лахезис, Клото и Атро-

⁵³ См. КАРПОВ, Т. 1, с. 24-29. Ср. *Там же*, с. 8: «Возвратившись в отечество, Платон открыл философскую кафедру в Академии, находящейся в предместье Афин, где был и собственный его сад. О методе его учения и правилах школы дошло до нас мало достоверных сведений... Уроки его, так же как и Пифагоровы, говорят, разделялись на эзотерические и экзотерические...»

⁵⁴ С. К., *Философия и стилистика* (1936), Т. 5, с. 289.

⁵⁵ ПЛАТОН, *Государство* 621aс: «...все [души] вместе в жару и страшный зной отправляются на равнину Леты... и располагаются у реки Аметет. Все должны были выпить... воды, но, кто не соблюдал благоразумия, те пили без меры, а кто её пьёт таким образом, тот всё забывает... Если мы поверим [этому мифу], тогда мы и через Лету легко перейдём и души своей не оскверним».

⁵⁶ ПЛАТОН, *Государство* VII, 514a – 517d.

⁵⁷ С. К., *Боковая ветка* (1927–1928), Т. 1, с. 493: «Легкий сон не выдерживает трения о действительность, сонная грёза изнашивается быстрее носков, связанных в одну нитку, в то время как полновесный тяжёлый сон, просто, но хорошо сработанный кошмар, легко ассимилируется с жизнью. Если не отягчённый ничем сон исчезает, как капля в песке, то видение сна, несущее в себе некую жёсткость и твёрдость, испаряясь под солнцем, оставляет на своде пресловутой **платоновской пещеры** свое жёсткое зерно: осадок нарастает на осадок, постепенно нависая сверху мечевидными сталактитами».

поис⁵⁸, которая представляет собой вольную импровизацию на рассказ о трех мойрах в *Сне Эра из Государства* Платона⁵⁹. Характерно, что завершение новеллы отсылает к мизансцене из пролога *Федра* (см. ниже 2. 4. 1.).

Как представляется, сама постановка проблемы места и функции мифа в философии восходит у Кржижановского к пространному обсуждению этого вопроса в *Платоне* Виндельбанда (глава «Богослов»)⁶⁰. Рассуждения Виндельбанда заслуживают пространной цитаты, поскольку открывают нам контекст, в котором Кржижановский познакомился с проблемой мифа в философии: Виндельбанд пишет о мифе как средстве изложения религиозного учения:

«Исследователи издавна чувствовали, что здесь [в мифах] заключается странный, требующий особого объяснения, составной элемент платоновых произведений... Вопрос о значении этих мифов долго заставлял исследователей ломать себе голову... В одних случаях миф является только басней вроде Геродотовых, — такова в *Федре* история Тевта, изобретателя букв; в других — он есть нечто иное, как пространно и подробно нарицательный образ, получивший однако несоответствующую ему форму (как известное сравнение с пещерой в *Республике*), но форму рассказа, — таков, например, содержащий вариацию Гесиодовского сюжета «миф» о трёх видах людей в *Республике*; в некоторых же случаях миф представляет собой аллегория, как небольшой, изящный рассказ о стрекозе в *Федре* или, в крупных чертах, как в высшей степени фантастическое описание существ-

⁵⁸ С. К., *Фрагменты к роману 'Тот третий'* (1929) 5, Т. 5, с. 249-254. О мойрах как мифологических фигурах см. ИВАНОВ, «Древний ужас. По поводу картины Л. Бакста *Terror antiquus*», Т. 3, с. 102; ВОЛОШИН, *Noromedon*, в: *Золотое руно* № 11 / 12 (1909), с. 55-60, а также СС Т. 6 / 1, с. 304. Хотя традиционно мойры представляются как «древние» (ср. AESCH., *Eumenides* 728: ἀρχαίας θεάς), у Кржижановского две сестры-мойры влюбляются в смертного. Ср. Поль ВАЛЕРИ, *Юная парка* (1917), где изображены переживания одной из мойр — Клото, не знающей, останется ли ей бессмертной или познать боль и радости смертных людей.

⁵⁹ ПЛАТОН, *Государство* 616c-621a; ср. *Законы* XII, 960cd.

⁶⁰ Но см. также Вяч. Иванов в поздней работе «Достоевский. Трагедия — миф — мистика» (1932), которая является переработкой его ранних статей (Т. 4, с. 558): «Достоевский... не удовлетворяется изображением художественных символов и интуиций: ...он ищет... формы непосредственно дидактические, в *Дневнике писателя* он дает экзотерическое... изложение некоторых частей своей единой "доктрины", внутреннюю форму и сущность которой он как всякий художник, призванный, по Платону, творить мифы (μύθος), а не учение (λόγος), — мог осознать всецело и во всей ее чистоте лишь в зеркале мифа».

ва Эрота, которое даёт в *Пире* Аристофан. Во всех этих случаях мифологический элемент является, в сущности, литературным средством; но рядом с художественным оживлением и наглядностью мы в большинстве мифов замечаем ещё и оттенок таинственности, указывающий, что в основе их лежит нечто более серьёзное. Этот момент особенно силен в фантастических и наиболее важных «мифах», содержанию которых нельзя придать вместо формы образов — форму понятий... Все действительные и ценные мифы, которые нельзя свести на сравнения и аллегории — они встречаются в *Меноне*, в *Горгии*, в *Федре*, в *Пире*, в *Федоне* и в конце *Государства*... — относятся к одному и тому же вопросу, к вопросу о судьбе человеческой души в другом мире до и после земной жизни. Всё это ясно указывает, что не только вообще в основе этих мифов лежит религиозный мотив, но что в них выражено религиозное учение какой-нибудь определённой секты... Эти представления нисколько не составляют исконного общего достояния греческой религии... Рядом с наукою в сектах, державшихся культа Диониса, сохранялись в качестве правил веры и те доктрины, в которых получил теоретическое выражение религиозный обычай искупительного энтузиазма, освобождающего восторга... Платон... оба эти течения направил в одно русло... Платон делает попытку философски обосновать религиозные догматы или, по крайней мере, доказать их возможность и «вероятность». В этом смысле он является первым богословом»⁶¹.

Указанные страницы книги Виндельбанда проливают свет на генезис обнаруживаемой у Кржижановского связи между метафизикой и мистериальной практикой и её культом — обрядами инициации и очищения, которые в итоге отождествляются с христианским богослужением и таинством евхаристии⁶². К указанным страницам Виндельбанда восходит и сюжет рассказа *Страна нетов* (1922), который можно трактовать как «метафизи-

⁶¹ Виндельбанд, *Платон*, с. 129-134. Ср. Иванов, «Две стихии в современном символизме», Т. 2, с. 560: «В эзотерических общинах, например, в Элевсине, творились мифы, чуждые мифам народным — как они творились в академии Платона и школах платоников, — творились мифы и в храмах; и поскольку они становились достоянием непосвященных и открывались толпе, они назывались не мифами, а священными повестями (*ἱεροὶ λόγοι*), и только в устах толпы и с её прикрасами или искажениями, во всенародном своём облике, оказывались мифами в полноте этого понятия. Ибо миф, в полном смысле, безусловно всенароден».

⁶² См. в *Философеме о театре* (1923) рассуждения о мистериях и «людях бытия» (метафизиках), предпочитающих мистерии (Т. 4, с. 55-57).

ческую историю души» или как повествование, ведущееся от лица «человека бытия», описывающего кататасис обитателя мира сухих в миры теневого (чувственного и загробного) бытия.

2. 2. 6. Ещё один отзвук финала *Государства* Платона мы находим в стихотворении Кржижановского *Миросозерцание под пулями* (1919)⁶³, запечатлевшем события революционного террора. Автор использует в нём образ семи- или осьми-орбитной «лиры мира»:

То не был мир — лишь мира отсвет смутный,
Сплетеньем ганглиев пленённый звёздный смысл,
Лучи, опутанные сетью цепких числ.
То не был мир — лишь мира отсвет смутный...

Дома к домам прижали камни тесно.
Шёл человек, и отсвет мира нёс.
В его мозгу: созвучья сфер небесных
И близкий стук извозчичьих колёс.

...Пять ненавидящих оцупали глазами
Холодный контур лба. Зрачки впились нашли зрачки.
("Тот против нас, кто не идёт за нами",
Пять ружей вскинуты и взведены курки).

Мир не погиб: Померк лишь отсвет мира...
Всё те же фонари. Залп. Ругань. Стук шагов.
Над мыслью — гимн **семиорбитной** Лире.
Над трупом — пять дымящихся стволов.

В архаичном образе семи планетных сфер можно было бы усмотреть теософский подтекст, характерный для первых десятилетий XX века (как и применительно к упоминанию Кржижановским о неопитах и посвящении), однако, как и в иных случаях⁶⁴, писатель воспроизводит космографические и космологические представления Платона из финала *Государства*⁶⁵. От-

⁶³ С. К., *Стихи*, РГАЛИ, Ф. 2280, Оп. 1 Ед. хр. 71, Тетрадь 1 (машинопись, дореформенная орфография), Л. 22. В тетради 2 (рукописной) *Миросозерцание под пулями* (Л. 61-63) датировано: «10 марта н. ст. 1919 г.».

⁶⁴ Ср. С. К., *Катастрофа* (1919–1922), Т. 1, с. 125: «Души звёзд праведны, и оттого орбиты их правильны». Здесь подразумевается античное представление о божественности и разумности звёзд, выражающихся в совершенстве их кругового движения.

⁶⁵ О восьми небесных сфер говорится в *Сне Эра* (*Государство* X, 616c – 617b). Текст Платона в этом месте подробно откомментирован В. Н. Карповым, ср.:

сюда и «лира» (у греков лира-хелис, как правило, была семиструнной). Согласно Платону, Луна, Солнце, Венера, Меркурий, Марс, Юпитер и Сатурн образуют семь концентрических сфер, восьмая — сфера неподвижных звезд. В стихотворении платоновским является параллелизм двух миров (умопостигаемого и телесного)⁶⁶, представление о здешнем бытии как «смутном отсвете» истинного мира (который существует в сознании / мозгу философа, убитого во время вечерней прогулки, а также, видимо, пребывает *per se* в звёздной выси). Заслуживают внимания сохранившиеся в рукописи варианты: зачёркнуты а) «осмиструнная Божья лира», подразумевающая христианскую космографию с её звёздной твердью, и б) «вселенская вечная лира» Платонова космоса⁶⁷. Автор остановился на «гимне семиорбитной лиры», что сохраняет представление о небесной гармонии («гимн»), но модернизирует античный образ посредством замены «сфер»

Т. 3, с. 517, примеч. 2 (к *Гос.* X, 616с): «...сфера, содержащая в себе семь других концентрических сфер, представляет различные сферы планет, или различные этажи неба, вращающегося около земли»; *Там же*, с. 518, примеч. 1 (к 616е): «Отношение **небесных сфер**... хорошо объясняет Фокс. Высшее, или внешнее (крайнее) небо, говорит он (Платон и Аристотель допускали **восемь** небесных тел), — из всех самое обширное, потому что далее всех отстоит от центра, и в своем объеме заключает все прочие... Шестое небесное тело по величине составляет вторую часть того высшего, четвертое — третью, восьмое — четвертую, седьмое — пятую, пятое — шестую, третье — седьмую, второе — восьмую. Таким образом, в восьми телах Платон находит восемь взаимно пропорциональных интервалов: и так как все тела совершают соответственное своим величинам и расстояниям движение, то отсюда должна была происходить так называемая **пифагорейская музыка небесных сфер**. Так объясняет это место Фокс, и высшую сферу называет восьмым небом. Но Платон не соединял с нею этого числа, а понимал её как τὸν πρῶτον τε καὶ ἕξωτάτο σφῆνδύλον: восьмым же телом почитал, кажется, землю, помещенную у самой оси вселенной. Сравни SCHLEIERMÄCHER F., *Platons Werke* 1 / 3 (1828), S. 622; ВОЕСКН А., *De platonico systemate coelestium globorum et de vera indole astronomiae Philolaicae* (Heidelberg, 1810), S. VI»; *Там же*, с. 518, примеч. 1: «Из **восьми концентрических сфер** первая, внешняя, есть сфера неподвижных звезд; вторая — Сатурн, третья — Юпитер, четвертая — Марс, пятая — Меркурий, шестая — Венера (см. *Timaeus* 38, где Платон допускает такую же погрешность в порядке планет, ставя Меркурия выше Венеры), седьмая — солнце, восьмая — луна; а земля находится на самой оси системы».

⁶⁶ Ср. С. К., *Философема о театре* (1923), Т. 4, с. 43 (поправлено по: РГАЛИ, Ф. 2280, Оп. 1, Ед. хр. 34, Л. 3): «Улица. Двое, идя друг вслед другу, шагают по булыжникам. Первый — видит себя меж двух рядов фонарных огней. Второй — находит себя мыслью идущим меж звезд. Оба правы. Мне неинтересно, куда идет первый, но знаю: второй, куда бы он ни шел, идет и в философию».

⁶⁷ Варианты: 1) «И **осьмиструнная** гармония **божьей** лиры / Лучами звезд скользит из мира слёз»; «И лишь гармония **вселенской** вечной лиры, / Гонимая землей, бежит из мира слёз».

на «орбиты». Возможно, это также означает переход от платоновской геоцентрической системы к системе гелиоцентрической. Во всяком случае, спустя два года Кржижановский упомянет о «семиорбитях Солнца», что помещает Солнце в центр вселенной, но сохраняет древнее представление о седмерице планет (Урану, Нептуну и Плутону здесь места нет, но за Луной оно сохраняется)⁶⁸.

2. 2. 7. Фраза из *Записных тетрадей* Кржижановского:

«В главе “Иерархии идей” Платона — не идея блага, как думалось философу, а идея **пользоваться чужими идеями**»⁶⁹, —

может быть инспирирована следующим замечанием В. Н. Карпова:

«Упрекают Платона и в том, что он вносил в свои творения чужие мысли, даже чужие сочинения, что все его разговоры суть просто компиляции, что его *Тимей* есть список древней рукописи Тимея, что его *Государство* — не что иное, как переработка Протагоровых антилогий, что он весьма много заимствовал у комика Эпихарма и для той же цели купил три книги Пифагоровы. Но если Платон и **пользовался чужими мыслями**, то пользовался как гений, который, собирая материалы, дает им собственную форму и творит новое, оригинальное, неподражаемое»⁷⁰.

2. 2. 8. В начале XX века миф о пещере активно пересказывается, интерпретируется и просто часто упоминается не только философами (например, В. Ф. Эрном), но и такими литераторами, как Вяч. Иванов⁷¹,

⁶⁸ С. К., *Квадрат Пегаса* (1921), Т. 1, с. 101.

⁶⁹ С. К., *Записные тетради* III, Т. 5, с. 393.

⁷⁰ Карпов, Т. 1, с. 12-13. Ср. Он же, «Введение к *Тимею*», Т. 6, с. 353, примеч. 1: «Тимон Силлограф и Аристоксен не стеснялись называть Платона простым компилятором Филолаевых сочинений».

⁷¹ Иванов, Вяч., «Эллинская религия страдающего бога», гл. 2, в: *Новый путь* 2 (1904), с. 72-73: «Тот, кто создал учение об идеях, провозгласил вместе одни идеи сущими воистину. В этом мире явлений, который мы называем действительностью, но который есть “не сущее” (мэон), он видел лишь сомнительные и несовершенные отражения мира сущего, а людей назвал узниками въ пещере, прикованными спиной ко входу и осужденными на угадывание вещей внешних по их теням на противоположащей стене вертепа: “Человекъ — тень сна”, говорит, согласно с Платоном, ещё Пиндар, умудренный орфической мудростью; и то же поёт Софокл: “Все мы, живущие, только призраки и легкие тени”»; Он же, «Достоевский. Трагедия — миф — мистика» (1932), Т. 4, с. 554: «[Данте] ищет... путь к источнику света, и козь завидел снова свет, спешит дать весть о том «живущим в ночи и тени смертельной», — обитателям Платоновой пещеры, не знающим солнечного света»; Он

М. Волошин⁷² и др. Как представляется, образность платоновского мифа о пещере лежит в основе пронизывающей все творчество Кржижановского темы противостояния и переплетения нумена и феномена, вещи и тени, реальности и сна⁷³.

же, "Lettera ad Alessandro Pellegrini sopra la 'Docta pietas' ", *Il Convegno* (Milano, 1933/4), пер. О. Дешарт, Т. 3, с. 447-449: «Отрицание всего сверхприродного мира... вызывает пленение нашего "я" в тюрьме эмпирического существования... Чтобы стать подлинно свободными, необходимо преодолеть нашу зачарованность, одержимость, делающую нас какими-то чурбанами в описанной Платоном пещере и уйти из нее тесными воротами отвержения, отмены нашего привычного воззрения на мир, иллюзорного, нами искусственно придуманного для объяснения игры теней и световых отражений на стене вертепа. Некоторой духовной независимости мог бы добиться задержавшийся в Платоновой пещере только непрерывным сторожайшим противлением иллюзии посредством бдительной и бесплодной ёлough, т. е. посредством методического умственного воздержания от оценок и суждений...».

⁷² Волошин М., «Александр Блок. *Нечаянная радость*», *Русь* № 101 (11 апр. 1907), с. 3 (переизд. в его сб. *Лику творчества*, см. Т. 6 / 1, с. 65-71: «Для Блока и мечты и сон являются безвыходными состояниями духа. Его поэзия — поэзия сонного сознания... Смутность эта напоминает притчу Платона о рабах, прикованных в пещере у стены, и они имеют понятие о мире только по тем теням, которые скользят по сводам, но кто проходит там у них за спиной и какой огонь бросает отблеск на своды их пещеры, они не знают. Таково наше познание мира. Не передана ли высшая реальность души в этих смутных тенях, бегло зачерченных поэтом сонного сознания?»).

⁷³ Ср. его стихотворение *Magnus Contemplator* (ок. 1918): «Quod est finalis Causa? — он пишет, / И видит: тени пали от идей; / Из теней мы. И нас в волнах колышут / Удары Логоса немеркнувших лучей», написанное под влиянием строк Вл. Соловьева (1895): «Милый друг, иль ты не видишь, / Что все видимое нами — / Только отблеск, только тени / От незримого очами?» Ср. также: *Страна нетов* (1922), Т. 1, с. 266: «...нельзя сказать с уверенностью, существует ли тенное тело или не существует. Правда, неты учат своих малых нетиков, что тени отбрасываются какими-то там вещами, но если рассудить здраво, то нельзя с точностью знать, отбрасываются ли тени вещами, вещи ли тенями — и не следует ли отбросить, как чистую мнимость, и их вещи, и их тени, и самих нетов с их мнимыми мнениями»; *Там же*, с. 276: «Я покинул нетовую страну, где тени отбрасываются вещами, а вещи отброшены тенями... Снова пересек я мир: мир теней без вещей; мир вещей, оброненных тенями; мир теней, трусливо дрожащих у подножия вещей (здесь я окончательно простился с моими знакомцами нетами), — и наконец достиг страны, где вещи без теней: здесь все было залито не покидающим зенита светом»; *Философема о театре* (1923), Т. 4, с. 50-51: «Но вещи, которые легко мыслимы без теней, которым тени для их бытия не нужны и излишни, все же неизменно обрастают движущимися пятнами теней. Нумен, вещь в себе, которой достаточно себя для себя, все же вопреки всяким логикам и мыслимостям, обрастает феноменами... Брошенные из мира сутей в мир возникающих и никнувших явлений, мы продолжаем относиться к ним, как к сутям: свои представления принимаем за вещи. Но пере-

2. 3. *Пир*

Мотивы платоновского *Пира* возникают в виде прямых цитат и как аллюзии в теоретической работе Кржижановского *Любовь как метод познания* (см. ниже 3. 2.).

2. 4. *Федр*

2. 4. 1. В пьесе *Тот Третий* Кржижановский пересказывает миф из заключительной части диалога *Федр* о происхождении цикад от людей, которые так увлеклись музыкой, что забыли о всём прочем и переродились в цикад (259ad)⁷⁴. Характерный нюанс: Платон говорит о рождении Муз,

ставив их с земли на помост сцены, из мира явлений в мир явления явлений, мы и относимся к представлениям, как к “представлению”, не ища за этим сном во сне никаких вещей»; *Штемпель: Москва* (1925), Т. 1, с. 532: «Тени, в отрыве от вещей, быт в отрыве от бытия — бессильны и мнимы. Ведь быт — “и я” бытия; своим “я” он не богат. И если уж отрывать от вещи тень, от бытия быт, то незачем останавливаться на полпути; надо, взяв быт, оттяпать ему его тупое “г”: бы — чистая сослагательность, сочетанность свободных фантазмов, которые так любит А. Грин, — вот первый выход из мира теней в мир прихотливой романтики; бытие, в которое, как слог, как ингредиент, включен быт, — вот второй выход из “обители теней”: он известен, пожалуй, лишь одному Андрею Белому»; *Боковая ветка* (1927–28), Т. 1, с. 491: «Леди и джентльмены, сны и сны, / Солнце — лишь грош из рваной сумы... / Жизнь — стлань теней, лёт лет над Летой. / Уснуть-умереть: “За власть поэтов”»; *Швы VI* (1927–1928), Т. 1, с. 407–408: «Мне позволены только тени от вещей; вещи вне моих касаний... Мне невыгодно, понимаете, невыгодно повторять вслед за всеми: тень отброшена вещью. Нет, в моем минус-городе, в призрачном, минусовом мирке имеют смысл лишь минус-истины, — лишь упавшая на свою вершину правда. Следовательно: вещь отброшена тенью... Если оттуда, из иного мира, не дано мне ничего, кроме поверхностей, теней, лжей и обложек, то и я вправе заподозрить, что под всеми их обложками — лжи, и что все их вещи — тени моих теней»; *Сэр Джон Фальстаф и Дон-Кихот 4* (1936), Т. 4, с. 346: «Дон Кихот бьется за иллюзии, за сны против яви. Сэр Фалстаф... знает, что пробуждение всегда побеждает сон, что не тени, как бы ни прекрасны были они в своем силуэтном контуре, отбрасывают вещи, а вещи отбрасывают тень... Иллюзии Фальстаф противопоставляет иронии, теням — реальные... вещи»; *Фрагменты о Шекспире* (1939), Т. 4, с. 375: «Дон Кихот рассказывает раскрывшим рты от изумления слушателям о тнях людей, населяющих таинственную пещеру. Тени эти, однако, действуют по закону солнца»; *Там же* (Шекспир и пятиклассник), с. 383: «Раньше казалось все так просто: вещи отбрасывают тени, а теперь получилось: тени отбрасывают вещи, а может быть, вещей и вовсе нет, а есть лишь “вещи в себе”. Но как же тогда существуют тени? И значит, “я” — тень...».

⁷⁴ Ср. КАРПОВ, «Введение к *Федру*», Т. 4, с. 4: «Два любителя речей [Сократ и Федр] отправились за город, к реке Иллису и, сев на берегу, под тенистым явором, приступили к чтению принесённой Федром речи. Легкий очерк избранного ими загородного места для чтения есть превосходное вступление в беседу; потому что он метко приурочлен к характеру излагаемого в ней Платонова учения о любви. Прозрач-

научивших людей пению, Кржижановский — о вселении **идеи музыки** в стебли тростника и струны лиры (что подразумевает уже не пение, как у цикад, но инструментальную музыку):

«Как громко звенят цикады в траве. Мне вспомнилась вдруг старинная притча, рассказанная **Платоном. Сократ и двое** его учеников сидят под тенью деревьев возле ручья. И Сократ рассказывает о рождении музыки на земле. Когда **идея музыки**, говорит он, впервые поселилась в срезанных стеблях тростника и в струнах первой лиры, многие люди были так **очарованы** её явлением, что **позабыли обо всем**. Свои губы они отдавали только свирели, свои руки — лишь струнам, не думая о добывании денег. Понемногу лица их истончились, тела исхудали, пальцы иссохли, как стебельки травы, голоса стали, как шуршание цикад. И вот, в один из солнечных полдней, как сейчас, волею Аполлона к их плечам приросли крылья — и **они превратились в звонко поющих цикад**. Не они ли звенят сейчас вокруг нас в этой зеленой траве?»⁷⁵

Платон связывал стрёкот цикад с речью:

«Теперь мы, кажется, и на досуге; да и кузнечики, как обыкновенно **в жаркое время**, посредством своих песней, разговаривают между собою над нашими головами и смотрят на нас. Если они увидят, что мы, подобно, черни, **в полдень** молчим и, убаюкиваемые ими, от умственного бездействия дремлем; то по всей справедливости будут смеяться на наш счёт и подумают, что в их убежище пришли какие-то рабы, чтобы, как овцы **в полдень**, заснуть на берегу ручья. Если же, напротив, заметят, что мы **разговариваем** и проплыли мимо них, будто мимо сирен, не поддавшись **очарованию**, то охотно заплатят нам тем, чем дал им Бог честь платить человеку... После смерти [они] доносят музам, кто между людьми которую из них чтит здесь на земле... Итак, в полдень, по многим причинам, надобно о чем-нибудь **говорить, а не спать**»⁷⁶.

ные воды Иллисса, посвящённые Нимфам и Ахелюю, растение агнец — символ девственной чистоты и непорочности, журчание ручья, выбегающего из-под явора, песни кузнечиков, питающихся одною росой, тихое дыхание ветерка, навевающего прохладу, нежная мурава, приглашающая путника к отдохновению: все это — искусная обстановка убежища, избранного философом для размышления об эресе (227 – 230с).

⁷⁵ С. К., *Тот третий* (1937), Т. 5, с. 132.

⁷⁶ ПЛАТОН, *Федр* 258e – 259d. Ср. КАРПОВ, Т. 4, с. 79: «Сократ обращает внимание Федра на кузнечиков, как на возбудителей к собеседованию; потому что в

Мизансцену из пролога к *Федру* (228е – 230с) Кржижановский воспроизводит как минимум дважды:

«Так рассказывал мне тот весёлый старик, с которым меня свело перекрёстком. Но тени деревьев стали коротки и подбираются к корням. Нам лучше свернуть с дороги и переждать **полдень**. Когда оба, **отговоривший и отслушавший**, омыв руки и лица в **придорожном ручье**, сидели, **спинами в тёплую кору пиний**... Тени опять стали длинниться. Обод Гелиоса перевалил через зенит. Пора и нам»⁷⁷.

«После дня ходьбы, вдали, над пригнувшимися к земле маслинами, показались зубчатые стены города. Пыль и **жар** опали. **Цикады** в траве пели громче, а солнце светило тише. Почти у самых ворот города, на зелёной лужайке, примыкавшей к дороге, странники увидели женщину, сидевшую на траве, среди шушания **цикад**... Друзья решили, перед тем как войти в город, передохнуть здесь же на лужайке... [Затем] **трое** вошли в город»⁷⁸.

Значимость деталей ландшафта и природного окружения из пролога *Федра* подчёркивал В. Ф. Эрн, влияние сочинений которого различимо у Кржижановского. В качестве важного действующего лица (впрочем, не называемого прямо) Эрн здесь указывает полуденное солнце и его жар, обсуждая применительно к этому обстоятельству возможные религиозные, метафизические и экзистенциальные мотивы Платона⁷⁹.

древности они служили символами ораторской и поэтической говорливости (EUSTATH., *Ad Iliad.* III, p. 395); *Там же*, с. 80, примеч. 3: «Басня о кузнечиках выдумана, конечно, самим Платоном с той целью, чтобы мифически объяснить происхождение и силу страсти к наукам».

⁷⁷ С. К., *Фрагменты к роману 'Тот третий'* 5 (1929), Т. 5, с. 254-256.

⁷⁸ С. К., *Клуб убийц букв* (1926), Т. 2, с. 107, 110.

⁷⁹ Эрн, *Верховное постижение Платона*, с. 122-123: «Платон чуть ли не единственный раз за всю свою полувековую писательскую деятельность берется за *описание природы*. Уже это одно могло бы приковать взоры пытливого исследователя к этим редчайшим строчкам, которые говорят ведь ни о чем ином, как о том, как *видел* природу в её внешнем живописном облике *глаз* Платона, т. е. глаз одного из величайших эллинов и притом художника, умеющего запечатлеть в слове всю полноту и все особенности своего видения... Вид, в котором предстала Платону природа в эпоху написания *Федра*, свидетельствует об *особом* состоянии его глаза и вообще внешних чувств, об их каком-то освобождении и "*распечатлении*"... Платон *только что* вышел из подземелья и взглянул на мир по "*новому*"; *Там же*, с. 124: «Платон ни разу во всем диалоге не говорит о солнце, т. е. не называет этого слова. И тем сильнее достигается художественно и мистически нужный ему эф-

Знание *Федра* подразумевается и в теоретической работе Кржижановского *Любовь как метод познания* (см. ниже 3. 1.).

2. 5. *Тезет*

2. 5. 1. Кржижановский пишет:

«Неграмотный» Сократ. Стиль рынка, палестры и уличного перекрёстка. Система наводящих вопросов. Стилизация речи Сократа в диалогах Платона»⁸⁰.

«Сократ, сын повивальной бабки, принадлежавший к мелкобуржуазной интеллигенции древних Афин...»⁸¹.

О Сократе, как сыне повитухи, и его повивальном искусстве (майевтике) говорится в *Тезете* Платона⁸² и у Диогена Лаэртия⁸³.

фект: и обстановка разговора, и его существо, залитое солнечным светом. Солнце стоит над разговаривающими высоко в небе, в самом зените, и палит обильными, жаркими и сверкающими лучами. Можно сказать: *солнце введено в диалог как одно из действующих лиц*, и хотя оно не говорит, но присутствие его столь ощутительно, что собеседники невольно и много раз на протяжении разговора отмечают его безмолвное действие... Полный и раскаленный полдень падает на *вторую речь Сократа*, которая как раз в это время начинается и длится не менее часа»; Там же, с. 125: «Случайна ли эта таинственная роль солнца в *Федре*, кстати сказать, не имеющая никаких параллелей в других творениях Платона?.. Платон, как пифагореец, несомненно был причастен к религиозному почитанию солнца, и потому наличие живого лика солнечного или словесной иконы солнца в творении, в котором Платон хотел запечатлеть свою духовную встречу с солнцем самим в себе или с истиной, становится более чем понятной... Это в полном смысле *ἡλιακός ἀρπιαγός*, т. е. не только постижение солнца, но и “похищение Солнцем”, или особая, специфическая форма одержания Солнцем, *гелиолепсия*». Об этой работе Эрнэ см.: Флоренский, «Памяти Владимира Францевича Эрнэ», с. 70-74.

⁸⁰ С. К., *Философия и стилистика* 6 (1936), Т. 5, с. 282.

⁸¹ С. К., *Воспоминания о будущем* (1929), Т. 2, с. 403.

⁸² ПЛАТОН, *Тезет* 148 е – 151 с.

⁸³ ДИОГЕН ЛАЭРТИЙ II, 5, 18: «Сократ, сын скульптора Софрониска и повивальной бабки Финареты (по словам Платона в *Тезете*), афинянин, из дема Алопеки»; III, 24: «Он первый ввёл в рассуждение вопросы и ответы»; 48-49: «Диалог есть речь, состоящая из вопросов и ответов, о предмете философском или государственном, соблюдающая верность выведенных характеров и отделку речи. Диалектика же есть искусство доводов, служащее утверждению или опровержению в вопросах и ответах собеседников. Платоновский диалог имеет два самых общих вида: наставительный и исследовательный... Исследовательный же в свою очередь разделяется на два вида: упражнительный и составительный; упражнительный разделяется на повивальный и испытательный»; 79: «Он был первым, кто установил самую науку о правилах вопросов и ответов, а прибежал он к ней сплошь и рядом»;

«Неграмотность» соответствует напускному неведению Сократа⁸⁴.

2. 5. 2.

Как уже указывалось выше (раздел 1. 1.), к *Тезету* отсылает и следующий отрывок из Кржижановского:

«Это тема для философов, но не для солдат. Но вот, вчера я гнал партию философов. И был среди них один, который мне понравился. Так, щуплый человечек, в плечах лба поуже. Но он говорил, будто весь наш мир — это бегство, отчего и почему — я не понял. Хорошая философия для полководцев»⁸⁵.

Ср. у Платона:

«Зло неистребимо, Феодор... Среди богов зло не укоренилось, а смертную природу и этот мир посещает оно по необходимости. Потому-то и следует пытаться как можно скорее **убежать отсюда туда. Бегство** — это посильное уподобление богу, а уподобиться богу — значит стать разумно справедливым и разумно благочестивым»⁸⁶.

2. 5. 3. Ещё раз Кржижановский отсылает к *Тезету*, когда пишет:

«Платон, отрицающий слово на том основании, что при произнесении последнего его слога мир успел уже измениться со времени произнесения первого слога слова (*Протагор*)»⁸⁷.

В самом деле, учение Протагора, отождествлявшего знание с ощущением, критикуется в платоновском *Тезете*⁸⁸. При этом полемика с Прота-

87: «Четвёртый род речи — тот, которым ведут беседу, коротко задавая вопросы и отвечая на них, — эта речь называется диалектической».

⁸⁴ Ср. Сократ в *Пире* 175d: «Моя мудрость... плоха (φαύλη τις) и сомнительна (ἀμφιβητήσιος)». Ср. КАРПОВ, Т. 1, с. 23-24: «Сократ прикрывается завесой совершенного неведения того дела, о котором идёт речь...».

⁸⁵ С. К., *Тот третий* (1937), Т. 5, с. 121.

⁸⁶ ПЛАТОН, *Тезет* 176ab, пер. Т. В. ВАСИЛЬЕВОЙ. Ср. КАРПОВ, «Введение к *Тезету*», Т. 5, с. 306: «Зло в человечестве совершенно истребиться не может, потому что необходимо быть чему-нибудь, что противоречило бы добру. От всякого зла свободна только природа божественная. Поэтому философ своею целью почитает то, чтобы от этих земных вещей как можно скорее бежать к Богу, то есть, ближайшим образом уподобляться ему». Ср. ПЛОТИН, *Энеады* VI, 9, 11, 47-51: «...двигаться через добродетель к уму и мудрости, и через мудрость к самому [Единому]. Такова жизнь богов, а также людей божественных и блаженных: отрешение от иного, здешнего; жизнь без удовольствий здешнего; бегство единственного к единственному».

⁸⁷ С. К., *Философия и стилистика* 6 (1936), Т. 5, с. 281.

⁸⁸ Ср. КАРПОВ, «Введение к *Тезету*», Т. 5, с. 290-291, 294-295, 309; Вин-

гором ведётся в контексте критики учения Гераклита о текучести всего чувственного мира. Характерной особенностью соответствующих рассуждений является то, что обсуждая положения оппонентов и приводя собственные соображения, Сократ то и дело обращается за примерами к языковым реалиям, а именно рассуждает о буквах, слогах, звуках, графемах⁸⁹. Он доказывает, что, если нет ничего пребывающего, то сторонники Протагора не смогут даже назвать вещь, которая непрерывно меняется как по количеству, так и по качеству⁹⁰.

В заключительной части диалога (206c sqq.), при рассмотрении вопроса, не является ли совершенное знание (τελεωτάτην ἐπιστήμην) парой

ДЕЛЬБАНД, *История древней философии*, с. 106-107. В книге Н. Е. Скворцова *Платон о знании в борьбе с сенсуализмом и рассудочным эмпиризмом. Анализ диалога 'Тезет'* (М. 1871), значительное место отведено Протагору, его учению, и реакции Платона на него (с. 234-267, 279-292). Ср. Там же, с. 234: «Так, заключает Платон, сводятся к одному и тому же (εἰς ταὐτὸν συμπλέττακε) учение Гомера и Гераклита, что всё движется как река, учение Протагора, что человек есть мера всех вещей, и мысль, высказанная Тезетом, что знание есть ощущение (160e). Вот в какой широкой концепции обвинял Платон краткое изречение Протагора и как широко раздвинул пределы его смысла».

⁸⁹ Например, пытаюсь установить, тождественны ли знание и ощущение, Сократ приводит в пример язык чужеземцев: мы слышим звуки чужого языка и видим буквы чужой письменности, но «того, чему обучают грамматика и переводчики, мы не ощущаем ни зрением, ни слухом и не знаем» (163aс). Приступая к следующей проблеме, Сократ предупреждает: «Пусть же не об имени идёт речь, но рассматривается вещь, названная этим именем» (177e). В заключительной части *Тезета* обсуждается вопрос, не является ли знание о вещи истинным мнением с присовокуплением объяснения (μετὰ λόγου). (Это закладывает основу для рассуждений 207bd относительно того, можно ли прийти к знанию целого через знание его элементов.) Но объяснение слагается из первоначал, а те непознаваемы: их можно только назвать, но не объяснить (201e). В качестве примера Сократ (202e – 204a, 205a – 206b) пускается в рассуждение о буквах/звуках и слогах. Принимаются и отвергаются различные мнения: например, что слоги обладают смыслом и познаваемы, а буквы — нет. Слог это уже не буквы (στοιχεῖα), но некий возникающий при их сложении единый вид (ἓν τι εἶδος), имеющий свою собственную единичную идею (ιδέα), отличную от букв. Если буквы — не части слога, то... слог, видимо, есть какая-то единая, не имеющая частей идея (μία τις ιδέα ἀμέριστος).

⁹⁰ ПЛАТОН, *Тезет* 182d: «А поскольку даже и это не остается постоянным (οὐδὲ τοῦτο μένει)... то разве можно в таком случае называть (προσελεῖν) [что-либо]... чтобы название было правильным (ὀρθῶς προσαγορευεῖν)?» И далее (183ab): «...коль скоро все движется (πάντα κινεῖται), то любой ответ (ἀλόκρισις)... будет одинаково правильным (ὁμοίως ὀρθῆ), раз он будет означать, что дело обстоит так и не так (οὕτω εἶναι καὶ μὴ οὕτω), или... [так или не так] становится (γίνεσθαι)... В настоящее время у них нет слов (ῥήματα) для своего положения (υπόθεσιν), кроме одного: "никоим образом" (τὸ "οὐδ' οὕτως")».

«объяснение + истинное мнение» (τὸ μετὰ δόξης ἀληθοῦς λόγον), Сократ в очередной раз прибегает к примерам с именами и буквами. Давая три определения «объяснения», он говорит, что объяснение это: 1) выражение мысли в звуке посредством глаголов и имён⁹¹; 2) определение целого с помощью начал (διὰ στοιχείου ὁδὸς ἐπὶ τὸ ὅλον) или разъяснение вещи с помощью элементов/букв⁹²; 3) указание знака или отличительный признак, по которому искомую вещь можно было бы отличить от всего остального (τὸ ἔχειν τι σημεῖον ᾧ τῶν ἀπάντων διαφέρει τὸ ἐρωτηθέν)⁹³.

Видимо, не случайно в заочной полемике с софистом Протагором Сократ в *Тезете* иллюстрирует свою мысль примерами из грамматики. Протагор занимался исследованиями языка, и, таким образом, Сократ спорит с Протагором, иллюстрируя сказанное при помощи реалий, в которых Протагор разбирается как специалист. О занятиях Протагора грамматикой знал и Кржижановский⁹⁴.

2. 6. Софист

В сочинениях Кржижановского, несомненно, можно обнаружить и другие платоновские реминисценции, в том числе и пародийного плана.

⁹¹ Там же, 206d: «...создавать выражение своей мысли посредством звука с помощью глаголов и имен, причем мнение как в зеркале или в воде отпечатлевается в потоке, [изливающимся] из уст» (τὸ τὴν αὐτοῦ διάνοιαν ἐμφανῆ ποιεῖν διὰ φωνῆς μετὰ ῥημάτων τε καὶ ὀνομάτων, ὥσπερ εἰς κάτοπτρον ἢ ὕδωρ τὴν δόξαν ἐκτυπούμενον εἰς τὴν διὰ τοῦ στόματος ῥοήν); Там же, 208c: «...изображение мысли в звуке» (διανοίας ἐν φωνῇ εἰδῶλον).

⁹² Там же, 207bc.

⁹³ Там же, 208cd: «...иметь какой-либо знак, по которому искомую вещь можно было бы отличить от всего остального (τὸ ἔχειν τι σημεῖον ᾧ τῶν ἀπάντων διαφέρει τὸ ἐρωτηθέν)»; Там же, 208d: «...если взять отличительный признак (διαφορὰν) отдельной вещи — чем она отличается от прочих вещей, — ...можно найти объяснение вещи (τὴν διαφορὰν ἐκάστου ἀν λαμβάνης ἢ τῶν ἄλλων διαφέρει, λόγον, ὡς φασί τινες, λήψη)».

⁹⁴ ДИОГЕН ЛАЭРТИЙ IX, 52, 5 – 54, 3: «Он первый стал различать времена глагола (μέρη χρόνου) и точно выражать время действия (καιροῦ δύναμιν)... Это он выделил четыре вида речи — пожелание, вопрос, ответ и приказ (εὐχολίην, ἐρώτησιν, ἀπόκρισιν, ἐντολήν)... назвав их основами речи (πυθμένας λόγων)»; ВИНДЕЛЬБАНД, *История древней философии*, с. 105: «Прежняя наука... выработала основные понятия о природе; софистика же обратилась к внутреннему опыту... Эта новая работа началась с языка... Протагор... соединил практическое обучение... с научными исследованиями языка: в своих трудах он рассматривает правильное употребление слов — γενεга, tempoга, modi и т. д.»; КАРПОВ, Т. 4, с. 95, примеч. 2 (к *Федру* 267c): «По свидетельству Аристотеля (*Rhet.* III, 5; *de sophist. elench.* p. 574, ed. ВУНД.) Протагорово ὀρθοέλεια состояло в изъяснении грамматических форм и в определении правильного произношения слов».

Например, к «Софисту» отсылают фразы:

«Будем рассуждать строго логически: поскольку при поцелуе рту нужен другой рот, то этим самым вводится категория другого, τὸ ἕτερον, как выразался Платон»⁹⁵.

«Запуганные ещё Платоном и Беркли, феномены, которые и так хорошо не знали, суть ли они, или не суть...»⁹⁶.

Однако этими двумя цитатами мы завершим раздел 2.

3. ПЛАТОН В ПЕРЕВОДЕ И КОММЕНТАРИЯХ

В. Н. КАРПОВА

Выше уже не раз приводились ссылки на 2-е издание *Собрания сочинений Платона в 6 томах*, переведенных и откомментированных профессором Санкт-Петербургской духовной академии Василием Николаевичем Карповым (1798–1867)⁹⁷. Первые два тома (1-е изд.) вышли в 1841 и 1842 гг. Через 20 лет была начата публикация 2-го издания. При жизни В. Н. Карпова были опубликованы первые четыре тома. Пятый и шестой вышли в 1879 г. уже после смерти переводчика. Примечательный факт: издание Платона курировалось Санкт-Петербургской духовной академией и печаталось в типографии духовного журнала *Странник*. Более того, последние два тома увидели свет благодаря специальному постановлению Святейшего Синода, профинансировавшему их появление.

⁹⁵ С. К., *Клуб убийц букв* (1926), Т. 1, с. 102. Ср. ПЛАТОН, *Софист* 257b: «Когда мы говорим о небытии, мы разумеем, как видно, не что-то противоположное бытию, но лишь иное (ἕτερον)», и т. д. См. также рассуждение об «ином» и «другом» в *Пармениде* 164b – 165d.

⁹⁶ С. К., *Катастрофа* (1919–1922), Т. 1, с. 125. Ср. ПЛАТОН, *Софист* 246bc: «...истинное бытие — это некие умопостигаемые и бестелесные идеи; тела же... они... называют не бытием, но чем-то подвижным, становлением (γένεσιν ἀντ' οὐσίας φερομένην τινά)».

⁹⁷ В. Н. Карпов окончил Киевскую духовную академию (1825), после чего преподавал там философию (1831–1833). С 1833 г. — он переходит в Петербургскую духовную академию, где преподаёт историю философии, логику, психологию и после-кантовскую философию. Значительную часть жизни Карпов посвятил переводу сочинений Платона. Соч.: *Введение в философию* (СПб, 1840); *Систематическое изложение логики* (СПб, 1856). О нем: КОЛУБОВСКИЙ Я. Н., с. 6-12; *Памяти В. Н. Карпова. Некролог и речи*; ВЫСОКОСТРОВСКИЙ А. П., *Покойный Карпов, как почитатель сократо-платоновой философии* (СПб, 1893); Он же, *Характер философских воззрений проф. В. Н. Карпова* (СПб., 1892).

К особенностям «карповского» Платона относится его историко-филологический характер. Как отмечает сам В. Н. Карпов, ему были доступны издания Анри Этьена (Heinricus STERNANUS, 1578) и Готфрида Штальбаума (1821–1825), комментарии Фридриха Аста (1807–1849) и немецкий перевод Фридриха Шлейермахера (который Карпов определил как на тот момент не только лучший, но и единственный хороший). В примечаниях В. Н. Карпов разъясняет Платона, приводя оригинальный текст (набранный греческим шрифтом, а не латиницей). Тот факт, что комментарии являются постраничными, а не отнесены в конец тома, безусловно, гораздо прочнее увязывал в восприятии читателя текст Платона и пояснения издателя.

Ряд деталей заставляет предположить, что Кржижановский читал Платона не только в переводе Карпова⁹⁸. Тем не менее, в работах писателя обнаруживаются влияние именно «карповского» Платона, т. е. введений и примечаний Карпова, напечатанных во втором (шеститомном) издании. И если ряд заимствований у Карпова можно отнести к числу возможных, но не исключающих другие источники, то в некоторых случаях влияние текстов Карпова на Кржижановского неоспоримо. Яркий пример тому — упоминание о Шлейермахере, который прервал работу над переводом Платона на 12 лет, чтобы прояснить для себя пифагорейское учение о «совершенном числе» (см. раздел 2. 2. 4.).

Характерный образец возможного влияния комментариев В. Н. Карпова можно обнаружить в раннем эссе Кржижановского *Любовь, как метод познания* (1912)⁹⁹, где, помимо других источников, задействованы концепции и мотивы платоновских *Федра*, *Пира* и *Государства*. Приведём несколько отрывков из эссе, которые представляются нам концептуально и даже лексически восходящими к «карповскому» Платону:

1. **«Пестротой слов человек разделяет свою душу на множество способностей, наделяет их самостоятельностью и, увлечённый словосечением, часто забывает, что все эти способности только отдельные струи, временные течения в едином русле души. Мы различаем ум и чувство; познание отграничиваем от любви, стараясь чуть ли не противопоставить их... Идеально**

⁹⁸ Вот лишь один пример. В «карповском» переводе *Федра* οἱ τέττινες стали «кузнечиками», тогда как Кржижановский пишет о цикадах. Кстати, существовал ещё один перевод, с которым писатель мог сверяться (хотя, современники были о нем невысокого мнения): ПЛАТОН, *Федр (О значении философии)*, пер. с введ. и примеч. Н. МУРАШОВА (М., 1904). Кроме того, не исключена возможность того, что Кржижановский читал Платона и по-немецки.

⁹⁹ Эссе впервые опубликовано в *Вестнике теософии* 10 (1912), где подписано: С. Д. Кр-ий.

верному методу может нас научить, в сущности, *только сама истина*, — так как лишь тот метод, который дал постижение истины, может быть признан вполне проверенным и оправданным; т. е. вполне верный метод находится человеком тогда, когда он ему, собственно, и не нужен, так как истина оказывается уже найденной и нужда в каких-либо методах исчезает... Хочет ли человек истины или боится её, — истина медленно и непреодолимо выкристаллизовывается в нём»¹⁰⁰.

2. «Мы стремимся к слиянию и полному отождествлению познающего с познаваемым, что является больше чем простым сходством с сущностью любви... Любовь принято рассматривать как *результат известного знания*... Не любовь является следствием знания, а знание приходит как результат любви... Любовь делает понятным все скрытое и иррациональное, обнажая тайный смысл любимой вещи. В любви мы идём навстречу любимому, самоотверженно ему себя отдавая и стремясь с ним слиться... Какими бы путями мы не шли к познанию, самый процесс его нельзя представить иначе, как «слияние человеческого существа с универсальным бытием»^{101, 102}.

3. «Любовь разрушает деление на «я» и «не-я», опрокидывает искусственные стенки логических определений, стремящихся раздробить и распылить бытие: ...любовь **интегрирует раздробленную рассудком жизнь** и даёт мистическое ощущение единства, слиянности отдельных проявлений бытия. Стремиться же *рассматривать мир как единое, а каждую отдельную вещь в нем и самого себя как часть, нераздельно с Единым связанную*, — и есть познавательное отношение к бытию. Таким образом, любовь является по праву носительницей познания. (Известно, что до вступления в различные эзотерические философские союзы древности **неофиты** подвергались особому духовному экзамену — косвенно проверялась их способность к

¹⁰⁰ С. К., *Любовь как метод познания*, Т. 5, с. 482-483.

¹⁰¹ Это цитата из Бердяева, см. его *Новое религиозное сознание и общественность*, XIII: «Строго гносеологически мистика может быть определена, как слияние человеческого существа с универсальным бытием. Однако, ср. также: ПЛАТОН, *Пир* 192e – 193a: τοῦ βλοῦ οὖν τῆ ἐπιθυμίας καὶ διώξει ἔρωσ βνομα, «Любовью называется жажда целостности и стремление к ней. Прежде, повторяю, мы были чем-то единым» (пер. С. К. АПТА); «Этой страсти к целому, этому преследованию целого имя — Эрос» (пер. В. Н. КАРПОВА).

¹⁰² С. К., *Любовь как метод познания*, с. 483-485.

самоотречению и любви). ...Великая простота, «**Единое во многом**», другими словами — истина, и есть великая награда любви»¹⁰³.

4. «“Любовь это сокровенный таинственный акт, разрушающий сеть ‘**явлений-обманов**’, стоящих между душой и миром”... Только любовь — как истинное познание — является **разрешающим синтезом** всех отдельных, частичных деятельностей духа»¹⁰⁴.

5. «Любовь, выявляющая смысл мира, должна быть а) **лишена мотивации** (рационалистической, половой и т. д.) и должна быть б) **всеобща**... Любовь к отдельному человеку, отдельному **явлению**, — это любовь, искусственно задержанная в своём росте, укороченная: она естественно стремится расшириться, обнять собою весь мир, заполнить все бытие»¹⁰⁵.

6. «Все, стремящиеся определить и описать чувство любви, помимо указаний на её познавательный смысл (... см. у Платона в *Пире* описание Диотимы), — все, вместе, от Платона до Фомы Кемпийского, изображали любовь как великую радость, как сладостный свет и награду совершенной души... Если любовь даёт истинное ощущение мира, и ощущение это прежде всего —

¹⁰³ Там же, с. 485–486. Ср. *Федр* 250bc, Т. 4, с. 63: «Восхитительно было зреть красоту тогда, когда, вместе с хором духов следуя за Зевсом, а другие за кем-либо другим из богов, мы наслаждались дивным видением и зрелищем, и посвящены были в тайну, блаженнее которой и назвать невозможно, — когда мы праздновали её как непорочные и чуждые зла».

¹⁰⁴ С. К., *Любовь как метод познания*, с. 487. Ср. КАРПОВ, «Введение к *Пире*», Т. 4, с. 133: «Возвести созерцание Эроса к идее и из идеи развить всё, что должен он заключать в своем существе, то есть изложить учение о любви **синтетически** — оставалось Сократу... Сократ намерен рассматривать предмет **не в мире явлений, а сам по себе**, то есть намерен возвести его к значению идеальному. Прием возведения понятия об Эросе к значению идеи составляет *пролог* речи Сократовой»; Там же, с. 123: «Последним оратором, который возвел любовь к значению чистой идеи, является Сократ».

¹⁰⁵ Там же, с. 487–488. «Эротематический метод» (как определяет его Карпов) восхождения от чувственного и разрозненного к умному и единому ярко описан в *Пире* 210ad, где Диотима говорит Сократу о степенях восхождения от любви к одному прекрасному телу к красоте как таковой. Ср. КАРПОВ, «Введение к *Пире*», Т. 4, с. 142: «В *Федре* божественная любовь рассматривается так, что из неё выводятся и объясняются причины и условия любви земной, а в *Симпосионе*, наоборот, показывается, каким образом человек, под руководством Эроса, должен от прекрасного земного постепенно возвышаться к созерцанию прекрасного божественного. Посему один из этих разговоров служит как бы дополнением и проверкой другого».

радость, то не следует ли допустить, что основа мира радостна, что всё воспринятое *sub specie aeternitatis*, преломлённое в очищенном сознании, воспринимается как кристаллизированное благо, как затемнённая нашим несовершенством идея блага, воплотившаяся во множестве? (Точка зрения на мир как на проявление идеи блага высказана впервые Платоном. См. его *О государстве*)¹⁰⁶.

7. «Постигающая мысль — это чистое жертвоприношение Афродите Небесной — и высшая, наиболее рафинированная форма искания истины»¹⁰⁷.

Эссе *Любовь как метод познания* Кржижановского представляет собой амальгаму различных влияний. На поверхности — характерный для начала XX века набор источников — Спиноза, Декарт (в изложении Н. Я. Грота), Н. А. Бердяев, Куно Фишер. Тем не менее, как мы постараемся показать далее, базисом и важной компонентой рассуждений Кржижановского является учение об эросе у Платона. Действительно, в своём эссе Кржижановский прямо отсылает к Платоновым *Пир*у (Диотима, Афродита небесная) и *Государству*. Однако если внимательно взглянуть на приведённые выдержки, то представляется, что *Пир* преобладает во фрагментах 2 и 4-7, тогда как во фрагментах 1 и 3 различимо влияние *Федра*.

3. 1. Федра. В эссе Кржижановского нет прямых отсылок к *Федру* (в отличие от отсылок к *Пир*у). Однако можно предположить, что чтения диалога и примечания В. Н. Карпова оказали своё влияние как на образном¹⁰⁸, так и на теоретическом уровнях. Теоретическое воздействие проявляется в следующем. В *Федре* Сократ произносит две речи: первую — о чувственной любви, вторую — о любви божественной. Он настаивает, что правильная речь-рассуждение имеет диалектический характер: она должна быть

¹⁰⁶ С. К., *Любовь как метод познания*, с. 488-489.

¹⁰⁷ Там же, с. 493.

¹⁰⁸ Когда в *Федре* Сократ рассуждает о четвёртом роде божественного исступления — эротическом, его речь представляет собой облечённый в форму мифа гимн, прославляющий Эроса и повествующий о судьбе души, которая под действием Эроса обретает **крылья**, воспаряя к небесному и божественному, но отяжелев и исполнившись забвения — **крылья** теряет (245c – 249d). Причастный любовному исступлению любитель прекрасного должен всегда помнить о том времени, когда души созерцали истинную небесную красоту и «посвящены были в тайну... как непорочные и чуждые зла... Допущенные к непорочным... и блаженным видениям... были чисты» (250bc). В рассуждении Сократа присутствует и логическая составляющая: он замечает, что «человек должен познавать истину под формой так называемого рода, который составляется из многих чувственных представлений, приводимых рассудком воедино» (249b).

способной возводить частное к общему (к идее) и общее делить на части (виды). Можно предположить, что Кржижановский свободно воспроизводит упомянутые мотивы и приспособливает их для своих целей. Он пишет о том, что рассуждение и слова дробят мир и душу, тогда как любовь является соединяющим началом, позволяя видеть «единое во многом». Кроме того, в эссе Кржижановского рассуждения об эротическом поиске и возведении чувственной множественности к умопостигаемому единству, характерные для *Пиры*, сочетаются с образом посвящения в таинства, что является отличительным признаком *Федра*. В поддержку «федровского» влияния можно привести и следующие доводы. Если непосредственное влияние текста Платоновского диалога на Кржижановского остаётся вопросом дискуссионным, влияние примечаний В. Н. Карпова к обсуждаемому разделу диалога гораздо более очевидно. В самом деле, в *Федре* Сократ говорит о двух видах познания и двух видах любви:

«Кто постигает искусством силу тех **двух... родов** [речей-рассуждения], тот не будет неблагодарен... [Первый род — это когда]: смотря на одну идею (*ιδέαυ*), стараются подвести под неё рассеянное (*τὰ πολλὰχῆ διασπαρμέννα*), чтобы, определяя каждый предмет, выяснить, чему хотят учить, подобно тому, как теперь об Эресе... определено, что такое он... Другой [род], наоборот, состоит в умении делить предмет на виды (*κατ' εἶδη*)... В тех двух речах [о двух видах любви]... первая... дотоле не остановилась в делении, пока не нашла... [чувственной] **любви** и по надлежащему не побранила её; а вторая [речь]... открыла... божественную любовь и, выставляя её на свет, восхвалила, как причину величайших благ... Этих-то делений и соединений (*διαίρέσεων καὶ συναγωγῶν*), Федр, я и сам поклонник (*ἐραστής*) — это помогает мне говорить и мыслить. И если я кого-нибудь почитаю способным всматриваться в **одно и многое** по природе, то гоняюсь “за ним по пятам, как за богом”... Людей, могущих это, я доныне... называю диалектиками (*διαλεκτικούς*)»¹⁰⁹.

Представление о любви не просто как о познании, но как о *методе* познания, инспирировано у Кржижановского не приведённым выше текстом Платона (который не использует термин «метод»), но примечаниями В. Н. Карпова к этому месту. Комментируя слова о «двух родах» (265D), Карпов пишет:

¹⁰⁹ ПЛАТОН, *Федр* 265c – 266c.

«Здесь, очевидно, говорится о двух **метóдах познания**, — синтетической и аналитической: первую греки звали θεωρείαν или μέθοδον συνθετικῆν, а вторую — μέθοδον διαρρηκτικῆν. ARIST., *Тор.* 1711, 2. Одну из них Сократ выдержал в первой своей речи, другую — во второй»¹¹⁰.

Опять же, слова Кржижановского: «рассматривать мир как единое... единое во многом» (фр. 3) соответствует не столько *Федру* 266b, сколько примечанию Карпова к этому месту:

*«Всматриваться в одно и многое по природе — εἰς ἓν καὶ πολλὰ ὄραῖν. Эти слова Платон понимает не просто как логическое правило деления и соединения понятий, но как диалектическую метóду исследования самих вещей. Всякая вещь по своей природе есть одно и многое: одно в ней — идея, обнаруживающаяся единством внешней формы; многое — части ее, которые, будучи взяты сами по себе, опять суть идеи, и следовательно, опять содержат в себе многое. Parmenides 157, 158»*¹¹¹.

Наконец, упоминание Кржижановским «неофитов» (фр. 3) объяснимо только из примечания Карпова (к 250b: *Мы наслаждались дивным видением и зрелищем, и посвящены были в тайну... как непорочные*):

*«Это выражение приновлено к обрядам при освящении инициатов в таинства. Инициаты должны были отличаться чистотой и непорочностью души. Прежде чем вводили их в сокровенный смысл оргий, им позволялось видеть только образы богов, фάσματα. В таинстве посвящения душ в жизнь блаженную этим образам или видениям Платон уподобляет идеи, представляемые созерцанию человека философией»*¹¹².

(Кроме того, слова Кржижановского об «эзотерических философских союзах» отсылают здесь к ещё одному его источнику — В. Виндельбанду, рассуждающему о роли мифа у Платона, который, по мнению Виндельбанда, использует миф для согласования религиозных представлений мистериальных культов со своим философским учением о двух мирах¹¹³.)

¹¹⁰ КАРПОВ, Т. 4, с. 91, примеч. 1. Возможно, отражением лексики этого примечания Карпова являются и слова Кржижановского о «разрешающем синтезе» (фр. 4).

¹¹¹ КАРПОВ, Т. 4, с. 92, примеч. 2.

¹¹² Там же, Т. 4, с. 63, примеч. 3.

¹¹³ Ср. Виндельбанд, *Платон*, с. 132-133: «Мысль о том, что «душа», как нечто чуждое, входит в тело и снова выходит из него, что она, изгнанная из высших сфер, соединяется с телом и должна быть снова освобождена из него, чтобы вернуться в эти сферы, — эта мысль была занесена в Грецию лишь культом Диониса...

Представление Кржижановского о единой душе, ставшей «пёстрой», поскольку её единство подверглось «словосечению», т. е. рассечено словесами-рассуждениями и знаниями (фр. 1), также имеет соответствия в *Федре* и в примечаниях В. Н. Карпова:

Федр 277bc: «...кто, рассматривая... природу души, не будет искать приличного каждой природе вида и не постарается располагать и украшать свою речь так, чтобы **разновидной** душе высказывать разнообразные и совершенно стройные... мысли: тот... не делается в искусстве сильным ни для научения, ни для убеждения».

КАРПОВ: «*Разновидной душе... разнообразные и совершенно стройные... мысли — ποικίλη μὲν ποικίλους ψυχῆ καὶ παναρμονίους... λόγους.* Слово *ποικίλος* употребляется для выражения разноцветности в природе, искусствах, одеждах и проч. Прилагаемое к душе, это слово метафорически означает душу, обогащенную различными познаниями, образованную и действующую под условиями светских приличий. Для такой души и нужна **речь**»¹¹⁴.

Поскольку Карпов приводит греческий текст, это позволяет Кржижановскому использовать в своём эссе более точный перевод для *ποικίλος* — «пёстрый» (из примечания), а не прилагательное «разновидный», фигурирующее в переведённом тексте диалога.

3. 2. *Пир*

3. 2. 1. Другим важным источником рассуждений Кржижановского о любви-познании является диалог Платона *Пир*. Собственно, рассуждая о том, что любовь связана с познанием, Кржижановский сам ссылается на

Дельфийский культ Аполлона воспринял в себя, укротил и очистил это лихорадочное народное движение; в орфических же мистериях представления, составлявшие его тёмную и фантастическую основу, постепенно развились в более ясные доктрины... Служение богу становится искуплением: с помощью таинственных посвящений грешная душа должна **очиститься**. Содержанием культа служит **очищение** (κάθαρσις) души для того, чтобы она некогда могла снова возвратиться в те светлые высоты своей родины, где обитают боги в вечной **чистоте**».

¹¹⁴ КАРПОВ, Т. 4, с. 112, примеч. 1. Ср. также: КАРПОВ, Т. 4, с. 83, примеч. 1 (к *Федру* 260e): «Это одно из тысячи мест, в которых Платон сильно восстаёт против самостоятельности так называемых формальных наук, особенно же риторики. Вопрос всегда был в том, может ли риторика постановлять какие-нибудь твёрдые правила красноречия, если она не основывается на неизвестном ей **понятии об истине**. Платон доказывал, что всякая внешняя форма должна быть **выражением идеи**, следовательно на ней и основываться, из неё черпать и правила для своего развития. Поэтому где нет идеи, где форма берется отрешённо — сама по себе, там не искусство, а безыскусственное упражнение, иногда называемое также ἄλογος τριβή».

речь Диотимы (фр. 5)¹¹⁵. Возможно, внимание Кржижановского к личности Диотимы было обращено в том числе потому, что В. Н. Карпов специально пишет:

«Сократ... прикрывает своё учение авторитетом мантинейской жрицы Диотимы, у которой научился он, говорит, так смыслить об Эросе... В лице этой женщины является служительница богов, которая поэтому считает справедливым изучать природу Эроса на пути отношений человека к миру метафизическому... Жреческим значением Диотимы делается наведение на мысль и о направлении стремлений Эроса — не от людей к людям, а к прекрасному божественному... Диотима как жрица... как окрылённая религиозным восторгом философа...»¹¹⁶.

Еще одна отсылка к *Пиру* — упоминание Кржижановским Афродиты Небесной из речи Павсания¹¹⁷. И здесь тоже: внимание Кржижановского к этому месту диалога Платона могло быть привлечено примечаниями В. Н. Карпова, который специально его здесь комментирует¹¹⁸.

Наконец, когда Кржижановский сравнивает различные способности души с «отдельными струями, временными течениями в едином русле души», его необычные водные ассоциации применительно к душе тоже могут восходить к *Федру* и *Пиру*¹¹⁹.

¹¹⁵ В *Пире* 201d – 212b Сократ говорит, что Диотима просветила его в том, что касается любви. Диотима доказывает, что к философии и мудрости стремятся те, кто охвачен Эротом. Мудрость — одно из самых прекрасных на свете благ, а Эрот — это любовь к прекрасному, поэтому Эрот не может не быть философом, то есть любителем мудрости. Любовь же — это всегда любовь к благу. Диотима излагает метод эротического / эротематического восхождения (211c): «Вот каким путём нужно идти в любви... начав с отдельных проявлений прекрасного... словно бы по ступенькам, подниматься... вверх — от одного прекрасного тела к двум, от двух — ко всем, а затем от прекрасных тел к прекрасным нравам, а от прекрасных нравов к прекрасным учениям, пока не поднимешься от этих учений к тому, которое и есть учение о самом прекрасном, и не познаешь наконец, а что же это — прекрасное».

¹¹⁶ КАРПОВ, Т. 4, с. 134.

¹¹⁷ ПЛАТОН, *Пир* 180d: «А этих богинь [Афродит], конечно же, две: старшая, что без матери, дочь Урана, которую мы и называем поэтому небесной, и младшая, дочь Диопы и Зевса, которую мы именуем публичной (πάνημοιον)».

¹¹⁸ КАРПОВ, Т. 4, с. 126-127: «Эросов два, говорит он [Павсаний], потому что две Афродиты: одна небесная, другая земная или народная. Итак, надобно сперва смотреть, которой Афродите сопутствует Эрос, да тогда уже и хвалить его, либо порицать; потому что сам по себе, независимо от той или другой Афродиты, он ни хорош, ни худ. Приняв это как бы за основание, Павсаний далее рассматривает, кто идёт за Афродитою небесною и кто — за земною...».

¹¹⁹ В *Федре* 253a Платон использует образ переливания мудрости и духовных

3. 2. 2. Возможно, одно из сравнений, используемых Кржижановским в «Философеме о театре», также инспирировано чтением примечаний В. Н. Карпова к *Пиру*. Речь идет о его отклике на дискуссию о месте рампы (оркестры, просцениума) в греческом и современном театре, начало которой было положено В. И. Ивановым, и в которую включились М. Волошин, Ф. Сологуб, Вс. Мейерхольд и др.:

«Древний теоретик драмы, Аристотель, говорит... лишь о пассивных переживаниях (πάθη) зрителей. Неудивительно, что самое действие отодвигается с оркестры, круглой площадки для хора посреди подковы сидений, на просцениум, все выше возносящийся над уровнем оркестры. Проводится та заколдованная грань между актером и зрителем, которая поныне делит театр, в виде линии рампы, на два чуждых один другому мира, только действующий и только воспринимающий, — и нет вен, которые бы соединяли эти два отдельных тела общим кровообращением творческих энергий. Театральная рампа разлучила общину, уже не сознающую себя, как таковую, от тех, кто сознают себя только «лицедеями». Сцена должна перешагнуть за рампу и включить в себя общину, или же община должна поглотить в себе сцену. Такова цель, некоторыми уже сознанная; но где пути к ее осуществлению?»¹²⁰

«Эти размышления вовлекают нас в рассмотрение **мистической** природы хорового действия... Только тогда будет окончательно разрешена проблема слияния актеров и зрителей в одно оргийное тело, когда... драма станет не извне предложенным зрелищем, а внутренним делом народной *общины*... той общины, которая средоточием своим избрала данную оркестру».

Говоря о (мистериальном) **бытии** метафизиков, **быте** обывателей и «**бы**» мира фантазии, Кржижановский замечает, что мир сцены и мир зрительного зала могут перетекать друг в друга:

благ из души в душу, уподобляя их жидкости, способной переливаться и быть почерпнутыми: «черпая свое сокровище из недр Зевса, **переливают** его в душу своего любимца и стараются, чтобы он, сколь можно более, походил на их бога» (*Сочинения Платона*, Т. 4, с. 68). В *Пире* 175d тоже сказано о переливании мудрости: «Сократ: Прекрасно было бы, Агатон, если бы мудрость была такова, что из полнейшего между нами **текла** бы в пустейшего». Хотя, см. ЧЕЛПАНОВ Е., «О природе времени», *Вопросы философии и психологии* 19 (сент. 1893), с. 54: «Итак, что же такое время? Русло времени в нашей душе и по этому руслу текут события, факты, совершающиеся в пространстве».

¹²⁰ См. ИВАНОВ, *Предчувствия и предвестия*, Т. 2, с. 96 и с. 102-103.

«Люди из **бытия** (метафизики), существа из **быта** (обыватели) и существа из **бы** (актеры), приходят в театр с разными целями. Каждый обращается со сценизмами по-своему: отсюда и возникает насилие над театром, ведущее к заболеваниям рампы, искривлениям ее, которые опаснее для организма театра, чем искривление позвоночника для организма человека. Человек из бытия, вырвав из рампы ее огни, которыми крепко, как желтыми гвоздями, прибита она к своему месту, норовит ее поставить по вертикали: трехярусный вертеп и полутьма мистерий — простейшие примеры. Быт поворачивает рампу на 90° по горизонтали: она, как коромысло весов, пробует уравновесить сценический помост с полом зрительного зала, показывая зрителям их самих. **Так нить, соединяющая два сосуда, жидкость в которых на разных уровнях, вскоре их нивелирует.** Но недаром помост чуть приподнят над землей: если сцена и земля — две чаши одних весов, то естественно, что чаша с невесомыми призраками должна подняться кверху. Это понимают лишь люди из бы: им и принадлежит по праву поднявшаяся кверху — сценической площадкой — земля»¹²¹.

Фраза Кржижановского о нити или полоске ткани, посредством которой жидкость может перетекать из одного сосуда в другой, отсылает к платоновскому *Пир*. Платон, однако, не приводит деталей (сказано только: *διὰ τοῦ ἐρίου*, «через шерсть») ¹²². Напротив, в примечании к этому месту пояснения дает В. Н. Карпов:

«Подобие представляет две соприкасающихся своими краями чаши, из которых одна наполнена водою, а другая пустая. Внутренние полости этих чаш приведены в сообщение мокрой шерстяною **покромкою** так, что один конец её опущен в чашу с водою, а другой в чашу без воды. В таком случае вода из чаши полной должна, через шерстяной проводник, переходить в чашу порожнюю»¹²³.

«Покромка», т. е. полоска ткани, впоследствии превращается у Кржижановского в «нить». Возможно, здесь мы имеем ещё один пример послед-

¹²¹ С. К., *Философема о театре* (1923), Т. 4, с. 56.

¹²² ПЛАТОН, *Пир* 175D: «Сократ: Прекрасно было бы, Агатон, если бы мудрость была такова, что из полнейшего между нами текла (ρεῖν) бы в пустейшего, когда мы прикасаемся друг к другу, как вода в чашах из полнейшей **через шерсть** течет в пустейшую».

¹²³ КАРПОВ, Т. 4, с. 151, примеч. 1.

ствий юношеского чтения Кржижановским собрания сочинений Платона в комментированном переводе В. Н. Карпова.

На этом мы завершаем анализ того, как личность и учение Платона отразились в сочинениях и на мировоззрении С. Д. Кржижановского. Каким образом платоновские метафизика и теории, будучи восприняты и трансформированы на образном уровне, получили самостоятельное бытие в художественной прозе Кржижановского и *превратились в сюжеты*, мы планируем рассмотреть в отдельной работе. Предпринятый обзор не исчерпывает всех случаев платоновского влияния, но уже отмеченных примеров достаточно, чтобы говорить о глубоком и длительном воздействии. Свободная манера обращения с наследием Платона, присущая Кржижановскому, с дисциплинарной точки зрения может показаться легковесной. Но подобная лёгкость достижима только при свободном владении материалом, обладании знанием, которые в истинно платоновском смысле черпаются из памяти, а не из книг, когда точность деталей уже не важна, но главным является верность идее. Умозрения и теории не воспринимались Кржижановским как интеллектуальные схемы. Они были живыми, они значили, они обладали ценностью. Серьёзность отношения к проблемам и темам, которые, казалось, навсегда ушли в прошлое, в эпоху, когда независимость мышления и право на «все 64 модуля силлогизма» были отменены, дорого стоила. В обстоятельствах, в которых находился Кржижановский, преданность классическим ориентирам и ценностям обрекала его на заведомое непонимание современников и одиночество. За право оставаться собой Сигизмунд Кржижановский заплатил прижизненным забвением. Подобно некоторым своим персонажам, он предпочёл повернуться спиной к окружавшим его видам небытия, чтобы иметь дело с бытием истинным, предпочёл стать текстом, зачеркнуть себя *здесь*, чтобы существовать *там* — в стране, где вещи не отбрасывают тени¹²⁴.

¹²⁴ С. К. *Страна нетов* (1922), Т. 1, с. 265-276. См. также ПЕТРОВ, «История Невольного переулка», с. 97-102; КРЖИЖАНОВСКИЙ, *Невольный переулок*, с. 128, примеч. 64. Об онтологической триаде «бытие — быг — бы» и соответствующем ей комплексе идей у Кржижановского см. ПЕТРОВ, «С(игизмунд) К(ржижановский) | Красный С(нег)», с. 125-136, 152-156.

СОКРАЩЕНИЯ И АББРЕВИАТУРЫ

- КАРПОВ — *Сочинения Платона...* (СПб., 1863–1879).
- СК — Сигизмунд КРЖИЖАНОВСКИЙ, *Собрание сочинений в 6 томах*. ТТ. 1 – 5 (СПб.: Symposium – М.: b.s.g.press, 2001–2010), Т. 6 — в печати.
- СК ВМ — Сигизмунд КРЖИЖАНОВСКИЙ, *Возвращение Мюнхгаузена* (Л.: Худ. лит., 1990).

СОЧИНЕНИЯ КРЖИЖАНОВСКОГО

- Frater Tertius [С.К.], «Якоби и якобы», *Зори* (Киев: Изд. Всеукраинского литературного комитета) 1 (1919).
- Frater Tertius, «Якоби и якобы», *Гостиница для путешественников в прекрасном 1* [3] (1924), с. 10-12.
- [С. К.], *Стихи*. РГАЛИ, Ф. 2280, Оп. 1. Ед. хр. 71.
- КРЖИЖАНОВСКИЙ С. Д., *Невольный переулоч*, подг. к публ. и примеч. В. В. ПЕТРОВА, *Toronto Slavic Quarterly* 41 (2012), с. 103-128.

СОЧИНЕНИЯ ПЛАТОНА

- Сочинения Платона, переведённые с греческого и объясненные проф. Карповым*, изд. 2-е, испр. и доп., т. 1 – 6 (СПб., 1863–1879).
- Творения Платона*, пер. с греч. Вл. СОЛОВЬЕВА, М. С. СОЛОВЬЕВА и С. Н. ТРУБЕЦКОГО, т. 2 (М., 1903), i-vi.
- ПЛАТОН, *Федр (О значении философии)*, пер. с введ. и примеч. Н. МУРАШОВА (М., 1904).
- ПЛАТОН, *Федр*, пер. А. Н. ЕГУНОВА, под ред. Ю. А. ШИЧАЛИНА (М.: Прогресс, 1989).
- ПЛАТОН, *Собрание сочинений в 4 томах*, общ. ред. А. Ф. ЛОСЕВА, В. Ф. АСМУСА, А. А. ТАХО-ГОДИ (М.: Мысль, 1990–1994) [Философское наследие 112, 116, 117, 121].

ЛИТЕРАТУРА

- ARISTOTELES, *Problemata*, in: *Aristotelis opera*, t. II (В.: Reimer, 1831; reprint. De Gruyter, 1960).
- DUMÉZIL, G., *L'idéologie tripartite des Indo-Européens* (Bruxelles: Berchem, 1958).

- NETHERCOTT, Frances, *Russia's Plato: Plato and the Platonic tradition in Russian education, science and ideology. 1840–1930* (Aldershot: Ashgate, 2000).
- WOLFGANG, Franzius, *Historia Animalium Sacra* (Wittenberg, 1612).
- АННЕНСКИЙ Иннокентий, *Тихие песни* (СПб, 1904; переизд. Петербург: Academia, 1923).
- БЕНВЕНИСТ Э., *Словарь индоевропейских социальных терминов* (1969, М.: Прогресс-Универс, 1995).
- БЕРДЯЕВ Н.А., *Новое религиозное сознание и общественность* (СПб., 1907).
- БОВШЕК А. Г., «Глазами друга. Материалы к биографии Сигизмунда Доминиковича Кржижановского», СК ВМ.
- БОВШЕК А. Г., «Заметки к Сказкам для вундеркиндов», СК, Т. 5, с. 518-519.
- БОВШЕК А. Г., «С. Кржижановский», СК, Т. 5, с. 519-522.
- БУЛГАКОВ С. Н., «Памяти В. Ф. Эрна. Речь на заседании Московского религиозно-философского общества... 22 мая 1917 года», *Христианская мысль* 11 / 12 (Киев, 1917), с. 62-68. — Цит. по кн.: В. Ф. Эрн: *pro et contra*, сост., вступ. статья, коммент. А. А. ЕРМИЧЕВА (СПб.: РХГА, 2006), с. 641-648.
- БУЛГАКОВ С. Н., «Афродите-Деметре. Памяти В. Ф. Эрна, скончавшегося 29 апреля 1917 г.», *Ветвь: Сб. клуба московских писателей* (М.: Северные дни, 1917).
- ВАЛЕРИ П., *Юная парка. Стихи, поэма, проза*, пер. с франц. (М.: Текст, 1994).
- ВИНДЕЛЬБАНД В., *История древней философии* (СПб., 1893). — Цит. по изд.: Киев: Тандем, 1995.
- ВИНДЕЛЬБАНД В., *Платон*, пер. с нем. Александра ГРОМБАХА (СПб., 1900).
- ВОЛОШИН М., *Собрание сочинений* (М.: Эллис Лак, 2000–).
- ВЫСОКООСТРОВСКИЙ А. П., *Покойный Карпов, как почитатель сократо-платоновой философии. По поводу 25-летия со времени его кончины* (СПб., 1893).
- ВЫСОКООСТРОВСКИЙ А. П., *Характер философских воззрений проф. В. Н. Карпова. По поводу двадцатипятилетия со дня его кончины, † 3 дек. 1867 г.* (СПб.: Тип. А. П. Лопухина, 1892).
- ГИЛЯРОВ А. Н., *Источники о софистах. Платон как исторический свидетель. Опыт историко-философской критики. I. Методология и свидетельства о философах* (Киев, 1891).
- ГИЛЯРОВ А. Н., *Платонизм как основание современного мирозерцания в связи с вопросом о задачах и судьбах философии* (М., 1887). — Цит. по кн.: *Платон: pro et contra. Платоническая традиция в оценке русских мыслителей и исследователей. Антология* (СПб.: Изд-во РХГА, 2001).
- ГРОТ Н. Я., *Очерк философии Платона* (М., 1896).
- ДЮМЕЗИЛЬ Ж., *Верховные боги индоевропейцев* (1977, М.: Главная ред. вост. лит-ры, 1986).
- ЕРОФЕЕВ Венедикт, «Василий Розанов глазами эксцентрика» (1973), *Зеркала. Альманах*, вып. 1 (М.: Моск. рабочий, 1989).

- ИВАНОВ В. И., *Собрание сочинений в 4 томах*, под ред. Д. В. ИВАНОВА и О. ДЕШАРТ (Брюссель, 1971–1987).
- ИВАНОВ В. И., «Эллинская религия страдающего бога», *Новый путь* №№ 1–3, 5, 8, 9 (1904).
- КАНТ И., *Критика чистого разума*, пер. М. ВЛАДИСЛАВЛЕВА (СПб., 1867).
- КАРПОВ В. Н., *Введение в философию* (СПб., 1840).
- КАРПОВ В. Н., *Систематическое изложение логики* (СПб., 1856).
- КАРСАВИН Л. П., *Noctes Petropolitanae* (Петроград, 1922).
- КОЛУБОВСКИЙ Я. Н., «Материалы для истории философии в России. 1855–1888. II. В. Н. Карпов», *Вопросы философии и психологии* 4 (1890), Приложения, с. 6–12.
- КОТЕЛЬНИКОВА О. М., «Учение о непосредственном знании в философии Фр. Г. Якоби», *Мысль. Журнал Петербургского философского общества* 1 (1922), с. 89–116.
- КРУГЛОВ А. Н., *Кант и кантовская философия в русской художественной литературе* (М.: Канон+, 2012).
- ЛЕ ГОФФ Ж., *Цивилизация средневекового Запада* (¹1984, Екатеринбург: У-Фактория, 2005).
- ЛОСЕВ А. Ф., *История античной эстетики. Софисты. Сократ. Платон* (М.: Искусство, 1969).
- МАРИЕНГОФ А., «Мой век, мои друзья и подруги», в кн. *Мой век, мои друзья и подруги: Воспоминания Мариенгофа, Шершеневича, Грузинова*, сост. С. В. ШУМИХИНА, К. С. ЮРЬЕВА (М.: Моск. рабочий, 1990).
- Памяти В. Н. Карпова, заслуженного профессора Санкт-Петерб. дух. академии. Некролог и речи* (СПб, 1868) [С. 1-41: В. Н. Карпов, «Вступительная лекция в психологию»].
- ПЕТРОВ В. В., «С(игизмунд) К(ржижановский) | Красный С(нег)», *Toronto Slavic Quarterly* 35 (2011), p. 112-185.
- ПЕТРОВ В. В., «История Невольного переулка: к рассказу С. Д. Кржижановского», *Toronto Slavic Quarterly* 41 (2012), p. 85-102.
- ПРАШАСТАПАДА, '*Падартха-дхарма-санграха*' 2. 6: *Раздел размера*, пер. В. Г. ЛЫСЕНКО, *История философии*, вып. 7 (М.: Институт философии РАН, 2000), с. 83-93.
- СЕМПЕР Н. Е., «Человек из Небытия. Воспоминания о С. Д. Кржижановском. 1942–1949», СК ВМ.
- СКВОРЦОВ Н. Е., *Платон о знании в борьбе с сенсуализмом и рассудочным эмпиризмом. Анализ диалога 'Тетет'* (М., 1871). — Цит. по изд.: М.: URSS, 2013.
- СТЕРН, Лоренс, *Тристам Шенди* (СПб., 1892).
- ТРУБЕЦКОЙ Е. Н., «Политические идеалы Платона и Аристотеля в их всемирно-историческом значении», *Вопросы философии и психологии* 4 (1890), с. 1-36.

- ТРУБЕЦКОЙ С. Н., «Предисловие», *Творения Платона*, пер. с греч. Вл. Соловьёва, М. С. Соловьёва и С. Н. Трубецкого, т. 2 (М., 1903), с. i-vi.
- ФЛОРЕНСКИЙ П. А., «Памяти Владимира Францевича Эрна», *Христианская мысль* 11 / 12 (Киев, 1917), с. 70-74. — Переизд.: В. Ф. Эрн: *pro et contra*, сост., вступ. статья, коммент. А. А. Ермичева (СПб.: РХГА, 2006), с. 649-654.
- ЦИЦЕРОН, *Тускуланские беседы*, кн. 1 – 5 (Киев: Ф. Иогансон, 1888–1889).
- ЧЕЛПАНОВ Г. И., «О природе времени», *Вопросы философии и психологии* 19 (1893), с. 36-54.
- ЭРН В. Ф., «Верховное постижение Платона. Введение в изучение Платоновых творений», *Вопросы философии и психологии* 137 (1917), с. 102-173.
- ЭРН В. Ф., «Разговор о логике с социал-демократом» (¹1907), *Борьба за Логос* (М.: Путь, 1911).
- ЭСХИЛ. *Трагедии* [в переводе Вячеслава Иванова] (М.: Наука, 1989).

Н. В. ВОЛКОВА

УЧЕНИЕ О ДВУХ МИРОВЫХ ДУШАХ ПЛУТАРХА ХЕРОНЕЙСКОГО*

К ПУБЛИКАЦИИ ПЕРВОЙ ЧАСТИ ТРАКТАТА
«О ВОЗНИКНОВЕНИИ ДУШИ В ‘ТИМЕЕ’»

Плутарх Херонейский — один из представителей так называемого «среднего платонизма». Этот период в истории развития платонизма охватывает I в. до н. э. — II в. н. э., его отличительной чертой является признание пифагореизма как основной компоненты платоновской философии. В это время среди платоников со всей остротой осознается потребность вернуться к подлинному учению Платона, поэтому толкование текстов философа получает систематический характер.

Возможность осуществить такое толкование была обеспечена новым изданием текстов Платона, которое предпринял придворный астролог императора Тиберия Трасилла (ум. 36 г. н. э.). Трасилл издал диалоги Платона, разбив их по тетралогиям. Именно это издание сохранено традицией и известно нам. Особенный интерес платоников вызывает диалог *Тимей*, представляющий собой систематический очерк платоновской космологии, в которой наиболее легко усматриваются пифагорейские принципы математики, астрономии и музыки.

Плутарх принадлежал к древнему роду, происходившему из города Херонеи в Беотии. Точная дата его рождения неизвестна, по предположению Джона Диллона, он мог родиться около 45 г. н. э.¹ Плутарх учился в Афинах в Академии Платона в 66–67 гг., когда ее возглавлял Аммоний, выходец из Египта. Многочисленные сохранившиеся сочинения Плутарха разделяются на две части — «Сравнительные жизнеописания», благодаря которым он известен широкой публике, и «Моралии». «Моралии» имеют большое жанровое разнообразие: это и толкование отдельных проблем и фрагментов платоновских текстов, полемические трактаты, аллегорическое и символическое толкование мифов и знаменитых изречений.

* Работа выполнена при финансовой поддержке РФФИ, проект № 12–06–00087а: «Изучение усвоения и трансформации античных естественных наук в Средние века и Новое время в контексте социокультурной динамики общества».

¹ Джон Диллон, *Средние платоники*, 2-е изд. (СПб.: Алетей, 2002), с. 190.

Трактат *О возникновении души в 'Тимее'* посвящен разбору небольшого отрывка из диалога *Тимей*, предпринимаемому Плутархом якобы с единственной целью — дать непротиворечивое и ясное изложение истинной платоновской космологии. Плутарх разбирает фрагмент 35a 1 – 36b 5, посвященный устройению Мировой души Демиургом, разбив его на две части: первая (35a 1 – b 4) повествует о смешении души, вторая (35b 4 – 36b 5) — о делении полученной смеси. Разбор первого вопроса представлен в главах 1–28. В этой части работы Плутарх в основном излагает свое собственное оригинальное учение, которое, как он считает, требует дополнительного обоснования, поскольку противоречит мнению других платоников. Свое рассуждение он предваряет разбором и опровержением мнений своих предшественников — Ксенократа и Крантора. Во второй части, посвященной вопросу о делении полученной смеси души, Плутарх дает обзор известных ему толкований и скорее демонстрирует эрудицию, чем предлагает собственное оригинальное решение.

Комментарий Плутарха — первый из сохранившихся комментариев к *Тимее*, однако, как свидетельствует сам Плутарх, традиция интерпретировать отдельные фрагменты из *Тимея* существовала со времен Спевсиппа, возглавившего Академию сразу после Платона и Ксенократа. Первый отдельный комментарий к этому диалогу составил Крантор, ученик Ксенократа. Следующий комментарий принадлежал Евдору Александрийскому (середина I в. до н. э.), именно он послужил Плутарху основным источником при восстановлении взглядов Ксенократа, Крантора и пифагорейцев. Также известно о существовании комментариев составленных после Плутарха. Это комментарии Аттика, Кальвена Тавра, выдержки из которого приводит Иоанн Филопон в *О вечности мира*, Гарпократиона в *Комментарии к Платону*, Севера, Теона Смирнского в *Изложении математических учений, необходимых для понимания Платона. Тимея* комментировали не только платоники: например, известен стоический комментарий Посидония. До наших дней дошли только более поздние комментарии Галена² (129–210 гг.), Порфирия³ (232–305 гг.), Калкидия⁴ (V в. н. э.) и Прокла⁵ (412–485 гг.).

Учение о Мировой душе занимает в *Тимее* центральное место, потому что природа души наиболее сложна. Если мир идей — вечен, неизменен

² Galeni in Platonis Timaeum commentarii fragmenta, ed. H. O. SCHRÖDER, Corpus medicorum Graecorum [далее — CMG], Suppl., vol. 1 (Leipzig, 1934), p. 9-26.

³ Porphyrii in Platonis Timaeum commentariorum fragmenta, ed. A. R. SODANO (Naples, 1964).

⁴ Timaeus a Calcidio translatus commentarioque instructus, ed. J. H. WASZINK (L. – Leiden, 1962; repr. 1975).

⁵ Procli Diadochi in in Platonis Timaeum commentaria, ed. DIEHL, vol. 1 – 3, (Leipzig, 1903–1906).

и самотождественен, «пребывает всегда в одном и том же состоянии», а значит, согласно Платону, обладает подлинным бытием (*ὄντως ὄν*), то чувственный мир, находящийся во времени, постоянно изменяющийся, текущий, — это его полная противоположность. В отношении чувственно воспринимаемых вещей нельзя сказать, что они действительно есть, правильное говорить, что они возникают и становятся. Платон называет такой способ существования чувственного мира становлением (*γένεσις*). Душа выступает посредником между миром идей и телесным космосом, поэтому она, с одной стороны, родственна им обоим, а с другой, — отличается от них. От идей душа отличается активностью, она источник мысли и движения в чувственном мире, но, как и идеи, она не воспринимается чувствами, а постигается одним лишь умом.

Согласно Платону, природа души — это дискурсивное мышление (*λόγος*), осуществляющее себя в высказывании суждений о сущем. Платон говорит в *Софисте*: «мысль и речь одно и то же, разве что одно, а именно то самое, что называется у нас мышлением, есть беззвучный диалог (*διάλογος*) с самим собой, происходящий внутри души, а другое, а именно, звучащий поток, идущий через уста, названо у нас речью...»⁶. Таким образом, чтобы душа могла выносить суждение о сущем, прежде всего, нужно выяснить, каковы условия познаваемости предмета. В том же диалоге *Софист* Платон рассуждает следующим образом: чтобы можно было как-то помыслить бытие, необходимо предположить наличие в нем движения, поскольку познавать означает действовать и испытывать воздействие, а действие и страдание суть виды движения. Поэтому он считает необходимым отказаться от парменидовского тезиса о неподвижности бытия и допустить в нем наличие движения. Значит, если бытие познаваемо, то оно необходимо движется. Но с другой стороны, если бытие только движется и никогда не находится в покое, то оно также будет непознаваемо, поскольку знание предполагает некоторую устойчивость⁷, следовательно, в бытии необходим и покой. Так что, Платону приходится, «подражая мечте детей», сделать парадоксальный вывод о том, что бытие и движется, и покоится. Но чтобы все это оказалось возможным, Платон должен был сначала опровергнуть еще один тезис Парменида — о невозможности самого движения, то есть перехода из небытия в бытие. Платон предложил понимать небытие как инобытие, тогда движение будет переходом из существующего одним образом в существующее другим образом. Для умопостигаемого

⁶ *Софист* 263е, пер. С. А. Ананьина.

⁷ Связь между знанием и самотождественностью Платон показывает в *Тететте* (182се), если познаваемый предмет не сохраняет самоидентичности, то знание о нем перейдет в незнание.

мира это означает, что помимо идеи бытия нужно ввести еще идею иного⁸. Кроме того, Платон предлагает ввести «парную» к идее иного, или идее различия, идею тождественного, позволяющую вещам оставаться самими собой. Тождество и различие не могут быть сведены к предыдущим трем родам — бытию, покою и движению, а значит, всего идей, без которых бытие не может быть объектом мысли, пять.

Недостаточно, однако, указать на наличие этих пяти основополагающих идей. Идеи должны каким-то образом взаимодействовать, иначе никакая речь (*λόγος*) о сущем будет невозможна, потому что речь представляет собой не что иное, как переплетение, или сплетение, идей (*συνμλοκή εἰδῶν*). Поэтому следующий вопрос, которым задается Платон, касается возможности такого взаимодействия, которое, иначе, он называет причастностью идей друг другу: могут ли идеи взаимодействовать между собой, если да, то все ли идеи взаимодействуют со всеми идеями или же одни непосредственно взаимодействуют друг с другом, а другие нет (251de)? Все существующее должно быть причастно идее бытия, иначе его просто нет, значит, идеи как-то взаимодействуют. Но противоположные идеи, — например, идеи покоя и движения, — непосредственно взаимодействовать друг с другом не могут. Поэтому предположение о том, что все идеи взаимодействуют со всеми, является неверным. Таким образом, остается только третья возможность: одни идеи взаимодействуют между собой, а другие — нет. «Одни роды склонны взаимодействовать, другие же нет и некоторые — лишь с немногими, другие — со многими, третьи же, наконец, во всех случаях беспрепятственно взаимодействуют со всеми» (254c). Покой и движение, тождество и различие не взаимодействуют друг с другом непосредственно, но все они причастны идее бытия. Душа должна обладать знанием о том, какие идеи взаимодействуют друг с другом, а какие нет, и быть способной выстраивать иерархию соподчиненных идей, тогда она сможет высказать правильное суждение о любой вещи. Поэтому Платон предлагает еще метод дизрезы (*διαίρεσις*) — разделения, посредством которого может быть выстроена иерархия идей от самых общих к наиболее частным.

Итак, чтобы любая идея была познаваемой, т. е. чтобы относительно нее можно было высказать истинное суждение, необходимо, во-первых, чтобы она существовала, т. е. была причастна идее бытия, во-вторых, она должна быть причастной идее тождества и различия, чтобы быть тождественной себе и отличной от иного. Поскольку само мышление — это движение мыслящего около мыслимого предмета, а знание — покой мысли в ее предмете, то каждая идея с необходимостью причастна идеям покоя и движения. Таким образом, каждый объект мысли должен быть причастен

⁸ Месяц С. В., «Движение», *Античная философия. Энциклопедический словарь* (М.: Прогресс-Традиция, 2008).

этим пяти идеям, потому они составляют как бы каркас всей умопостигаемой сферы и названы Платоном — *великими родами* (μεγιστα γένη).

Однако, душа имеет дело не только с идеями, но и с чувственными вещами. Согласно *Тимею*, чувственная вещь — это образ умопостигаемой идеи, который получает свое существование благодаря приобщению идее. Главное отличие образа от первообраза состоит в делимости: образов всегда множество, тогда как идея единична, поэтому идея в приобщившихся вещах теряет свойство неделимости и уникальности. Эта утрата единства происходит из-за природы тела, то есть материи, поскольку она допускает деление до бесконечности. Поэтому делимость и неделимость у Платона выступает критерием принадлежности чувственному или умопостигаемому миру: неделимые тождественное, иное и сущность суть идеи, но они же становятся делимыми в феноменальном мире.

В свете учения изложенного в *Софисте* проясняется учение о Мировой душе в *Тимее*, которое Платон рассказывает в форме мифа, то есть некоего правдоподобного рассказа⁹. Душа в *Тимее* творится Демиургом, а не существует вечно, Он смешивает ее состав из тождественного, иного и сущности. Используя такого рода анализ, буквально разлагая душу на составные части, Платон хочет наиболее наглядно показать какова сущность души, что она собою представляет:

«Из неделимой и всегда неизменной сущности и из ставшей разделенной в телах он смешал третий промежуточный между ними вид сущности, и в отношении природы тождественного и иного поступил также: в каждой из этих природ он составил [нечто] промежуточное между тем, что в них неделимо и тем, что разделено в телах. И взяв три эти смеси, он смешал в один вид их все, согласовав силой природу иного, будучи плохо смешиваемой, с тождественным; смешав их вместе с сущностью, он сделал из трех одно, это целое он опять разделил на части, на которые полагалось, каждая из этих также смешана из тождественного, иного и сущности, а начал он делить так...»¹⁰.

В современной исследовательской литературе реконструкцию этого отрывка, предлагает Френсис Корнфорд в своей знаменитой книге *Космология Платона*¹¹, беря за основу позднеантичный комментарий к *Тимею* Прокла¹². Во-первых, Демиург смешивает неделимую сущность и сущ-

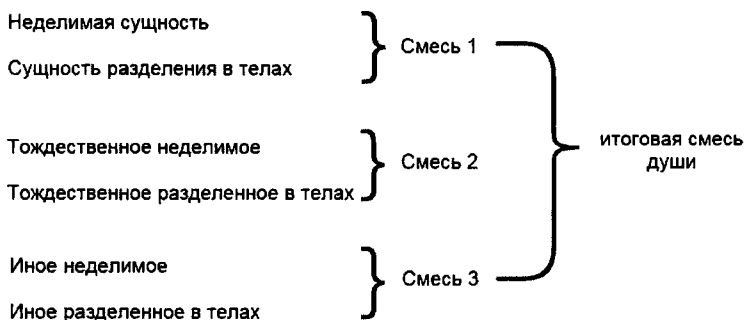
⁹ Иначе как правдоподобным описание физического космоса быть не может, поскольку описание должно соответствовать предмету, а чувственный космос лишь подобие умопостигаемого.

¹⁰ *Тимей* 35a 1 – b4.

¹¹ CORNFORD F. M., *Plato's cosmology* (L., 1937), p. 59-61.

¹² *In Platonis Timaeum commentaria* II, p. 155, 20 – 156, 24.

ность, разделенную в телах, получая промежуточный вид сущности, во-вторых, — неделимое тождественное и делимое тождественное, получая промежуточный вид тождественного, в-третьих, — неделимое иное и делимое иное, получая промежуточный вид иного. Затем, взяв все эти три смеси, он соединяет их в одну, силой принуждая природу иного к смешению с природой тождественного, а потом начинает деление души согласно математическим пропорциям. Схематически Корнфорд представляет состав души так:



Таким образом, мы видим, что три из пяти великих родов *Софиста* непосредственно входят в состав Мировой души. Промежуточные смеси представляют собой соединение умопостигаемого и чувственного, поскольку сущность, тождество и различие по-разному проявляют себя в этих двух мирах. Если бытие идей отличается неделимостью и полной самотождественностью, то в чувственном мире сущность поделена в разных телах и вещи могут достигнуть только частичного тождества. Если для идеи принцип различия является индивидуализирующим, говорящим о том, чем эта идея отлична от всех прочих, то для вещей этот принцип является генерализирующим, подводящим каждую вещь под определение какого-либо вида. Мы не получим никакого знания, если будем отличать чувственно воспринимаемую вещь ото всех прочих вещей, познать ее мы можем только как представителя какого-либо рода и вида. Сущность, тождественное и иное можно назвать категориями, которыми пользуется душа, чтобы высказывать суждения как о чувственных вещах, так и об идеях. Два оставшихся великих рода *Софиста*, движение и покой, принадлежат душе, поскольку она живая и мыслящая¹³.

Затем Мировая душа, которая «являет собою трехчастное смешение природ тождественного и иного с сущностью», разделяется Демиургом вдоль на две части. Эти два отрезка он складывает буквой X, а концы со-

¹³ В *Софисте* Платон связывает идеи движения и покоя с мышлением.

единяет. Получается два круга один внутри другого. Внешний круг Демиург нарекает кругом Тождественного, а внутренний — Иного. Схема движения Мировой души, представленная в виде двух пересекающихся кругов Тождественного и Иного, совпадает с описаниями наглядной астрономической модели — армиллярной сферы¹⁴. Армиллярная сфера — античный небесный глобус, который состоял из колец, обозначающих небесный экватор и эклиптику, воображаемую линию, проходящую через середину зодиакального пояса и окружности тропиков. Круг Тождественного в описании Платона соответствует небесному экватору этой модели, а круг Иного — эклиптике. Проекция на плоскости тропиков, соединенные перпендикулярами, образуют прямоугольник, вокруг сторон которого совершает вращение круг Тождественного (небесный экватор), а вокруг диагонали — круг Иного (эклиптика). Внешний круг вращается слева направо, а внутренний круг — справа налево.

Демиург «придал им [кругам] равномерное круговое движение на одном месте, сделав один из кругов внешним, а другой внутренним. Внешнее движение по кругу он предназначил природе Тождественного, а внутреннее — Иного. Вращение Тождественного он направил слева направо вокруг стороны [прямоугольника], а Иного — налево вокруг диагонали»¹⁵.

Дальнейшее описание круга Иного, «разделенного на семь неравных кругов», соответствует описанию движения известных в то время планет, в число которых включены Солнце и Луна. Таким образом, устройство Мировой души определяет траектории движения сфер с неподвижными звездами (круг Тождественного) и планет (круг Иного). Но нужно помнить, что Душа в *Тимее* творится раньше отдельных тел, поэтому небесные светила позже как бы «насаживаются» на уже существующие круги вращения Души, воплощая собой ее невидимое движение.

Вращающиеся круги символизируют, прежде всего, мышление души: благодаря движению круга Тождественного душа соприкасается с идеями и в ней возникает истинное знание, а благодаря вращению круга Иного при соприкосновении с отдельными вещами появляется истинное мнение.

«...при всяком соприкосновении с вещью, чья сущность разделена или, напротив, неделима, она [душа] всем своим существом приходит в движение и выражает в слове, чему данная вещь тождественна и для чего она иное, а также в каком преимущественно отношении, где, как и когда каждое находится с

¹⁴ CORNFORD F. M., *Plato's Cosmology*, p. 73-87.

¹⁵ *Тимей* 36cd, пер. С. С АВЕРИНЦЕВА.

каждым, как в становлении, так и в вечной тождественности, будь то бытие или страдательное состояние. Это слово, безгласно и беззвучно изрекаемое в самодвижущемся [космосе], одинаково истинно, имеет ли оно отношение к иному или к тождественному. Но если оно изрекается о том, что осязательно, и о нем по всей душе космоса возвещает правильно движущийся круг иного, тогда возникают истинные и прочные мнения и убеждения; если же, напротив, оно изрекается о мыслимом предмете и о нем подает весть в своем легком беге круг тождественного, тогда необходимо осуществляют себя ум и знание»¹⁶.

Когда Мировая душа в своем невидимом движении касается чувственной или умопостигаемой вещи, то этот контакт затрагивает все ее существо. Прежде всего, она говорит о тождестве и различии, т. е. формулирует утвердительные и отрицательные суждения. Затем она говорит о предикатах этой вещи, приписывая ей основные категории: отношения, места, времени, способность существования. Поскольку сущность души содержит в себе все типы математических пропорций, то Платону здесь не нужно отдельно говорить о категориях качества и количества, которые являются их производными. Таким образом, во внутреннем разговоре с самой собой Мировая душа осуществляет связь идей друг с другом (*συνλόκῃ εἰδῶν*).

Вопрос о том, в каком смысле нужно понимать слова Платона о возникновении космоса и его Души, был поставлен его непосредственными учениками. Аристотель обвинил Платона в том, что тот постулирует возникновение мира во времени, а это невозможно. Из платоников никто, помимо Плутарха и его ученика Аттика, не считал, что космос и Мировая душа действительно сотворены во времени, а не существовали вечно. Общепринятым среди платоников стало мнение, что Платон только ради наглядности изучения предложил рассматривать космос и Душу как творения некоего Демиурга. Однако, поскольку последователи Платона полагали, что телесный космос зависит от мира идей и понимали эту зависимость в том смысле, что идеи суть причины вещей, то, начиная со Спевсиппа и Ксенократа, они считали возможным говорить о процессе творения космоса и Души, только толкуя его как вневременной и вечный.

Еще один вопрос, который разбирали толкователи *Тимея*: что нужно понимать под смесью из неделимой и делимой сущности? То есть, какова природа души в качестве посредника между миром идей и миром вещей? Ксенократ, мнение которого Плутарх разбирает в самом начале трактата *О возникновении души в 'Тимее'*, считал, что если под неделимой и делимой

¹⁶ *Тимей* 37 в, пер. С. С. АВЕРИНЦЕВА.

сущностью подразумевается пара противоположностей: Единое и Многое, Монада и Диада, — то родившаяся из их смешения душа будет являться не чем иным, как числом¹⁷. Такое представление о природе души не встречается ни в одном платоновском тексте, однако оно не лишено оснований.

В 6 главе I книги *Метафизики* Аристотель излагает свое видение учения Платона. Этот фрагмент *Метафизики* является одним из важнейших свидетельств, содержащим основные положения так называемого учения Платона, к которому «относят совокулность доктрин, которые, хотя и не зафиксированы явным образом в корпусе платоновских сочинений, однако приписываются Платону его учениками и последователями, главным образом Аристотелем...»¹⁸. Согласно Аристотелю, Платон полагал в качестве промежуточного звена между чувственным и умопостигаемым космосом математические объекты, которые отличаются и от чувственно воспринимаемых вещей, и от идей: «Платон утверждал, что помимо чувственно воспринимаемого и эйдосов существуют как нечто промежуточное математические предметы, отличающиеся от чувственно воспринимаемых тем, что они вечны и неподвижны, а от эйдосов — тем, что имеется много одинаковых таких предметов, в то время как каждый эйдос сам по себе один»¹⁹. Далее Аристотель формулирует учение о трех видах сущности у Платона: «Платон считает эйдосы и математические предметы двумя родами сущности, третьим же — сущность чувственно воспринимаемых тел»²⁰. Таким образом, учение Ксенократа согласуется со свидетельством Аристотеля, поскольку математические объекты существуют сами по себе и выступают в качестве посредника между миром идей и миром вещей, на этом основании они могут отождествляться с Мировой душой.

Однако далее Аристотель заявляет, что «эйдосы суть причины всего остального». Само это утверждение вполне согласуется с платоновскими диалогами, но Аристотель также утверждает, что части идей входят в состав вещей: «их (идей) элементы — это элементы всего сущего». Таким образом, идеи оказываются делимыми, а значит, они уже не первопринципы, и сами должны иметь начала, поскольку представляют собой нечто составное. Поэтому в качестве первых принципов у Платона, с точки зрения Аристотеля, выступают Единое и Неопределенная двоица. Если Диада является принципом неопределенности и двойственности, который иначе

¹⁷ Отметим, что с точки зрения платоников, математические объекты обладают реальным существованием наподобие идей, а не появляются путем абстрагирования индивидуального ума. К математическим дисциплинам обязательно относили арифметику и геометрию, а также гармонию и иногда астрономию.

¹⁸ Там же, с. 29.

¹⁹ *Метафизика* I, 6, 987a 30 – 987b 13.

²⁰ Там же, 1028b 20-21.

Платон называет «большое и малое», то Единое представляет собой активное начало, которое кладет предел этой неопределенности. Поскольку Единое — это еще и начало числового ряда, в этом случае уже сами идеи могут рассматриваться как числа²¹. Если мы принимаем трактовку Платона, которую предлагает Аристотель, то возникают следующие вопросы: во-первых, какую именно сферу реальности (идеи или душу) нужно отождествлять с математическими объектами, во-вторых, поскольку математика имеет несколько разделов (арифметика, геометрия и др.), то с какими именно математическими объектами нужно отождествлять душу?

Тот факт, что отождествление души и математических объектов могло иметь место у самого Платона, подтверждает Аристотель в *О душе*. Если основная способность души — это познание и душа должна познавать всё, то чтобы она могла познать всё, она сама должна состоять из тех же элементов, из которых состоит познаваемое ею. «Само по себе живое существо состоит из самой по себе идеи одного, первой длины, ширины и глубины, остальное составлено подобным же образом. Или иначе: ум — это единое, знание — двойка (поскольку оно единственным способом относиться к одному), мнение — это число плоскости, а ощущение — это число тела»²². «Само по себе живое существо», о котором говорит Аристотель, — это не что иное, как мир идей, умопостигаемый прообраз телесного мира из *Тимей*²³, а четыре элемента, из которых он состоит, — это числа пифагорейской тетракиды. Тогда Душа должна состоять из этих же четырех элементов, которые определяют ее познавательные способности: единое — ум, двойка — знание, тройка или «число плоскости» — мнение, а четверка или «число тела» — ощущение. «Таким образом, Платон, по свидетельству Аристотеля, проводил аналогию между числами (1, 2, 3, 4), пространственными величинами (точка — линия — плоскость — тело) и познавательными способностями (умом — знанием — мнением — ощущением), желая, по-видимому, показать, что повсюду прослеживается одна и та же структура, определяющая и строение идеального мира, и строение души, и устройство чувственно воспринимаемого космоса»²⁴. Таким образом, согласно современной интерпретации, Платон рассматривал область математического сущего в качестве еще одного примера, объясняющего известную трехуровневую систему реальности, в которой, таким образом, числа выступают как аналог идей, линии и плоскости — души, а объемные

²¹ Вопрос об отношении математических и идеальных чисел подробно рассматривается в статье: МЕСЯЦ С. В., «Учение Платона об идеях-числах», *Космос и Душа*, вып. 2 (М.: Прогресс-Традиция, 2010), с. 38-39.

²² 1, 2, 404b 16 и далее, пер. С. В. МЕСЯЦ.

²³ *Тимей* 30с.

²⁴ МЕСЯЦ С. В., «Учение Платона об идеях-числах»... с. 52-53.

тела — сферы становления²⁵, тогда как такие его последователи как, например, Спевсипп и Ксенократ восприняли эту аналогию буквально.

Плутарх не разделяет мнение Ксенократа о том, что природа души — это число, потому что оно не основывается на текстах Платона. Главная отличительная черта души, согласно Плутарху, состоит в способности к самодвижению и сообщению движения телу, тогда как числа неподвижны. Поскольку Плутарх считал, что Демиург в действительности творит космос и Душу, а творить из ничего невозможно, значит, Демиург создает Душу космоса из некоей подлежащей сущности, которая существует вечно и является активным началом, сообщающим всем телам хаотическое движение, поэтому эта первичная сущность тоже является душой, однако лишенной порядка и разума. На том основании, что она сообщает движение телам, Плутарх полагает, что она может быть истолкована как *сущность, получившая разделение в телах*.

Плутарх незначительно меняет текст *Тимея*, который он цитирует в начале трактата, для того чтобы иметь возможность прочесть отрывок о смешении состава души так, как будет удобно для подтверждения его дальнейшего толкования. У Платона Демиург сначала смешивает неделимую и делимую сущность, затем неделимую природу тождественного с природой тождественного же, разделенной в телах, и неделимую и делимую природу иного: «в отношении природы тождественного и иного поступил также: в каждой из этих природ он составил [нечто] промежуточное между тем, что в них неделимо и тем, что разделено в телах». У Плутарха между природой тождественного и природой иного, как принимающее их обе, поставлена смесь из неделимой и делимой сущности: «что же касается природы тождественного и иного, то он поставил сущность, смешанную из неделимой и ставшей разделенной в телах, посередине [между ними]». С учетом внесенных Плутархом изменений перевод цитируемого текста *Тимея* выглядит так:

«Из неделимой и всегда неизменной сущности и из той, что стала разделенной в телах, он²⁶ смешал третий, находящийся посередине, вид сущности. Что же касается природы тождественного и иного, то он поставил сущность, смешанную из неделимой и ставшей разделенной в телах, посередине [между ними]. Изъяв эти три компонента, он смешал их в один вид, приладив силой с трудом поддающуюся смешению природу иного к тождественному. Смешав их таким образом при участии сущности и сделал из трех одно, он это целое опять разделил на нужное число час-

²⁵ Там же, с. 57.

²⁶ Демиург.

тей, каждая из которых являла собой смесь тождественного, иного и сущности. Делить же он начал следующим образом...»²⁷.

Предложив истолковать *сущность, разделенную в телах*, как неразумную Мировую душу, Плутарх считает, что тем самым избегнет противоречий в платоновском учении, которые появились из-за неправильных толкований его предшественников, ведь Платон не мог противоречить сам себе: «как же можно обвинять его в том, в чем никто не может обвинить даже путаника-софиста, а именно — в нескладности и непоследовательности рассуждений, к которым он особенно серьезно относился?» Если Платон называет в *Федре* душу вечной, а в *Тимее* рожденной, то имеет в виду, что вечной является неразумная душа, а рожденной — та душа, которая возникает из первой благодаря смешению с Умом и приобщению к порядку. Однако Плутарх, во-первых, забывает, что Платон настаивает на вечности и бессмертии всякой души (*Федр* 245с 5), а не только неразумной или Мировой. Во-вторых, поскольку Плутарх отождествляет Ум с *неделимой сущностью* и полагает, что Демиург²⁸ является Умом, то в итоге получается, что творец присутствует в составе Души, хотя Платон нигде этого не говорит, и сам Плутарх, опровергая толкование Посидония, утверждает, что Демиург относится к Душе, как мастер к своему изделию. В-третьих, если Душа, управляющая космосом, появляется из смеси Ума и *неразумной души*, то окажется, что *тождественное* и *иное* в сущности души вообще не участвуют, что прямо противоречило бы сказанному Платоном. Поэтому Плутарх приходится допустить *тождественное* в качестве составной части *неделимой сущности*, а *иное* в качестве части *делимой*, тогда через смешение сущностей и эти два элемента входят в состав души²⁹. Но тогда получается, что в итоговой смеси души участвуют четыре элемента, хотя Платон ясно указывает на три, сказав «он сделал из трех [смесей] одно».

Платон в *Тимее* указывает на три рода, благодаря которым возникает чувственный мир, а именно: то, что рождается, то, внутри чего совершается рождение, и то, по образцу чего возникает рождающееся. Идея — образец, чувственная вещь — рождающийся образ, а то, внутри чего возникают образы, Платон называет пространством. Если идеи существуют сами по себе, потому что они ни в чем не нуждаются для своего существования, то вещи самостоятельно существовать не могут. Вещи — образы умопостигаемых идей в том смысле, что они указывают на существование идей, иных по отношению к ним, благодаря которым они сами существуют. Идеи из-за своей неизменности и самотождественности ничего не могут

²⁷ *Тимей* 35а 1 – б 4. ПЛУТАРХ, *О возникновении души в 'Тимее'* 1012b 8 – с 10.

²⁸ *Об Изиде и Осирисе* 371а и в др. местах.

²⁹ Гл. 24.

принять в себя, значит, чтобы чувственные вещи могли существовать, помимо идей нужна некоторая всеприемлющая природа, «мать и кормилица всякого рождения». Платон не использует термин «материя», но со времен Аристотеля субстрат, лежащий в основе всех чувственных вещей, — первая материя, — и пространство стали отождествляться. Всеприемлющую природу Платон также называет необходимостью, не потому что она для чего-то нужна, а потому что от нее некуда деться, если мы принимаем отличие вещей от идей. Материя у Платона вечна и не воспринимается ощущениями, это роднит ее с идеями, она не претерпевает никаких изменений от наложенных на нее форм, ведь формы появляются в ней, а не возникают из нее, так что платоновское сравнение материи с зеркалом очень удачно.

В *Тимее* (52de) говорится, что восприемница не находилась в покое до того как была оформлена Демиургом, поскольку материя бесформенна, а значит, она не обладает ни покоем, ни самотождественностью, свойственным форме. В докосмическом состоянии в материи растворены первичные качества, которым она сообщает свое хаотичное движение.

«А о Кормилице рождения скажем вот что: поскольку она и растекается влагой, и пламенеет огнем, и принимает формы земли и воздуха, и претерпевает всю череду подобных состояний, являя многообразный лик, и поскольку наполнявшие ее силы не были ни взаимно подобны, ни взаимно уравновешены и сама она ни в одной своей части не имела равновесия, она повсюду была неравномерно сотрясаема и колеблема этими силами и в свою очередь сама колебала их своим движением»³⁰.

Смешанные в материи качества оформляются Демиургом в первичные тела — огня, земли, воды, воздуха, — через придание им геометрических форм правильных многогранников. Беспорядочное движение передается от материи первым телам, мешающей им из-за своей природы удерживать форму, поэтому тела движутся во всех направлениях, тогда как движение разума, согласно мифу Тимея, имеет вращательный характер. Действия элементов оказываются лишенными цели, поэтому Платон называет их вынужденными, то есть произошедшими по необходимости, а не по велению разума. Это вторая причина, почему Платон отождествляет восприемницу с необходимостью и говорит, что «из сочетания ума и необходимости произошло смешанное рождение нашего космоса». Разум одержал победу над необходимостью, но материальный субстрат не позволяет миру достигнуть полного совершенства, поэтому материя также может рассматриваться как причина космоса, но *неразумная*.

³⁰ *Тимей* 52d – 53b, пер. С. С. Аверинцева.

Плутарх же, напротив, отождествляет с необходимостью и неразумной причиной Мировую душу в ее начальном состоянии. Плутарх отделяет движение в материи от нее самой и сводит всякое движение к душе, поэтому причиной беспорядочного движения первичных качеств оказывается Мировая душа или некий иррациональный элемент в ней. Как источник беспорядка и хаоса Мировая душа является причиной зла в мире. Плутарх видит неопровержимое доказательство этого утверждения в текстах самого Платона. В X книге *Законов* (896e – 897d) Платон действительно называет источником зла душу, противостоящую благой душе: будучи принципом самостоятельного движения, душа оказывается причиной как блага, так и зла. «Душа — причина блага и зла, прекрасного и постыдного, справедливого и несправедливого и всех других противоположностей». Но если одна душа — причина блага, а другая — причина зла, то, продолжает Платон, «мы никак не можем предположить менее двух [душ] — одной благодетельной и другой, способной совершать противоположное тому, что совершает первая». В качестве еще одного подтверждения Плутарх использует миф из *Политика* (269d – 273a). Согласно этому мифу, бог то сам направляет движение космоса, сообщая ему круговращение, то предоставляет ему свободу, и тогда движение космоса самопроизвольно обращается вспять. Сначала мир движется в соответствии с божественным замыслом, но потом в нем наступает забвение и он начинает вращаться в противоположную сторону. Эта способность к обратному движению врождена космосу. Поскольку оставаться вечно неизменными и тождественными самим себе могут лишь боги, а природа тела, наоборот, подвержена всевозможным изменениям, то и космос в целом должен меняться. Поэтому вращательное движение Вселенной направлено то в одну сторону, то в противоположную. В последнем случае поражаются всевозможные катаклизмы и все населяющие мир существа гибнут. Но затем бог опять берется руководить миром, космос вновь получает в удел от своего Устроителя все прекрасное и благое, а все «тягостное и несправедливое» он вбирает в себя от прежнего состояния. В докосмическом хаосе, считает Плутарх, совершенно пассивной материей движет неразумная Мировая душа, которая отождествляется им с «врожденным вожделием», от нее-то и достается космосу все зло и неразбериха.

Отождествляя источник беспорядочного движения с душой, Плутарх считает возможным избежать двух ошибочных, с его точки зрения, мнений: во-первых, утверждения о беспричинном появлении зла, а во-вторых, отождествления со злом материи. Основные аргументы Плутарха таковы: зло должно иметь причину и этой причиной не может быть ни бескачественная материя, ни благой бог. Плутарх критикует эпикурейцев и стоиков. Эпикурейцы видят источник зла в незначительном отклонении атомов, но поскольку это отклонение случайно, то зло у них не имеет никакой причи-

ны. Стоики же считают, что зло появилось уже после возникновения отдельных тел, следовательно, оно не имеет причины среди начал мироздания. Оба этих учения ошибочны потому, что зло должно быть чем-то существующим изначально. Плутарх указывает на три начала космоса, о которых рассказывается в *Тимее*: Демиурга, душу и материю. Бог благ и не может быть источником зла, «ведь от устроителя он (космос. — Н. В.) взял все прекрасное», цитирует Плутарх платоновского *Политика*. Материя пассивна, она не имеет качеств. «Материя всегда лишена формы и очертаний, а также всех качеств, и не имеет никакой врожденной силы, отчего Платон уподобил ее непахнущим маслам, которые используют парфюмеры, чтобы придавать им различные ароматы»³¹. Кроме того, материя названа Платоном восприимницей и кормилицей всякого рождения, как же она может быть источником зла? Плутарх утверждает, что зло изначально и его причина — злая Мировая душа. Злая душа оказывается совечной благому Демиургу, в этом проявляется крайний дуализм доктрины Плутарха. В других трактатах Плутарх прямо отождествляет Демиурга с Монадой, а неразумную Мировую душу — с Неопределенной двойцей. Толкование, предложенное Плутархом, далеко от буквального и очень плохо согласуется с другими частями платоновского учения, поэтому неудивительно, что никто из платоников не принял его.

* * *

Несмотря на то, что текст *О возникновении души* в '*Тимее*' является хрестоматийным, хорошего перевода на русский язык пока не появилось. Перевод, выполненный Т. Г. Сидашем, содержит места трудные для понимания. Если взять самое начало трактата, когда Плутарх воспроизводит текст *Тимей*, то переводчик цитирует перевод С. С. Аверинцева, при всех прочих достоинствах которого, в этом месте он выглядит неясным, прочитав его, нельзя понять что и с чем смешивается. Кроме того, прочтение Плутарха, как мы видели, имеет свою специфику. Поэтому вся первая часть трактата, посвященная исследованию и толкованию этого фрагмента, оказывается лишенной своего предмета. Ниже читателю предлагается перевод первой части трактата. Он выполнен по изданию *Plutarch's Moralia*. Vol. XIII.1. Ed. G. P. GOOLD. With an English translation by Harold CHERNISS (Harvard University Press, 1926). В соответствии с изданием Чернисса, опущены главы 11 – 20, поскольку они относятся не к первой, а ко второй части трактата. Пользуясь возможностью, хочу выразить благодарность Светлане Викторовне Месяц, оказавшей огромную помощь в переводе и его редактировании.

³¹ Гл. 6, *Тимей* 50be. Все сказанное относится к пространству.

ПЛУТАРХ

О ВОЗНИКНОВЕНИИ ДУШИ В «ТИМЕЕ»*

*Автобулу и Плутарху¹
отец желает здоровствовать*

1. Поскольку вы считаете, что нужно свести воедино все то, о чем я много раз говорил и писал в разных трактатах (различные [толкования фрагментов из *Тимея*], разъясняющие учение Платона, которого, как мы предполагаем, он придерживался относительно души), потому что это рассуждение заслуживает отдельного сочинения, ведь иначе его трудно понять, а также потому, что оно нуждается в обстоятельном доказательстве, поскольку идет в разрез с [мнениями, высказанными] многими платониками, то я [сначала] выпишу текст, как он написан в *Тимее*². «Из неделимой и всегда неизменной сущности и из той, что стала разделенной в телах, он³ смешал третий, находящийся посередине, вид сущности. Что же касается природы тождественного и иного, то он поставил сущность, смешанную из неделимой и ставшей разделенной в телах, посередине [между ними]. И взяв эти три компонента, он смешал их в один вид, приладив силой с трудом поддающуюся смешению природу иного к тождественному. Смешав их таким образом при участии сущности и сделав из трех одно⁴, он это целое опять разделил на нужное число частей, каждая из которых являла собой смесь тождественного, иного и сущности. Делить же он начал следующим образом...»⁵. Эти слова явились причиной такого количества споров среди толкователей, что разобрать их [все] в нашем сочинении задача непосильная, а для вас, знакомых почти со всеми [этими толкованиями], и излишняя. Но, поскольку одни из наиболее славных мужей присоединились к Ксенократу⁶, объявившему сущностью души само число, движимое самим собой⁷, а другие — к Крантору из Сол⁸, смешавшему душу из умной природы и из кажущейся природы чувственно воспринимаемых вещей⁹, я думаю, что прояснение этих мнений будет для нас чем-то вроде вступления.

2. Рассуждение о них обоих будет кратким. Первые считают, что под смешением неделимой и делимой сущности не подразумевается ничего помимо возникновения числа: неделимо — единое, делимо — множество;

* Работа выполнена при финансовой поддержке РФФИ, проект № 12-06-00087а: «Изучение усвоения и трансформации античных естественных наук в Средние века и Новое время в контексте социокультурной динамики общества».

из них возникло число, когда единое ограничило множество и положило предел беспредельности, которую они также называют неопределенной двоицей (Зарат¹⁰, учитель Пифагора, также называл ее матерью числа, а единое — отцом, поэтому лучшими из чисел являются те, которые походят на монаду¹¹). Тем не менее [они полагали, что] это число еще не есть душа, потому что ему недостает способности быть двигателем и движимым¹². Но когда были смешаны тождественное и иное, из которых одно есть начало движения и изменения, а другое — покоя, тогда появилась душа, которая обладает способностью останавливать и пребывать в покое не меньше, чем — двигать и быть движимой. А последователи Крантора полагали, что душе в наибольшей степени свойственно рассуждать об умопостигаемых и чувственных вещах: о различиях и сходствах как в них самих, так и в отношении друг к другу. Они говорили [что, для того] чтобы душа могла знать все, она [должна быть] смешана из всего, а составляющих частей у души четыре: умопостигаемая природа, всегда та же самая и одним и тем же образом существующая, претерпевающая и меняющаяся природа тел, и еще природы тождественного и иного, потому что каждая из указанных выше природ причастна инаковости и тождественности.

3. Все эти толкователи полагают, во-первых, что душа не возникла во времени и не рождена, но из-за того, что она обладает многими способностями, Платон ради изучения разделил ее сущность и представил возникшей и смешанной в речи [Тимея]; во-вторых, что точно так же Платон думал и о космосе: твердо зная, что космос вечен и не рожден, но видя, что, каким образом космос устроен и как управляется, нелегко постигнуть тем, кто изначально не предполагает ни его возникновения, ни соединения из возникших [частей], он обратился к такому способу изложения. Таковы их мнения, если говорить в целом.

Евдор¹³ полагал, что ни тот ни другой [способ толкования платоновского учения о душе] не лишен правдоподобия, мне же они оба кажутся ошибочными, если использовать в качестве критерия правдоподобия [следующее правило]: не ставить на первое место свои частные соображения, а хотеть высказать [такое мнение], которое совпадало бы с мнением Платона. Потому что упомянутая смесь из умопостигаемой и чувственно воспринимаемой сущности не проясняет того, почему некто может назвать это возникновением души, а не чего-то иного. Во-первых, и сам космос, и каждая из его частей составлены из телесной и умопостигаемой сущности, из которых одна дает становящемуся материю в качестве подлежащего, а другая — форму и эйдос¹⁴; во-вторых, когда принадлежащее материи оформляется причастностью и уподоблением умопостигаемому, оно тотчас оказывается осязаемым и видимым, душа же ускользает от всякого чувственного восприятия¹⁵. В-третьих, Платон никогда не называл душу числом, а говорил о ней как о самодвижном движении и «источнике и начале дви-

жения»¹⁶. А вот ее сущность он устроил посредством чисел, отношений и гармонии, потому что ей надлежало воспринять наилучший вид, который может возникнуть в ней только при их участии¹⁷. Я думаю, это не одно и тоже говорить, что душа устроена числом и что ее сущность — число, как Платон сам доказал в сочинении *О душе*¹⁸, что душа не является гармонией [частей тела], но она устроена благодаря гармонии. Ясно и то, что этим толкователям не понятно сказанное о тождественном и ином: они говорят, что в возникновении души первое — это способность покоиться, а второе — способность двигаться, но сам Платон в *Софисте*¹⁹ полагает сущее, тождественное и иное по отношению к покою и движению в качестве отличных от каждого из пяти [родов], существующих отдельно друг от друга²⁰.

4. В любом случае, этих людей вместе с большинством изучающих Платона пугает и смущает возникновение и устройство космоса и его души, при чем до такой степени, что они всячески коверкают, подгоняют и выворачивают наизнанку [слова Платона], будучи уверенными в том, что нужно скрыть и отринуть [это учение] как нечто страшное и неприемлемое. Однако, [космос и его Душа] не всегда имели теперешний состав и не беспредельное время были такими, каковы они сейчас. Поскольку этому вопросу было посвящено отдельное сочинение²¹, то здесь будет достаточно сказать, что такие люди не принимают во внимание, а скорее вообще отвергают аргументы [Платона в защиту] богов²², которые он использовал против атеистов, [взявшись за дело, как если бы это был] вопрос чести, и что, как он сам признал, не соответствовало его [преклонным] годам. В самом деле, если космос не рожден, то потеряет силу утверждение Платона о том, что душа управляет всякими изменениями и движениями²³ на том основании, что она старше тела²⁴, хотя, по его собственным словам, она поставлена над телом в качестве правителя и первой действующей причины²⁵.

Поскольку [самим Платоном] сказано, что душа возникла раньше и что она старше²⁶, то, что это за душа и раньше какого тела она возникает, покажет последующее рассуждение. Потому что, как кажется, незнание [именно] этих вещей приводит ко многим затруднениям и непониманию истинного учения [Платона].

5. Итак, прежде всего, я изложу то мнение, которого [сам] придерживаюсь в этих [вопросах], стараясь заслужить доверие правдоподобием моего рассуждения и, по возможности, оправдать [все, что в нем есть] необычного и парадоксального; затем я дам [свое] толкование (ἐξήγησις) текстов Платона и [приведу] доказательство (ἀλόδειξις) для того, чтобы согласовать их друг с другом²⁷. Поскольку именно так обстоят дела, по моему мнению. «Этот космос не создан ни кем из богов, ни кем из людей»²⁸, говорит Гераклит, боясь как бы мы, отвергнув Бога, не предположили, что некий человек является Демиургом космоса²⁹. Поэтому лучше, чтобы мы, доверяя Платону, сказали, что космос создан Богом, и славили его, «потому что

космос — наипрекраснейший из созданного, а Бог — наибогороднейший из виновников»³⁰, но сущность, то есть материю³¹, из которой он творит, оставили не созданной, а вечно подлежащей Демиургу и готовой получить от него устройство и порядок, чтобы уподобиться ему, насколько это возможно³². Ведь не из не сущего происходит возникновение, а из того, что не прекрасно и не достаточно, как в случае возникновения дома, плаща, статуи. Поэтому до возникновения космоса был беспорядок, но беспорядок не бестелесный, не неподвижный, не безжизненный — его телесная составляющая была лишена формы и не обладала связностью³³, а то, что приводило её в движение, было безрассудным и глупым³⁴. Это [состояние] являет собою нестройность души, не имеющей разума, потому что Бог не создал ни тела из бестелесного, ни душу из бездушного. Но как музыкальный и одаренный чувством ритма человек создает не сам звук и движение, а стройный звук и слаженное движение, так и Бог не создает ни осязаемости, ни непроницаемости³⁵ в теле, ни способности воображения и движения в душе. Когда Бог получил в наследство³⁶ оба начала³⁷, первое было неясным и темным³⁸, а второе — непостоянным и неразумным, потому что они оба не имели в себе предела и не достигли подобающего им совершенства. И тогда он устроил, украсил и приспособил их друг к другу, создав из них живое существо, прекрасное и совершенное³⁹.

Таким образом, телесная сущность ничем не отличается от упоминаемой Платоном всеприемлющей природы и обители, кормилицы рожденных⁴⁰.

6. Что же касается сущности души, то в *Филебе* Платон называет ее «беспредельным»⁴¹, потому что душа лишена числа и логоса и не полагает в себе самой никакого предела и меры избытку и недостатку, различию и неподобию. Вот и упомянутую в *Тимее* сущность, смешанную с неделимой природой и получившую разделение в телах⁴², не следует считать ни множеством, состоящим из единиц и точек⁴³, ни длиной и шириной⁴⁴, присущими и принадлежащими скорее телам, а не душе; но следует полагать тем беспорядочным и неопределенным, самодвижным и движущим началом, которое Платон во многих местах называет «необходимостью»⁴⁵, а в *Законах* прямо именует неупорядоченной и творящей зло душой⁴⁶. Потому что именно такова душа сама по себе, а чтобы стать душой космоса, она должна быть причастной уму и способности рассуждать, а также [обрести] согласованность [действий], которую дает разум (ἁρμονίας ἔμφρονος μετέσχευ)⁴⁷. Ведь «всеприемлющая природа», то самое «материальное начало», уже приняла величину, объем и пространство⁴⁸, но ей недоставало красоты, формы и соразмерности очертаний, когда же она получила их, то, украсившись, стала всевозможными телами и органами животных и растений, звездами и небом, землей и морем. Те же, кто приписывают скорее материи, а не душе то, что в *Тимее* именуется «необходимостью», а в *Фи-*

лебе — «беспредельным»⁴⁹, [под которым Платон имеет в виду] неумеренность, [возникающую] из-за разной степени недостатка и избытка, как они поступят с тем [утверждением], что, согласно Платону, материя всегда лишена формы и очертаний, а также всех качеств, и не имеет никакой врожденной силы, отчего он уподобил ее запахнувшим маслам, которые используют парфюмеры, чтобы придавать им различные ароматы?⁵⁰ Платон не мог считать бескачественное, само по себе бездеятельное и безразличное причиной и началом зла, называть дурной и злотворной бесконечностью⁵¹, а также необходимостью, которая бунтует [против Бога] и оказывает ему сильное сопротивление. Упомянутая в *Политике*⁵² поворачивающая вспять небо и разворачивающая его необходимость, а также «врожденное вожделение» и «родственная причастность многим нестройностям некоей древней природы, прежде чем она пришла в теперешний космос»⁵³, откуда [все это] оказалось в вещах, если одним [началом], а именно подлежащим, была бескачественная материя, ничего не причиняющая [вещам], вторым [началом] — благой Демиург, который желает все уподобить себе, насколько это возможно, а помимо них ничего третьего не было?

[Рассуждая] так, мы оказываемся вовлечены в стоические апории, потому что зло у нас появляется из не сущего⁵⁴ без [объяснения] причины его возникновения (*ἀναίτιως καὶ ἀγενήτως*), поскольку маловероятно, чтобы из существующих [начал] благое или бескачественное дало сущность и [явилось причиной] появления зла. Однако Платон не испытывал [таких трудностей] как последующие [философы], потому что в отличие от них он не упустил из вида третье начало - силу, [находящуюся] между материей и Богом⁵⁵, - и не стал приверженцем самого абсурдного из учений, не понятно каким образом делающего природу зла случайной, сама собой появившейся в вещах в качестве привходящего свойства. Потому что стоики не признают незначительное отклонение атомов, которое предложил Эпикур, чтобы вывести беспричинное движение из не сущего, однако утверждают, что порочность и многочисленные несчастья, а также различные уродства и неприятные свойства, присущие телу, не имеют причины среди начал, а возникли случайно в последующем.

7. Платон [рассуждал] не так. Он лишил материю всех отличительных признаков, а причину зла поместил дальше всего от Бога. В *Политике* он написал о космосе следующее: «От своего устроителя он (космос. — *Н. В.*) получил в удел все прекрасное; что касается его прежнего состояния, то, сколько ни было в небе тягостного и несправедливого, все это он и в себя вобрал, и уделил живым существам»⁵⁶. И еще немного далее он говорит: «по истечении же времени и приходе забвения им овладевает состояние древнего беспорядка»⁵⁷ и он подвергается опасности вновь утонуть, «исчезнув в пучине неподобия, которая беспредельна»⁵⁸. Но неподобие относится не к материи, потому что она лишена [всех] качеств и отличительных

признаков. Тем не менее, даже Эвдем⁵⁹ вместе со многими другими не понимал этого и высмеивал Платона за то, что он неверно представил причиной и началом зла ту [природу], которую во многих других местах называл матерью и кормилицей. В самом деле, материю Платон называет матерью и кормилицей⁶⁰, а вот причиной зла — то, что движет материей, беспорядочное и бессмысленное, но не безжизненное движение, получившее разделение в телах⁶¹, которое, как уже было сказано, он назвал в *Законах* противоположностью и противником благодетельной [души]⁶². Потому что душа — причина и начало движения⁶³, а ум — причина порядка и согласованности в движении⁶⁴. Так что Бог не вывел материю из состояния покоя, а [наоборот] остановил [ее беспорядочное движение], потому что она сотрясалась под воздействием неразумной причины⁶⁵; он не дал природе [материи] начал изменения и претерпевания, потому что она уже была вовлечена во всевозможные страдательные состояния и беспорядочные изменения⁶⁶, а изъял значительную неопределенность и несогласованность [из ее действий,] используя в качестве орудий гармонию, пропорцию и число, делом которых было не привести вещи в состояние [еще большего] разногласия и разлада, [дополнительно] сообщив им изменение и движение, а скорее [наоборот] сделать их неподвижными и устойчивыми, то есть подобными тем вещам, которые пребывают сами по себе в одном и том же состоянии⁶⁷.

Такова, как мне кажется, была мысль Платона.

8. Первое доказательство [состоит в] устранении упомянутой непоследовательности у Платона и кажущегося противоречия его с самим собой⁶⁸. Как же можно обвинять Платона в том, в чем никто не может обвинить даже путаника-софиста, а именно — в нескладности и непоследовательности рассуждений, к которым он особенно серьезно относился⁶⁹? Потому что у него одна и та же природа оказывается то не возникшей, то возникшей: не возникшей душа является в *Федре*⁷⁰, а возникшей — в *Тимее*. С одной стороны, всем известно рассуждение в *Федре*, когда неразрушимость [души] доказывается через ее нерожденность, а нерожденность через ее самодвижность, с другой стороны, в *Тимее* сказано: «Если мы в этом нашем рассуждении только позднее попытаемся перейти к душе, то это отнюдь не означает, будто и Бог построил ее после [тела], ведь при сопряжении их он не дал бы младшему [началу] главенства над старшим. Это лишь мы, столь подверженные власти случайного и приблизительного, и в речах наших руководимся этим, но Бог сотворил душу первенствующей и старейшей по своему рождению и совершенству, как госпожу и повелительницу тела»⁷¹. И еще в другом месте *Тимея*, после слов о том, что «душа, сама в себе вращаясь, вступила в божественное начало непреходящей и разумной жизни»⁷², он сказал, что «тело неба родилось видимым, а душа — невидимой, и, как причастная рассуждению и гармо-

нии, родилась от совершеннейшего среди мыслимого и вечно пребывающего, она сама совершеннейшая из всего рожденного»⁷³.

Таким образом, назвав Бога совершеннейшим из вечно сущих, а душу — совершеннейшей из рожденных, он посредством [этого] яснейшего различения и противопоставления отнял у нее вечность и нерожденность.

9. Какое еще требуется пояснение помимо того, которое Платон сам дает тем, кто готов его принять? А именно, не возникшей Платон представляет ту душу, которая до появления космоса приводила все вещи в нестройное и беспорядочное движение (*πλήμμελῶς καὶ ἀτάκτως*)⁷⁴, а возникшей и рожденной — ту разумную и упорядоченную, которую создал Бог из первой [не возникшей души] и из тождественной, неподвижной и благородной сущности⁷⁵, дав от самого себя в качестве эйдоса порядок движущемуся и разумность чувственному, и утвердил в качестве предводительницы надо всеми вещами.

Точно так же и тело космоса Платон в одном месте представляет возникшим, а в другом — не возникшим. Когда он говорит, что все видимое, не находившееся в покое, но беспорядочно двигавшееся, было унаследовано Богом, который начал все это устраивать, а также что четыре рода (огонь, вода, земля и воздух) существовали прежде, чем все вещи, устроенные из них, потому что «материя повсюду была неравномерно сотрясаема и колеблема этими силами и в свою очередь сама колебала их своим движением»⁷⁶, то он делает эти [первичные] тела существующими в качестве субстрата прежде возникновения космоса. Но когда он говорит, что тело [космоса] появилось позднее души и что космос был рожден, потому что он видимый, осязаемый и телесный, то тела оказываются возникшими и рожденными и тогда всем ясно, что он приписывает возникновение природе тела⁷⁷.

Платон, однако, далек от того, чтобы вот так явно противоречить самому себе в наиболее важных вопросах. Потому что не в одном и том же смысле и не о том же самом теле он говорит, что оно рождено Богом и существовало прежде возникновения [космоса]. Ведь такого рода высказывания, скорее, пристали бы одурманенному! Впрочем, он сам поясняет, что нужно понимать под возникновением. Он говорит: «Ранее в них не было ни разума, ни меры: хотя огонь и вода, земля и воздух являли кое-какие приметы присущей им своеобразности, однако они пребывали всецело в таком состоянии, в котором свойственно находиться всему, чего еще не коснулся бог. Поэтому последний, приступая к построению космоса, начал с того, что упорядочил эти четыре рода с помощью образов и чисел»⁷⁸. А еще раньше он сказал, что для того, чтобы соединить объем мира, который имеет глубину и трехмерен, нужна не одна пропорция, а две⁷⁹. Далее Платон объяснил, каким образом Бог соединил и устроил небо⁸⁰: он поставил посередине между огнем и землей воду и воздух⁸¹. «На таких основаниях и из таких составных частей числом четыре родилось тело космоса,

упорядоченное благодаря пропорции, и благодаря этому в нем возникла дружба, так что разрушить его самотождественность не может никто, кроме лишь того, кто сам его сплотил»⁸². Так что Платон самым ясным образом показывает, что Бог был отцом и Демиургом не просто тела, объема и материи, а — симметрии, красоты и подобия в теле.

Вот так же нужно размышлять и о душе. Одна душа не рождена Богом и не является душой космоса, а представляет собой некую вечно приводящую себя саму в движение силу, обладающую [способностью] воображения и мнения, а также перемещения и стремления, которая [сама по себе] лишена разума и порядка. Другую же душу Бог сам утвердил в качестве владычицы над возникшим космосом, сообщив ей гармонию посредством подобающих чисел и отношений, именно это и означает, что она рождена.

10. Еще одно явное доказательство тому, что Платон действительно так думал, а не ради теоретического изучения предполагал возникновение и устройство равно как появившейся космоса, так и его души, — состоит в том, что если о душе, как только что было сказано, Платон говорил и как о не возникшей, и как о возникшей, то о космосе он всегда говорил как о возникшем и рожденном, но никогда как о нерожденном и пребывающем вечно⁸³. Тогда на какие места в *Тимее* нужно [нам] сослаться, [чтобы доказать нашу точку зрения]? — [На любые, потому что] всё, написанное [в *Тимее*], целиком от начала и до конца посвящено рождению космоса. А среди других сочинений Платона [можно найти подтверждения], во-первых, в *Атлантиде*⁸⁴, когда Тимей в молитве призывает бога⁸⁵, который в древности возник на деле, а теперь — в слове; во-вторых, в *Политике*, где чужеземец, разделяющий взгляды Парменида, говорит, что созданный Богом космос причастен многим благам, а все дурное и злое, что в нем есть, — это примесь, полученная от прежнего нескладного и неразумного состояния⁸⁶. В-третьих, в *Государстве*, когда Сократ, заводя речь о числе, которое некоторые называют брачным, говорит: «Для божественного потомства существует кругооборот, охватываемый совершенным числом»⁸⁷, — имея в виду под божественным потомством не что иное, как космос.

21. Однако в этом отрывке, [который мы цитировали в начале], когда Платон говорит о душе и о космосе, то он не в одном и том же смысле называет неделимую и всегда тождественную сущность формой и видом, сущность, получившую разделение в телах, — восприимницей и материей, а созданную сообща из обеих — смесью. Не нужно думать, будто неделимая и самотождественная сущность избегает деления из-за своей малости подобно мельчайшим из тел⁸⁸, потому что под неделимостью и отсутствием частей подразумеваются простота, чистота и единообразие. Когда эта сущность касается чего-то составного, разделенного и различного, то благодаря этим своим качествам она обуздывает множество и приводит его к единому порядку, уподобляя таким образом себе. Если бы кто-то захотел

назвать сущность, получившую разделение в телах, материей как общим именем, потому что она подлжит первой сущности и способна принять ее природу, то он не погрешит против мысли Платона. Но считающие, что [Демииург смешивал состав души] из материя тел и неделимой сущности, ошибаются⁸⁹. Во-первых, потому что Платон тут⁹⁰ не использовал ни одного из ее имен. (Хотя [ранее] он имел привычку всегда называть ее *вместилищем*, *всеприемлющим* и *кормилицей*, а не [сущностью], получившей разделение в телах, скорее уж Платон назвал бы матерью телом, разделенным в каждой вещи⁹¹). Во-вторых, чем тогда отличается возникновение души от возникновения космоса, если состав у обоих получился [одинаковый —] из материи и из умопостигаемых сущностей? Но Платон сказал, что «в его (космоса. — *Н. В.*) центре построивший дал место душе, откуда распространил ее по всему протяжению и в придачу облек ею тело извне»⁹², так что он сам отверг [возможность] возникновения души из [материи] тела. И вообще, уже после того как Демииург создал душу, в рассказе [Тимея] появилось предположение о материи⁹³, потому что Бог не нуждался в ней прежде, когда создавал душу, так что душа была рождена отдельно от материи.

22. Подобные возражения можно выдвинуть и против последователей Посидония, потому что они недалеко отступили от толкования сущности, получившей разделение в телах, как материи, однако предпочитали говорить о ней как о сущности границ тел⁹⁴. Они смешивали ее с умопостигаемым и утверждали, что душа является идеей протяженного в трех направлениях, устроенная числом, которое создает [в ней] гармонию⁹⁵. [И, поскольку они считали, что] математические объекты находятся между первыми умопостигаемыми сущностями и чувственно воспринимаемыми вещами, то и сущности души также подобает занимать среднее положение⁹⁶, потому что она обладает вечной длительностью от умопостигаемых вещей и способностью претерпевать от чувственно воспринимаемых. [Но их толкование ошибочно,] потому что они забыли, что, Бог позднее, когда душа уже была создана, пользовался границами тел для формирования материи⁹⁷: он ограничил рассеянность и бессвязность материи, охватив поверхностями в форме прилаженных [друг к другу] треугольников⁹⁸. Однако еще более неуместно делать душу идеей⁹⁹. Душа вечно движется, а идея неподвижна, она не смешиваема с чувственным, тогда как душа действует вместе с телом¹⁰⁰. К тому же, если Бог подражал идеям как образцам, то по отношению к душе он выступает как Демииург к творению. И, как уже было сказано, Платон полагал сущностью души не число, а то, что она устроена числом¹⁰¹.

23. Против обоих толкований¹⁰² [можно возразить,] что ни в границах [тел], ни в числах нет и следа той способности, с помощью которой душе по природе свойственно выносить суждения о чувственном¹⁰³. Если ум и

умное возникают в ней благодаря причастности умопостигаемому началу, то нельзя предположить, что мнения и убеждения, то есть способность воображения и восприятия качеств тел¹⁰⁴, возникли просто из единиц, линий и поверхностей¹⁰⁵. Ведь не только души смертных обладают способностью познавать чувственное, но и «Душа космоса возвращается к самой себе, а потому при всяком соприкосновении с вещью, чья сущность разделена или, напротив, неделима, она всем своим существом приходит в движение и выражает в слове, чему данная вещь тождественна и для чего она иное, а также, в каком преимущественно отношении, где, как и когда каждое находится с каждым, в становлении, будь то бытие или страдательное состояние»¹⁰⁶. В этих словах к тому же Платон делает набросок 10 категорий. Еще яснее, [о способности Мировой души познавать чувственное] он говорит в следующем отрывке: «слово истинно, когда оно изрекается о том, что осязимо, и о нем по всей душе космоса возвещает правильно движущийся круг иного, тогда возникают истинные и прочные мнения и убеждения; если же, напротив, оно изрекается о мыслимом предмете и о нем подает весть в своем легком беге круг тождественного, тогда необходимо осуществляют себя знание¹⁰⁷. Если же кто на вопрос, внутри чего же возникает то и другое, назовет какое-либо иное вместилище, кроме души, слова его будут всем чем угодно, только не истиной»¹⁰⁸. Тогда откуда Душа имеет это движение, способное воспринимать чувственное и иметь о нем мнение, несмотря на то, что оно иное ее умной составляющей, осуществляющей себя в знании? Трудно ответить тем, кто не уверен твердо, что в этом отрывке¹⁰⁹ Демиург смешивает не просто душу, а Душу космоса из подлежащих сущностей, то есть из наилучшей неделимой сущности и из худшей, которую он назвал получившей разделение в телах и которая является не чем иным, как направленным на чувственные объекты движением представления и мнения. Эта сущность не возникла, а вечно подлечит [Демиургу], так же как и первая [неделимая сущность], поэтому природа [Мировой души] обладает наряду с умной составляющей способностью мнения. Если разум неизменен и бесстрастен, потому что имеет своё основание в области вечно пребывающей сущности, то способность мнения направлена на отдельные вещи и переходит от одной вещи к другой, потому что соприкасается с материей, которая сама находится в движении и рассеивает [все, находящиеся в ней]. Дело в том, что чувственное еще не получило в удел порядок, а было бесформенным и неопределенным, так что сила (δύναμις), принадлежащая ему, не имела ни ясных мнений, ни упорядоченных движений, но многие из ее движений были, как во сне, нетвердыми и приводили телесность¹¹⁰ в [еще более] беспорядочное состояние. Разве только случайно эта сила могла быть причислена к лучшему, на том основании, что она находится посередине между обоими [началами — умопостигаемым и телесным] и имеет природу, тяготеющую к ним обоим и

сродную им¹¹¹: благодаря способности чувственного восприятия она связана с материей, а благодаря способности суждения — с умопостигаемым¹¹².

24. А вот как сам Платон разъясняет [это]. Он говорит: «Итак, согласно моему приговору, краткий вывод таков: есть бытие, есть пространство и есть возникновение, и эти три [рода] возникли порознь еще до рождения неба»¹¹³. Таким образом, он называет материю пространством в качестве обители или вместилища, умопостигаемое — бытием, а становлением, поскольку космос еще не возник, он называет не что иное, как сущность, вовлеченную во [всевозможные] изменения и движения, расположенную между формирующим и формируемым [началами], [дело которой] распространять здесь подобия тамошнего¹¹⁴. По этим причинам она была названа разделенной [в телах]¹¹⁵, а также потому, что необходимо, чтобы способность чувственного восприятия и само чувственно воспринимаемое, а также способность воображения и само представляемое возникали и распространялись вместе, поскольку движение чувственного восприятия, будучи отличительной особенностью души, направлено к чувственным объектам, находящимся вовне души¹¹⁶. [Напротив,] пребывающий в себе и не подверженный изменениям ум, появившись в душе и возобладав в ней, возвращает ее к самому себе и помогает совершать около того, что пребывает вечно, круговое движение, которое в наибольшей степени приближает [душу] к подлинно сущему. Это еще одно основание, почему трудно разрушить [этот] союз, который возник от смешения неделимого с разделенным и всецело подвижного с вечно недвижимым, когда иное соединилось с тождественным.

[Но нужно помнить, что] иное не является движением, так же как и тождество — покоем¹¹⁷, хотя [именно] иное есть начало различия и неподобия. Тождественное произошло от единого, а различие — от двоицы¹¹⁸, так что они произошли от [двух] разных начал и впервые были смешаны в Душе, оказавшись связанными числами, пропорциями и гармоническими серединами. Появившись в тождественном, иное создает различие, а тождественное в ином — порядок. Это ясно проявляется в первых способностях Души: в способности суждения и движения. Так что в движении [звезд и планет] на небосводе, с одной стороны, тотчас обнаруживается инаковость в тождественном в обращении неподвижных звезд, а тождество в инаковости — в порядке движения планет, поскольку среди первых господствует тождественное, а среди вещей, относящихся к земле, — противоположное¹¹⁹. С другой стороны, способность суждения тоже имеет два начала: ум, [происходящий] от тождественного [и устремленный] к целым [родам сущих,]¹²⁰ и чувственное восприятие, [берущее свое начало] в инаковости [и устремленное] к тем вещам, которые существуют отдельно друг от друга¹²¹. Разум [в душе] (λόγος) смешан из обоих начал, он становится мышлением среди умопостигаемого и мнением среди чувственного. Зани-

мая среднее между ними положение, разум использует в качестве орудий представления¹²² и воспоминания¹²³: первые создают иное в тождественном, а вторые — тождественное в ином. Если мышление (*vóησις*) представляет собой движение мысли около неизменного, а мнение (*δόξα*) — остановку в процессе восприятия изменчивого, то представление (*φαντασίαν*), которое является соединением мнения с чувственным восприятием¹²⁴, удерживается в памяти тождественным, иное же вновь приводит [его] в движение, когда отличает бывшее прежде, от настоящего, поэтому представление причастно одновременно инаковости и тождеству.

25. В качестве образца той пропорции, с помощью которой Демиург обустроил Душу, нужно принять устройство, имеющее место в теле космоса. В нем огонь и вода являлись крайними членами пропорции, поскольку они обладают природой трудно смешиваемой друг с другом, а скорее вообще не смешиваемой и не соединимой, поэтому Демиург поместил посередине между ними воздух ближе к огню и воду ближе к земле. Сначала он смешал воду и воздух друг с другом, а затем с ними — первые¹²⁵ и уже с их помощью огонь и землю между собой, и таким образом, привел [все элементы] в гармонию¹²⁶. И здесь [в Душе] Демиург соединил тождественное и иное, противоположные силы и противоборствующие крайности, не с помощью их самих, а поставив между ними две другие сущности: неделимую сущность рядом с тождественным и делимую — рядом с иным, поскольку каждая из них соответствовала [той, природе, к которой она была приставлена]. Затем он соединил тождественное и иное благодаря промежуточной смеси [из неделимой и делимой сущности]. Таким образом, Демиург соединил весь эйдос Души¹²⁷, сделав, насколько возможно, из многого единое и из различного — подобное.

Но некоторые¹²⁸ считают, что природа иного была названа Платоном «трудно смешиваемой»¹²⁹ неправильно, потому что она не чужда изменениям, а наоборот склонна к ним. Скорее уж неподвижная природа тождественного с трудом поддается изменениям, ведь ей нелегко допустить смешение [с собой]: она сторонится и избегает смешения, чтобы оставаться простой, неизменной и беспримесной. Упрекающие [его] в этом не понимают, что природа тождественного — это идея тех вещей, которые всегда находятся в одном и том же состоянии, а природа иного — идея вещей, существующих противоположным образом. Поэтому всякий раз, когда иное прикасается к чему-либо, оно разделяет, изменяет и создает многое, а тождественное наоборот соединяет и путем уподобления себе создает из многого единую форму и силу¹³⁰.

26. Таковы способности Мировой души, которые простираются вплоть до ощущающих органов в смертных телах. При этом обе составные части души остаются не подверженными разрушению, хотя в этих способностях эйдос неопределенной и двойственной части проявляет себя в большей сте-

пени, а эйдос простой и подобной единице части погружен в большую затемненность¹³¹. Трудно представить в человеке аффективную составляющую всецело отделенной от логической способности, или движение мысли, в котором нет ничего от желания, честолюбия, радости или тревоги. Поэтому одни философы делают аффекты разумными на том основании, что и влечение, и печаль, и гнев являются суждениями¹³², другие же объявляют, что добродетели связны с аффектами: мужество — со страхом, благоразумие — с удовольствием, справедливость — с выгодой¹³³. В самом деле, душа одновременно является и созерцающей, и действующей, причем, созерцает она всеобщее, а действует относительно единичного, полагая, что познает первое и воспринимает чувствами второе. Поэтому ее общий разум, всегда имея дело с тождественным в ином и с иным в тождественном, пытается с помощью определений и отличительных признаков разграничить единое и многое, неделимое и поделенное на части, однако не может в чистом виде соприкоснуться ни с одним из этих начал по причине их взаимного переплетения и смешения друг с другом. По этой причине Бог создал вместилище из неделимой и делимой сущности для тождественного и иного, чтобы в различии возник порядок. Ведь под словом «возникнуть» подразумевается именно это. Пока тождественное было отдельно от них [всех]¹³⁴, то оно не имело [в себе] отличия, так что не было ни возникновения, ни движения [души], и пока иное было отдельно от сущности, то оно не имело порядка, так что тоже не могло быть ни устроения, ни возникновения [души]. Если приводящим свойством для тождественного является быть иным иному, а для иного — быть тождественным самому себе, то такая причастность [этих начал друг другу] не плодотворна, поэтому требуется нечто третье в качестве материи, подлежащей им обоим, чтобы их принять. Ее-то Бог и создал первой, когда ограничил беспорядочное движение в области телесного с помощью неподвижной [и неделимой сущности], принадлежащей сфере умопостижаемого¹³⁵.

27. Как речь состоит из звуков, которые [вместе] означают мысль, хотя сам звук лишен смысла и ничего не означает; как правильная последовательность расстояний между звуками создает гармоничное звучание, хотя сам по себе звук — один и тот же, а различие и разделение создают расстояния между звуками, и только когда различные звуки соединяются вместе, возникает песня и мелодия,— так и ощущающая часть души была неопределенной и [ее мнения] были недостоверны, но потом она получила определенность, когда был положен предел и [придан] вид разделенному [в телах] и всевозможному по характеру движению. После того как в состав души вошли тождественное и иное, Бог использовал подобие и неподобие, которые возникли благодаря числовым отношениям, чтобы привести к согласию различные [компоненты смеси], и тогда душа стала разумной жизнью всего [космоса] и гармонией — тем самым разумом, ко-

торый возобладали над необходимостью, смешанной с убеждением¹³⁶, которую многие называют судьбой. Эмпедокл называет [ее] Любовью вместе с Враждой¹³⁷, Гераклит — гармонией космоса, натянутой в противоположные стороны, как [гармония] лиры и лука¹³⁸, Парменид — светом и тьмой¹³⁹, Анаксагор — умом и беспредельным. Заратустра [учил о] боге и демоне, называя одного Ахурамаздой, а другого Ариманом. А вот Еврипид неверно использовал разделительный союз вместо соединительного, сказав, что Зевс — это или природная необходимость, или ум смертных, поскольку необходимость и ум — это те силы, которые проходят через все вещи. [На эти же силы] неясно намекали египтяне, рассказывая о том, что когда Гор был осужден, то отцу были отданы дух и кровь, а матери — мясо и жир.

Несмотря на то, что ничто в душе не осталось ни чистым, ни несмешанным, ни отдельным одно от другого ([вспомним слова] Гераклита, что «тайная гармония лучше явной»), потому что Бог, смешивая [состав души], погрузил инаковость и различие глубоко внутрь нее, [разные компоненты смеси проявляются в одних способностях души больше, чем в других, например:] беспорядок проявляет себя в ее неразумной части, а порядок — в разумной способности, принуждение имеет место в чувственном, а самостоятельность — в уме. Способность давать [общие] определения предпочитает обращаться к целому¹⁴⁰ и неделимому, потому что родственна им, а способность разделять [на роды и виды], напротив, устремляется к единичным вещам, потому что она ближе к делимой сущности. Душа желает целостности из-за того, что [в ней присутствует] тождественное, и стремится к изменению, потому что в ней есть иное. Больше чем, что либо еще, показывает, что душа представляет собою смесь из божественной бесстрастной части и из смертной, претерпевающей в телах — это способность отличать прекрасное от безобразного и удовольствия от страданий, восторг и волнение влюбленных, а также борьба порядочности с распущенностью. Из [этих двух частей души] последнюю Платон называет врожденным влечением к удовольствиям, а первую - приобретенным мнением, позволяющим стремиться к лучшему¹⁴¹, потому что душа обладает способностью чувственного восприятия сама по себе, а в уме она участвует благодаря тому, что он появился в ней, [придя] от лучшего начала¹⁴².

28. От этой двойной связи¹⁴³ несвободна и природа неба. Сейчас космосом правит преобладающее круговое движение тождественного, оно направляет движение неба, которому свойственно отклоняться то в одну, то в другую сторону, тем не менее, настанет момент, и уже многократно наставал, когда благоразумная часть души теряет силу и засыпает, наполнившись забвением того, что ей родственно, а изначально связанная с телом осязающая часть увлечет, отяготит и развернет вспять бег мира, направленный вправо. Впрочем, совершенно увлечь [мир] в другую сторону

она не может. Лучшая часть души вновь обретет силу и будет взирать на парадигмы¹⁴⁴, тогда с помощью Бога она разворачивается обратно и вместе с ним управляет [миром].

Таким образом, [Платон] различными способами показал нам, что душа — не всецело дело Бога, но в ней есть врожденная часть зла. Душа получает устройство от Бога, потому что он единством ограничивает беспредельность, чтобы ее сущность стала причастна пределу, а силами тождественного и иного соединяет порядок и изменение, сходство и различие. А [затем] посредством чисел и гармонии Бог создает во всем этом общении [частей] друг с другом и любовь, насколько это возможно.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Сыновья Плутарха, которым адресован трактат.

² Как и в английском переводе Чернисса, я перевожу этот отрывок так, чтобы он был совместим с толкованием, предложенным Плутархом.

³ Демиург.

⁴ Плутарх понимает текст *Тимей* так, что Демиург смешивает природу тождественного и природу иного при помощи сущности. Платон же просто имеет в виду, что смешал эти три промежуточные смеси. См. вступительную статью к переводу.

⁵ *Тимей* 35a 1 – b 4.

⁶ Ксенократ (396–314 гг. до н. э.) был учеником Платона на протяжении многих лет, после Спевсиппа возглавил Академию в 339 г. до н. э.

⁷ XENOCRATES, *Testimonia, doctrina et fragmenta*, ed. M. I. PARENTE, fr. 183, 5-6, fr. 185, 1-3, fr. 262, 17-18 et cet.

⁸ Крантор (ум. ок. 257 г. до н. э.) — ученик Ксенократа, первым составил комментарий к *Тимею* (PROCL., *In Plat. Tim. comm.* I. 71, 1; 277, 8, DIENL).

⁹ CRANTOR, *Fragmenta* 3, 1, ed. F. W. A. MULLACH.

¹⁰ Зарат, или Заратуэстра, был учителем Пифагора по свидетельству Аристоксена (fr. 13, ed. WENHLI): «Диодор Эритрейский и Аристоксен, сведущий в музыке, говорили, что Пифагор пришел к Халдейцу Зарату. Он привел ему две причины сухих, отца и мать: отец — свет и мать — тьма...».

¹¹ То есть нечетные числа, которые Плутарх также называет мужскими и лучшими. Ксенократ, по-видимому, относил монаду к нечетным числам, считая ее отцом сухих.

¹² Аристотель в трактате *О душе* (409a) оспаривает это мнение, показывая какие несуразности вытекают из определения души как самодвижного числа.

¹³ Евдор Александрийский (сер. – 2-я пол. I в. до н. э.) — представитель среднего платонизма. Составил комментарий к *Тимею*, где также как Плутарх анализировал толкования Крантора и Ксенократа.

¹⁴ Первое возражение Плутарха против Крантора: телесная сущность — это материя, тогда, смешав неделимую сущность и разделенную в телах, то есть материю и идею, мы получим тело, а не душу.

¹⁵ Второе возражение Плутарха против Крантора: то, что составлено из умопостигаемого и телесной сущности — видимые вещи, а душа не воспринимается чувствами.

¹⁶ *Федр* 245с 9, *Законы* 896а: «...“способное двигать само себя” есть определение той самой сущности, которую все мы называем душой».

¹⁷ Первое возражение против Ксенократа: душа не число, а то, что устраивается числом.

¹⁸ *Федон* 92 вс. Платон опровергает определение души как гармонии. Если бы душа была гармонией частей тела, то она не могла бы существовать до того, как появились эти части. Если же «душа существует до того, как воплотится в человеческом образе, а значит, она существует, сложившись из того, что еще не существует. Ведь... сперва рождается лира, и струны, и звуки, пока еще негармоничные, лишь последней возникает гармония и первой разрушается».

¹⁹ *Софист* 250а – 256b.

²⁰ Третье возражение против обоих оппонентов: тождество и различие не производят покоя и движения, как это показано в *Софисте*.

²¹ Утерянный трактат Плутарха.

²² *Законы* 885b – 892а. Платон здесь доказывает существование души и ее первенство по отношению к телесному миру.

²³ *Законы* 896а: душа — «причина изменения и всяческого движения всех вещей».

²⁴ *Законы* 896с. Душа властвует над телом потому, что она «старше тела», поскольку возникла раньше него.

²⁵ Это скорее пересказ, чем прямое цитирование *Законов* (897а 4), где движения души названы *πρωτοουροί κινήσεις* — первичными движениями.

²⁶ *Тимей* 34с: «Бог сотворил душу первенствующей и старейшей по своему рождению и совершенству, как госпожу и повелительницу тела».

²⁷ Толкование и текст.

²⁸ Плутарх имеет в виду известный сейчас фрагмент Гераклита 30 (DK): «Этот космос, один и тот же для всех, не создал никто из богов, никто из людей, но он всегда был, есть и будет вечно живой огонь, мерно возгорающийся, мерно угасающий», пер. А. В. ЛЕБЕДЕВА.

²⁹ Гераклит говорит это из опасения, что люди будут мыслить Бога антропоморфно.

³⁰ *Тимей* 29а 5-6.

³¹ Плутарх отождествляет сущность и материю, следуя стоической традиции.

³² Источник этого представления *Тимей* 29е – 30а: «Рассмотрим же, по какой причине устроил возникновение и эту Вселенную тот, кто их устроил. Он был благ,

а тот, кто благ, никогда и ни в каком деле не испытывает зависти. Будучи чужд зависти, он пожелал, чтобы все вещи стали как можно более подобны ему самому».

³³ Плутарх имеет в виду состояние докосмического хаоса.

³⁴ *Тимей* 29е – 30а: «Бог позаботился обо всех видимых вещах, которые пребывали не в покое, но в нестройном и беспорядочном движении ...».

³⁵ Отличительные признаки телесного, согласно Плутарху.

³⁶ *Тимей* 30а 3-5.

³⁷ Таким образом, основываясь на тексте *Тимея*, Плутарх утверждает, что до возникновения космоса уже имелись и душа, и движимые ею тела, которые вместе составляли два начала первичного хаоса.

³⁸ Плутарх берет эпитет «темный» (σκιώδης) из *Тимея* (49а 3-4), где под «видом, который темен и труден для понимания», имеется в виду пространство, а не тела.

³⁹ То есть космос, который «есть живое существо, наделенное душой и умом, и родился он поистине с помощью божественного провидения» (*Тимей* 30bd).

⁴⁰ *Тимей* 49а. Для Плутарха «всеприемлющая природа и кормилица рожденных» — это материальный субстрат, который он отождествляет со свойствами телесности осязаемостью и непроницаемостью. В этом утверждении видна непоследовательность учения Плутарха, поскольку он сам только что настаивал на том, что материя лишена всех качеств. Кроме того, оно идет в разрез с Платоном: природа, принимающая возникающие тела, — это пространство, которое само по себе бестелесно и не воспринимается чувствами.

⁴¹ Плутарх имеет в виду следующий фрагмент *Филеба* 26а: «...из смешения беспредельного и заключающего в себе предел, состоят времена года и все, что у нас есть прекрасного... Я уже не говорю о тысяче других вещей, например о красоте и силе в соединении со здоровьем, а также о многих иных прекраснейших свойствах души». Однако это утверждение Плутарха ничем не подтверждается, поскольку Платон не обсуждает здесь вопрос о природе души, неопределенность в душе выступает только в качестве примера многочисленных неопределенностей в мире.

⁴² *Тимей* 35а 1. То есть сущность души.

⁴³ Позиция Ксенократа: поскольку множество в монадах — это числа, а точка — это числа, имеющие положение в пространстве. Ср. АРИСТОТЕЛЬ, *О душе* 409а.

⁴⁴ Интерпретация Посидония. См. гл. 22.

⁴⁵ Плутарх отождествляет с необходимостью душу, а не материю. Отождествление необходимости и души дает возможность упрекнуть Плутарха в той же ошибке, в которой он упрекает Крантора, а именно, что возникновение космоса и возникновение души не будут ничем отличаться, поскольку в *Тимее* (47е) сказано, что «из сочетания ума и необходимости произошло смешанное рождение нашего космоса», а вовсе не его души.

⁴⁶ *Законы* 896е – 896d.

⁴⁷ *Тимей* 36е – 37а: «... как причастная рассуждению и гармонии, рожденная совершеннейшим из всего мыслимого и вечно пребывающего, она сама (т. е. душа. — Н. В.) совершеннее всего рожденного».

⁴⁸ Плутарх разводит понятия материи и пространства.

⁴⁹ *Филеб* 24а – 25а.

⁵⁰ *Тимей* 50вe. Все сказанное относиться к пространству.

⁵¹ Это выражение не принадлежит Платону, его получает Плутарх, соединив тексты *Законов* и *Филеба*.

⁵² *Политик* 272e.

⁵³ *Политик* 273b. Плутарх цитирует с некоторыми изменениями, опуская начало фразы. «Причиной тому [забвению] была телесность смешения, издревле присущая ему [космосу] от природы, ибо, прежде чем прийти к нынешнему порядку, он был причастен великой неразберихе (ἀταξίας)».

⁵⁴ Если ничто не может возникнуть из ничего, то и зло должно иметь причину.

⁵⁵ Душу саму по себе.

⁵⁶ *Политик* 273 b6 – e1.

⁵⁷ *Политик* 273c 6 – d1.

⁵⁸ *Политик* 271d 6 – e1.

⁵⁹ Перипатетик, ученик Аристотеля.

⁶⁰ *Тимей* 50d 2-4, 51a 4-5, 49a 5-6 и др.

⁶¹ *Тимей* 35a 2-3. См. вступительную статью к переводу.

⁶² *Законы* 896a.

⁶³ *Федр* 245c – 246a, *Законы* 896a.

⁶⁴ См. *Законы* 898a: сравнение упорядоченного кругового движения космоса и ума, всегда возвращающегося мыслью к себе.

⁶⁵ Плутарх имеет в виду неразумную душу. Тогда как Платон под «видом неразумной причины (πλανομένης αἰτίας)» (*Тимей* 48a) подразумевает материю-пространство.

⁶⁶ *Тимей* 52d – 53a: «...поскольку наполнявшие ее (т. е. всеприемлющую природу. — Н. В.) силы не были ни взаимно подобны, ни взаимно уравновешены и сама она ни в одной своей части не имела равновесия, она повсюду была неравномерно сотрясаема и колеблема этими силами и в свою очередь сама колебалась своим движением».

⁶⁷ То есть идеям.

⁶⁸ То есть Платона.

⁶⁹ То есть к природе души.

⁷⁰ *Федр* 245c 5 – 246a 2.

⁷¹ *Тимей* 34b – 35a.

⁷² *Тимей* 36e 3-4.

⁷³ *Тимей* 36e 6 – 37a 1.

⁷⁴ Ср. *Тимей* 30a: до возникновения космоса все вещи «двигались нестройно и беспорядочно (κινουμένων πλῆμελῶς καὶ ἀτάκτως)».

⁷⁵ То есть неделимой сущности. См. вступительную статью к переводу.

⁷⁶ *Тимей* 52e – 53a.

⁷⁷ *Тимей* 28bc: Небо «возникло, ведь оно зримо, осязаемо, телесно, а все вещи такого рода ощутимы и, воспринимаясь в результате ощущения мнением, оказываются возникающими и порождаемыми».

⁷⁸ *Тимей* 53ab. Демииург придал первичным телам форму правильных многогранников.

⁷⁹ *Тимей* 32a: «Итак, телесным, а потому видимым и осязаемым — вот каким надлежало быть тому, что рождалось. Однако видимым ничто не может стать без участия огня, а осязаемым — без чего-то твердого, твердым же ничто не может стать без земли. По этой причине бог, приступая к составлению тела Вселенной, сотворил его из огня и земли. Однако два члена сами по себе не могут быть хорошо сопряжены без третьего, ибо необходимо, чтобы между одним и другим родилась некая объединяющая их связь. Прекраснейшая же из связей такая, которая в наибольшей степени единит себя и связуемое, и задачу эту наилучшим образом выполняет пропорция, ибо, когда из трех чисел — как кубических, так и квадратных — при любом среднем числе первое так относится к среднему, как среднее к последнему, и соответственно последнее к среднему, как среднее к первому, тогда при перемещении средних чисел на первое и последнее место, а последнего и первого, напротив, на средние места выяснится, что отношение необходимо остается прежним, а коль скоро это так, значит, все эти числа образуют между собой единство». Эту пропорцию математически можно выразить так: $a^3 / a^2 b = a^2 b / b^2 a = b^2 a / b^3$. Согласно современным интерпретациям, Платон здесь имеет в виду специфическое отношение количеств первоэлементов в теле космоса (см. CORNFORD, p. 47 sqq.). Плутарх же считает, что поскольку сами тела трехмерны, то в пропорцию должны входить числа в кубе.

⁸⁰ *Тимей* 32b.

⁸¹ Плутарх проводит аналогию между смешением состава души и соединением элементов в космосе.

⁸² *Тимей* 32c.

⁸³ Это утверждение не противоречит сказанному ранее, потому что не сам космос, а его тело у Платона, согласно Плутарху, оказывается то возникшим, то вечным. Космос — это живое существо, созданное Демииургом.

⁸⁴ В современности этот диалог называется *Критий* 106a: «Богу же, на деле пребывающему издревле, а в слове возникшему ныне, недавно, возношу молитву».

⁸⁵ То есть космос.

⁸⁶ *Политик* 269d.

⁸⁷ *Государство* 546b.

⁸⁸ То есть атомы.

⁸⁹ Плутарх имеет в виду Ксенократа и его последователей.

⁹⁰ В этом отрывке.

⁹¹ Ср. *Тимей* 51a. Платон косвенным образом отвергает такое представление о пространстве: «...мы не скажем, будто мать и восприимница всего, что рождено

видимым и вообще чувственным, — это земля, воздух, огонь, вода или какой-либо другой [вид], который родился из этих четырех [стихий] либо из которого сами они родились».

⁹² *Тимей* 34b и 36de.

⁹³ Плутарх имеет в виду предположение о пространстве.

⁹⁴ Выражение «сущность границ» в данном случае для Плутарха тождественно просто «границам», а не ограниченному. Стоики, как материалисты, не считали границы тел существующими отдельно от материи, ими ограниченной, именно на этом основан упрек Плутарха.

⁹⁵ Определение Мировой души как «идеи протяженного в трех направлениях, составленной по числу, которое создает гармонию» показывает, что она представляет собою все три ветви математики: арифметику — как число, геометрию — как идея протяженного, и музыку — как число, создающее гармонию.

⁹⁶ Посидоний отождествляет Мировую душу с объектами математики на том основании, что они занимают одинаковое онтологическое положение — находятся между чувственным и умопостигаемым.

⁹⁷ Первое возражение против Посидония: при возникновении души речь не идет об использовании поверхностей тел.

⁹⁸ Демиург оформляет первичные качества, придавая им вид правильных многогранников, которые в свою очередь, сложены из элементов двух видов — равносторонних и равнобедренных треугольников (53d – 57d).

⁹⁹ Согласно Посидонию, душа — это «огненная пневма». Опираясь на текст *Тимей* (35a 7), он называет душу идеей в том смысле, что она имеет разумное устройство. Плутарх же приписывает Посидонию платоническое понимание термина и на этом основании опровергает его.

¹⁰⁰ Второе возражение против Посидония: душа не идея.

¹⁰¹ В главе 3 Плутарх опровергает мнение Ксенократа, считавшего душу числом. Посидоний продолжает линию Ксенократа и в особенности Спевсиппа, также определявшего душу как идею протяженного в трех направлениях; для Посидония душа не просто число, а число как граница, объемлющая тело. Если платоники считали, что числа существуют независимо, то Посидоний признавал только геометрические поверхности тел существующими в реальности.

¹⁰² То есть против толкования Ксенократа и Посидония: души как числа и души как границы.

¹⁰³ Так считал Крантор и его последователи, что основной способностью души является способность выносить суждения о чувственном и умопостигаемом (гл. 2).

¹⁰⁴ *Тимей* 37b 8.

¹⁰⁵ «Единицы» и «линии и поверхности» относятся к интерпретациям, предложенным Ксенократом и Посидонием, соответственно.

¹⁰⁶ *Тимей* 37ab. Цитируя Платона, Плутарх опускает окончание фразы о вещах, пребывающих в одном и том же состоянии, поскольку это не относится к его аргументу.

¹⁰⁷ Плутарх незначительно меняет цитируемый текст *Тимей*, говоря вместо «ум и знание» просто «знание», тем самым стараясь исключить возможность понимать ум как составную часть души.

¹⁰⁸ *Тимей* 37bc.

¹⁰⁹ То есть в главном фрагменте *Тимей* 35ab, повествующем о смешении состава души.

¹¹⁰ Здесь Плутарх определяет душу как способность, сопутствующую телам.

¹¹¹ Плутарх проявляет непоследовательность: он помещает просто душу на место души космоса, ведь только ей подобает находиться между чувственной и умной природами.

¹¹² Имеется в виду способность суждения об умопостигаемом, принадлежащая уму, хотя способность суждения есть и у восприятия, но она не может быть связующим звеном с умной природой.

¹¹³ *Тимей* 52d 2-4.

¹¹⁴ Только три элемента названы Платоном в *Тимее* существующими «до рождения неба», поэтому Плутарху приходится отождествить неразумную Мировую душу со становлением, тогда как Платон понимает под становлением возникающие вещи-подобия (см. *Тимей* 50d).

¹¹⁵ Плутарх называет две причины, по которым душа может быть названа делимой сущностью, во-первых, потому, что душа пребывает в движении и изменении, и, во-вторых, потому, что она соприкасается с материей, когда воспринимает и представляет чувственные вещи.

¹¹⁶ См. Порфирий, *Подступы к умопостигаемому* 43 (пер. С. В. Месяц).

¹¹⁷ То есть упоминавшиеся ранее пять родов *Софиста*.

¹¹⁸ Основные принципы пифагореизма, которые Плутарх уже упоминал в начале в связи с учением Ксенократа.

¹¹⁹ Тождество и различие входят в состав души как компоненты единой смеси. Демиург делит состав Души на две части и растягивает его, создавая два круга — один внутри другого. Внешний круг Души с неподвижными звездами, соприкасающийся с умопостигаемым, будет кругом тождественного, а внутренний круг с планетами — кругом иного, соприкасающийся с чувственными телами. У Платона не идет речь о преобладании какого-то из компонентов, оба круга однородны по составу. Плутарх говорит о преобладании тождественного над иным и иного над тождественным в том смысле, что когда душа обращается к умопостигаемому, она пользуется принципом тождественного в большей мере, чем иного, добываясь тождества с предметом мысли, а когда — к чувственному, то преобладающим оказывается принцип иного, потому что душа отличает себя от телесного мира. Это также отражается в характере движения кругов.

¹²⁰ То есть к идеям.

¹²¹ То есть к чувственным вещам.

¹²² Мышление невозможно без представлений, поскольку для мыслящей души они выступают в том же качестве, что ощущения для способности восприятия. См. АРИСТОТЕЛЬ, *О душе* 431a.

¹²³ Память относится к способности представления и всегда связана со временем, поскольку помнить можно только прошлое. См. АРИСТОТЕЛЬ, *О памяти и припоминании* 450а, 451а (пер. С. В. МЕСЯЦ).

¹²⁴ Ср. АРИСТОТЕЛЬ, *О душе* 428а.

¹²⁵ Огонь со смесью воздуха и воды, и землю с этой же смесью.

¹²⁶ *Тимей* 32b. Речь идет о математической пропорции элементов в космосе, а не о соединении их между собой, как трактует Плутарх. См. *выше*, примеч. 79.

¹²⁷ Плутарх представляет себе смешение души как соединение тождественного и иного через ранее полученную смесь из неделимой и делимой сущности, тогда как у Платона промежуточные смеси неделимого и делимого тождественного и делимого и неделимого иного появляются без участия сущности. См. вступительную статью к переводу.

¹²⁸ Неизвестно, кого здесь имеет в виду Плутарх.

¹²⁹ *Тимей* 35а 7-8.

¹³⁰ *Софист* 255b и далее. Введение идей тождественного и иного как принципов, обеспечивающих самотождественность идей и различия их между собой.

¹³¹ То есть, по мнению Плутарха, в смертных телах принцип иного, имеющий начало в двоице, преобладает над принципом тождества, происходящим от единицы.

¹³² Доктрина стойков.

¹³³ Перипатетическая доктрина. Ср. АРИСТОТЕЛЬ, *Никомахова этика* 1104b, 1109b и др.

¹³⁴ Не смешано с сущностью, следовательно, не смешано и с иным (с идеей различия).

¹³⁵ Таким образом, Плутарх в итоге отождествляет ум и неделимую сущность.

¹³⁶ *Тимей* 47e – 48a.

¹³⁷ ЭМПЕДОКЛ, *Фр.* А 45 (DK).

¹³⁸ ГЕРАКЛИТ, *Фр.* В 51 (DK).

¹³⁹ ПАРМЕНИД, *Фр.* В 8, 53-61 и В 9 (DK).

¹⁴⁰ Речь идет о целых родах сущих, то есть об умопостигаемом.

¹⁴¹ *Федр* 237d: «...в каждом из нас есть два каких-то начала, управляющие нами и нас ведущие; мы следуем за ними, куда бы они ни повели; одно из них врожденное, это — влечение к удовольствиям, другое — приобретенное нами мнение относительно нравственного блага и стремления к нему». То есть душа — это две нижние части: вожделеющая и гневная, а логос частью души не является.

¹⁴² То есть от Бога.

¹⁴³ Тождественного и иного и делимого и неделимого.

¹⁴⁴ Ср. ПЛАТОН, *Государство* 540a.

ПОРФИРИЙ

ПОДСТУПЫ К УМОПОСТИГАЕМОМУ

ВСТУПИТЕЛЬНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ К ПЕРЕВОДУ

Сочинение неоплатоника Порфирия (232 – ок. 305 гг.) *Подступы к умопостигаемому* (Αφορισμὶ πρός τὰ νοητά), носящее в латинском переводе название *Sententiae ad intelligibilia ducentes* и потому обычно именуемое просто *Сентенции*, представляет собой собрание 44 теоретических положений, касающихся различных вопросов неоплатонической философии. Большинство из этих положений, имеющих форму либо кратких афоризмов, либо развернутых рассуждений и даже небольших трактатов, являются парафразами сочинений Плотина, а некоторые¹ содержат многочисленные прямые цитаты из *Энеид*.

В *Сентенциях* ясно прослеживается этическая направленность философии Порфирия: его сосредоточенность, скорее, на спасении души нежели на отвлеченных рассуждениях об устройстве реальности. Под спасением души Порфирий, как и другие платоники, понимает освобождение от тела, очищение от страстей и возвращение к Богу. Но поскольку Бог для него это, прежде всего, божественный Ум, то и возвращение к Нему он мыслит не пространственно и телесно, но как осуществляющееся в “гносисе” — знании. По убеждению Порфирия, душа не отделена от Бога ни телом, ни пространством, ибо как и любая другая бестелесная сущность, находится везде и нигде (*Сент.* 27). Для «знающего» Бог всегда рядом, а для незнающего Он, даже присутствуя во всем, отсутствует. Философ не устает повторять, что тело не может удерживать душу наподобие клетки или темницы. Она сама удерживает себя в чувственном мире до тех пор, пока привязана и обращена к нему. Отождествляя себя с телом, душа начинает действовать с помощью телесных органов — тогда-то и говорят, что она находится в теле, хотя правильнее было бы сказать, что это тело находится в душе (*Сент.* 7, 8, 28). Естественная смерть не обязательно ведет к освобождению из чувственного мира, потому что, отделившись от тела вследствие естественной необходимости, душа не возвращается автоматически к

¹ Например, *Сентенции* 18, 21, 31, 32, 37, 39, 40.

себе и к Богу. Она может по-прежнему продолжать отождествлять свою деятельность с телом, даже когда земного тела уже нет. Вместо него душа может привязаться к «телесному призраку» — пневматической оболочке, которая «нарастает» на ней при нисхождении сквозь планетные сферы, и из которой потом, после гибели земного тела душа создает себе некое призрачное его подобие. Такую призрачную, граничащую с небытием, телесную жизнь, которую продолжает вести привязанная к чувственному миру душа, Порфирий называет пребыванием в Аиде (*Сент.* 29) и отождествляет с обычным видом смерти. Однако есть и другая смерть — та, к которой, по словам Сократа в *Федоне*², готовят себя философы. Она не обязательно следует за естественной кончиной, а значит может произойти и помимо ее (*Сент.* 7). Душа может освободиться от тела еще до того, как оно будет разрушено возрастом и болезнями. Такое освобождение достигается через бесстрашие и возвращение к себе, потому что именно телесные страсти нарушают единство души с самой собой и как бы вытягивают ее во внешнее по отношению к ней пространство, тем самым привязывая к телу. И хотя сама по себе душа, как и все бестелесное, бесстрашна, она способна участвовать в страстях тела, придавая происходящим с ним физическим изменениям смысл ощущений, удовольствий, страха, радости и т. д. (*Сент.* 18). Поэтому главная задача философа — освободиться от страстей, перестать отождествлять себя с телом и, как следствие, вернуться к своей подлинной, бестелесной природе. Но вернувшись к себе и нашедшая себя душа находит тем самым и Бога, поскольку Бог есть Ум, источник мыслящей души, от которого она никогда не бывает полностью отделена. Порфирий даже в еще большей степени, чем Плотин подчеркивает прозрачность границ между душой и Умом, полагая душу полноправной участницей умопостигаемого мира. В результате он отрицает субстанциальные различия между душами богов, демонов, людей и животных, утверждая, что природа души повсюду одинакова (*Сент.* 22). Та же самая тенденция избегать абсолютизации границ между ипостасями и подчеркивать их взаимную проницаемость обнаруживается и в его учении о более высоких уровнях реальности, в частности, в учении о Едином.

Подступы к умопостигаемому частично уже переводились на русский язык. В 1996 г. в *Историко-философском ежегоднике* был опубликован перевод нескольких сентенций, выполненный В. В. Петровым³. Несмотря на многие достоинства этого перевода, он был выполнен по

² ПЛАТОН, *Федон* 64а: ...истинные философы «заняты на самом деле только одним: умиранием и смертью». Цит. по: ПЛАТОН, *Сочинения в 4-х томах*, т. 2 (М., 1993), с. 14.

³ ПОРФИРИЙ, *Отправные положения к умопостигаемому* (фрагменты), пер. В. В. ПЕТРОВА, *ИФЕ* 95 (М., 1996), с. 231-245

старому изданию Дюбнера⁴, содержащему сильно поврежденный текст *Сентенций*. Настоящий перевод предоставляет русскому читателю возможность впервые познакомиться с *Подступами к умопостигаемому* в полном объеме. Он осуществлен по изданию: PORPHYRIUS, *Sententiae ad intelligibilia ducentes*, ed. E. LAMBERZ (Leipzig, 1975) и во многом опирается на недавно вышедшее двухтомное исследование *Сентенций* под общей редакцией Люка Бриссона, включающее новые английские и французские переводы этого сочинения: PORPHYRE, *Sentences, etudes d'introduction, texte grec et traduction française, commentaire avec une traduction anglaise de John DILLON*, ed. Luc BRISSON, v. 1, 2 (P., 2005). Ссылки на *Эннеады* Плотина даются по изданию: PLOTINUS, *Enneades*, ed. by P. HENRY and H.-R. SCHWYZER (Leiden, 1951–1973).

* * *

1. Всякое тело занимает место, а из самого по себе бестелесного ничто, поскольку оно бестелесно, не занимает места.

2. Само по себе бестелесное, как превосходящее любое место, находится повсюду, причем не протяженно, а неделимо.

3. Само по себе бестелесное, не присутствуя в телах пространственным образом⁵, присутствует в них, когда захочет, склоняясь к ним так, как

⁴ *Porphyrii Philosophi Sententiae ad Intelligibilia Ducentes*, ed. F. DUEBNER (P., 1855).

⁵ οὐ τοπικῶς — букв. «не местным образом». Здесь и далее мы переводим производные от слова τόπος, используя слово «пространство». Это объясняется не только желанием сделать перевод более понятным и легко читаемым, но и тем, что вкладываемый Порфирием в слово τόπος смысл отчасти сопоставим с современным представлением о физическом пространстве. Если Плотин еще традиционно подразумевает под «топосом» любое вместилище, в том числе, и вместилище бестелесных сущностей, что позволяет ему, например, говорить об Уме как о «месте» идей (Ш 6, 9, 41) или противопоставлять «здешнее место», заключающее в себе материальный космос (I 8, 6, 4-9), нематериальному «тамошнему месту» (II 4, 12, 11), то Порфирий в *Сентенциях* однозначно закрепляет термин τόπος за чувственным миром. Это дает ему возможность в этой сентенции противопоставлять друг другу телесное и бестелесное по признаку нахождения и ненахождения в «месте». При этом главным содержанием понятия у Порфирия оказывается уже не способность вмещать в себя что-либо, а протяженность (διάρτημα) и объем (ὄγκος) — см. *ниже Сент.* 2, 27, 33, 36. Если учесть, что Плотин приписывает эти характеристики исключительно телесному существу, полагая, что онипадают в него вместе с материей (II 4, 11-12), то непосредственная связь понятия τόπος у Порфирия с материальным, физическим космосом становится очевидной.

ему свойственно склоняться. И поскольку оно не присутствует в телах пространственным образом, оно находится в них через отношение.

4. Само по себе бестелесное по своему бытию (*ὑλοστάσει*) и сущности не присутствует в телах и не смешивается с ними. Тем не менее, оно уделяет телам некую непосредственно связанную с ними способность (*δύναμις*), которая образуется в нем вследствие склонности. Ибо склонность как раз и ведет к образованию некоей вторичной способности, непосредственно примыкающей к телам⁶.

5. Душа есть нечто среднее между неделимой и поделенной в телах сущностью; ум — сущность только неделимая, тела — только делимая, а качества и внутриматериальные формы поделены в телах⁷.

6. Не все, что воздействует на другое, воздействует на него путем сближения и соприкосновения. И даже то, что воздействует путем сближения и соприкосновения, использует сближение (и прикосновение) привходящим образом⁸.

7. Душа привязывается к телу благодаря проистекающим от тела страстям (*πάθη*) и вновь освобождается от него благодаря бесстрастию⁹.

⁶ *δύναμις* ... *προσέχῃ τοῖς σόμασιν* — в случае души примерами такой «примыкающей к телам способности» могут служить способности ощущения, питания и роста. Ср. описание Плотинем связи души и тела в *Энеадах* I 1, 8, 15-19: «... Душа кажется присутствующей в телах, поскольку освещает их; и она создает живые существа не потому, что соединяет себя с телом, но потому что, пребывая в себе, уделяет телам собственные отражения, словно лицо во множестве зеркал. Первым отражением является общая способность ощущения, а за нею следует весь так называемый *другой вид* души — неизменно, один за другим, вплоть до порождающего и растительного...». О том, что сама по себе душа не присутствует в телах, оставаясь обособленной от них, Плотин пишет в трактатах IV 3, 20-22 и VI 9, 8.

⁷ Согласно Платону (*Тимей* 35a), Демиург смешивает душу «из той сущности, которая неделима и вечно тождественна, и той, которая претерпевает разделение в телах» (ПЛАТОН, *Сочинения*, т. 3, [М., 1994], с. 437). Комментируя это место в трактате *О сущности души*, Плотин показывает, что если под «неделимой и вечно тождественной сущностью» понимать ум и умопостигаемое, а под противоположной ей всецело делимой и раздробленной — тела, то сущностью, «претерпевающей разделение в телах», окажутся внутриматериальные формы: например, цвета, фигуры и вообще любые качества тел (IV 2, 1, 35-40). Душа же будет «находиться посередине между той и другой сущностью: то есть между неделимой и первичной и находящейся в телах и по телам разделенной». См.: ПЛОТИН IV 2, 1, 45-46.

⁸ Возможно, имеются в виду стойки: SVF II, 342. См.: *Фрагменты ранних стоиков*, пер. А. А. Столярова, т. 2, 1 (М., 1999), с. 187.

⁹ ПЛАТОН, *Федон* 82e: «Душа крепко-накрепко связана в теле... и вынуждена постигать сущее не сама по себе, но через тело словно бы через решетки тюрьмы...

8. Что заключила природа, то она же и освобождает, а что заключила душа, то освобождает душа. Природа заключила тело в душе, а душа — себя в теле. Поэтому природа освобождает тело из души, а душа — саму себя из тела.

9. Смерть бывает двух видов: та, что общеизвестна, происходит, когда тело освобождается из души; другая — смерть философов — происходит, когда душа освобождается от тела¹⁰. И не всегда одна следует за другой.

10. Все во всем, но — сообразным сущности каждого образом: в уме — умно, в душе — рассудочно, в растениях — семенным образом, в телах — в виде подобия, а в запредельном — непостижимо и сверхсущностно¹¹.

11. Бестелесные ипостаси при нисхождении делятся и множатся вплоть до индивидов вследствие уменьшения силы (*δυνάμεως*), а при восхождении соединяются и сходятся воедино вследствие преизбытка силы.

12. Не только среди тел встречается омонимия, но и жизнь принадлежит к числу вещей, о которых говорится в разных смыслах. В одном смысле говорится о жизни растения, в другом — одушевленного, в третьем —

Видит философия и всю грозную силу этой тюрьмы: подчиняясь страстям (*ἐπιθυμία*), узник сам крепче любого блюстителя караулит свою темницу». *Ibid.* 83bd: «...у любой радости или печали есть как бы гвоздь, которым она привождает душу к телу, пронзает ее и делает как бы телесною, заставляя принимать за истину все, что скажет тело». См.: ПЛАТОН, *Сочинения в 4-х томах*, т. 2 (М., 1993), с. 39-40). О том, что душа освобождается от тела путем очищения от страстей, см. также Плотин, *Эннеады* III 6, 5.

¹⁰ Эту сентенцию можно рассматривать как комментарий к платоновскому *Федону*, где утверждается, что истинные философы «заняты на самом деле только одним — умиранием и смертью» (64a), и что смерть, к которой стремятся философы, есть не что иное как *очищение*, состоящее в том, «чтобы как можно тщательнее отрешать душу от тела, приучать ее собираться из всех его частей, сосредоточиваться самой по себе и жить, насколько это возможно — и сейчас, и в будущем — наедине с собою, освободившись от тела как от оков» (67cd). См.: ПЛАТОН, *Сочинения*, т. 2, с. 14, 18-19.

¹¹ О том, что *ум* содержит в себе все, см. Плотин, *Эннеады* V 1, 4, 5-11: «Ибо он [ум] охватывает в себе все бессмертное, всякий ум, всякого бога, всякую душу, существующие всегда»; о том, что *душа* наполнена всеми логосами см. *Ibid.* V 7, 1, 7-11; что *Единое* в определенном смысле тоже является всем см. *Ibid.* VI 8, 18, 1: «Не следует искать ничего вне его, но внутри него все следующее за ним. Все внешнее есть оно само — всеобщий охват и мера»; *Ibid.* VI 7, 32, 12-14: «Оно — и ничто из сущего, и все: ничто — поскольку сущее после него, и все — поскольку сущее из него».

мыслящего; особая жизнь у природы, особая — у души, особая — у ума, особая — у запредельного, ибо живет и оно, пусть даже ничто из следующего за ним не обладает подобной жизнью.

13. Все, что порождает по сущности, порождает слабейшее себя¹², поэтому все порожденное обращается по природе к породившему. Из рождающих же одни совсем не обращаются к порожденному, другие — и обращаются и не обращаются, а третьи обращены исключительно к порожденному, не обращаясь при этом к самим себе¹³.

14. Все возникшее имеет причину возникновения в другом, раз уж ничто не возникает беспричинно¹⁴. При этом те из возникших вещей, которые получили бытие путем составления из частей, разложимы и потому уничтожимы; а те, которые в качестве простых и несоставных приобрели бытие в простоте существования (*ἄσπλάσσεως*), неразложимы и неуничтожимы. При этом они все-таки называются возникшими, но не потому, что состоят из частей, а потому что зависят от некоей причины. Поэтому тела — вдвойне возникшие: и поскольку зависят от произведшей их причины, и поскольку состоят из частей. А душа и ум — возникшие лишь постольку, поскольку зависят от причины, но не поскольку состоят из частей. Так что первые — и возникшие, и разложимые, и уничтожимые; а вторые — и невозникшие, поскольку не состоят из частей, а следовательно, не являются разложимыми и уничтожимыми, и возникшие — как зависящие от причины.

15. Память есть не сохранение представлений, но способность заново воспроизводить то, над чем усердствуешь¹⁵.

16. Душа хоть и содержит логосы всего, однако действует в соответствии с ними либо когда что-то другое зовет ее их использовать, либо ко-

¹² Один из основных принципов неоплатонизма, отражающий общее убеждение Поздней Античности в иерархическом устройстве мира. Ср. ПЛОТИН, *Энеады* V 5, 13, 37: Κρείττον γάρ τὸ ποιοῦν τοῦ ποιομένου· τελειότερον γάρ — «...создающее лучше и сильнее создаваемого, поскольку более совершенно»; См. также: ЦИЦЕРОН, *О природе богов* II, 33 (86): «...то, что производит что-нибудь из себя, имеет более совершенную природу чем то, что от него происходит» (цит. по: *Философские трактаты* [М., 1997]); ПРОКЛ, *Начала теологии* 7: «...всякая производящая причина иного превосходит природу производимого» (цит. по: PROCLUS, *The Elements of Theology*, ed. E. R. DODDS [Oxford, 1963]).

¹³ См.: *Сент.* 30.

¹⁴ Ср.: ПЛАТОН, *Филеб* 26е и *Тимей* 28а.

¹⁵ О том, что память есть активная творческая способность, а не пассивное сохранение отпечатков от внешних предметов, как думали Аристотель и стоики, Плотин неоднократно пишет в своих трактатах. См. трактаты: IV 6, 1, 2–5; 3, 38–45; IV 3, 25–26.

гда обращается к ним внутри самой себя. И, вызываемая другим как бы во внешнее, она производит ощущения, а погружаясь в себя и обращаясь к уму, начинает мыслить. Поэтому ни ощущение, ни мысль — не извне. Но бывает...¹⁶ как у живого существа нет ощущений без претерпевания ощущающих органов, так нет и мысли без воображения. И, чтобы получилась аналогия, [скажем]: как отпечаток [в органе ощущения] сопровождает ощущающее живое существо, так представление в душе живого существа следует за мыслью.

17. Душа — сущность непротяженная, нематериальная, неуничтожимая, бытие которой составляет жизнь, живущая благодаря самой себе.

18. Одно претерпевание (*πάσχειν*) у тел, другое — у бестелесного. У тел претерпевание сопровождается превращением, свойственные же душе претерпевания суть действия (энергии), совсем не похожие на нагревания и охлаждения тел. Поэтому если претерпевание всегда сопровождается превращением, то все бестелесное следует признать бесстрастным. В самом деле, то, что обособлено от материи и тел, тождественно действиям (энергиям); а вступающее в связь с материей и телами само по себе хоть и бесстрастно, но то, в чем оно усматривается, претерпевает. Когда живое существо ощущает, его душа подобна обособленной гармонии, которая сама по себе служит началом движения струн, приведенных в созвучие необособленной гармонией¹⁷. Живое существо, являющееся причиной приведения [струн] в движение, в силу своей одушевленности аналогично музыканту, когда тот гармонично настроен. А подвергающиеся воздействию тела из-за испытываемого ими чувственного воздействия аналогичны приведенным в созвучие струнам. Ведь и здесь претерпевает не обособленная гармония, а струна; и приводит в движение хотя и музыкант, однако в соответствии с пребывающей в нем гармонией. Ведь без повеления гармонии струна не издала бы музыкального звука, как бы не желал того музыкант.

19. Бестелесные именуются не по общности одного тождественного рода, как именуются тел, а исключительно по производимому в отношении

¹⁶ Здесь и далее значок многоточия означает испорченное или не поддающееся восстановлению место.

¹⁷ Сравнение души с гармонией берет начало из платоновского *Федона* 85e – 86b. Далее Порфирий цитирует трактат Плотина *О бесстрастии бестелесных* III 6, 4, 41-43, 47-52: «Сама природа эйдоса должна быть энергией и действовать одним своим присутствием, как если бы гармония сама собой приводила в движение струны... Причины движения аналогичны музыканту, а подвергающиеся воздействию тела из-за испытываемого ими аффекта будут схожи со струнами. Потому что и здесь не гармония что-то испытала, а струна, ведь без повеления гармонии струна не пришла бы в движение, даже пожелай этого музыкант».

тел отрицанию. В результате, ничто не мешает одним бестелесным относиться к сущему, а другим — к не сущему; и одним быть прежде тел, а другим — после тел; и одним — существовать обособленно от тел, а другим — не обособленно; и одним — существовать самостоятельно, а другим — нуждаться для своего бытия в ином¹⁸; и одним — составлять тождество с действиями и самодвижными жизням, а другим — быть жизнями, существующими как побочный продукт определенных энергий. Ведь бестелесное именуется через отрицание того, что оно не есть, а не через утверждение того, что есть.

20. Собственные признаки материи, согласно древним, таковы: бестелесная (поскольку иная телам), безжизненная (поскольку не ум, не душа и не само по себе живое существо), бесформенная, неразумная, бесконечная и бессильная. Следовательно, и не существующая, но представляющая собой не сущее (μη ὄν). И не в том смысле «не сущее», в каком движение или покой не сущие, но в истинном смысле слова не сущее — призрак и видимость объема¹⁹, ибо первым приобретает объем бессильное. Это стремление к бытию, застывшее в непокое, всегда в себе самом кажущееся противоположным: малым и большим, меньшим и большим, недостаточным и избыточным; постоянно становящееся и не остающееся на месте, но при этом и не способное убежать, недостаток всего сущего. Поэтому все высказываемое о материи будет ложным: вообразишь ли ее большой, она — малое, словно забава, ускользающая в небытие. Ведь ее ускользание — это не перемена места, но уход из бытия. Вот почему всё, находящееся в ней, есть призрак в еще худшем призраке — так в зеркале находящееся в одном месте представляется находящимся в другом. Она представляется наполненной, однако не имеет ничего и только кажется всем²⁰.

¹⁸ Бестелесное, существующее обособленно от тел, это, например, душа или идея (IV 3, 20, 30: καὶ χωριστὸν ἢ ψυχῆ; VI 9 [9], 8, 16: καὶ διὰ χωρισθεῖσιν ὄντι [sc. ψυχῆι]); а бестелесное, существующее не обособленно от тел и благодаря им, это форма в материи. Ср. Плотин, *Энеады* IV 3, 20, 36-38: «Эйдос, находящийся в материи, не обособлен и вторичен по отношению к уже существующей материи. Душа же, производя эйдос в материи, сама является чем-то иным по сравнению с ним».

¹⁹ «Объем» используется здесь для перевода слова ὄγκος. Под «объемом» при этом не следует понимать определенную пространственную величину, но некую неопределенную массу, вместилище. Согласно Люку Бриссону, ὄγκος у Порфирия означает материю, получившую характеристику количества. См. специальное исследование: BRISSON L., “La matière dotée de quantité, s’est-à-dire la masse (ὄγκος)”, *PORPHYRE, Sentences*, ed. Luc BRISSON (P., 2005), I, 111-114.

²⁰ Эта сентенция представляет собой почти дословный пересказ одной из глав платиновского трактата *О безстрастии бестелесных*. Ср. III 6 (26), 7, 3-27: «Материя бестелесна, раз тело является более поздним и сложным, и раз она сама произ-

21. Претерпевания (πάθη) свойственны тому же, чему и гибель. Потому что восприятие воздействия (τοῦ λάθους) есть путь к гибели, и погибнуть может то, что способно претерпевать²¹. Из бестелесного ничто не погибает (оно либо существует, либо нет), а значит и не претерпевает. Ведь претерпевающее должно быть не таким как бестелесное, оно должно изменяться и уничтожаться благодаря свойствам приходящих извне и оказывающих воздействие вещей, поскольку изменение свойства происходит от столкновения с внешним²². Поэтому не претерпевает ни материя (сама по

водит тело совместно с другим [с эйдосом]. Материя получила название бестелесной, как и [подлинно] сущее, потому что, как и сущее, отличается от тел. Однако не будучи ни душой, ни умом, ни жизнью, ни видом, ни логосом, ни пределом (поскольку она — беспредельное), ни силой (что она производит?)... она не может в собственном смысле слова называться сущим, но естественным образом именуется не сущим. И не в том смысле, в каком движение или покой не сущие, но в истинном смысле не сущим, призраком и видимостью телесных границ, стремлением к бытию, застывшим в непокое. Сама по себе она невидима и ускользает от желающего ее увидеть, и когда на нее не смотрят, она появляется, а когда напрягают взор — исчезает. В самой себе она всегда кажется противоположностями: малым и большим, меньшим и большим, недостаточным и избыточным, она — призрак, не стоящий на месте, но и не способный убежать. Ведь она не способна даже на это, поскольку не получила от ума силы, так что она оказывается отсутствием всего сущего. Вот почему все высказываемое о ней будет ложным: вообразишь ли ее большой, она — малое, вообразишь большим — меньшее, и ее воображаемое бытие есть небытие, словно ускользающая забава. От этого и все возникающее в ней кажется игрушечным — словно призраки в призраке — так в зеркале то, что находится в одном месте, представляется находящимся в другом. Она кажется наполненной, однако не имеет ничего и только кажется всем.

²¹ Ср. Плотин, *Энеады* III 6 (26), 8, 9-11: «Так что претерпевания свойственны тому же, чему и гибель. Потому что восприятие аффекта есть путь к гибели, и погибнуть может то, что способно претерпевать. Материя же погибнуть не может...». И Плотин, и Порфирий повторяют здесь аргумент скептика Карнеада, направленный против стоической концепции бога. Согласно Карнеаду, никакое тело и никакое живое существо не может быть вечным и бессмертным, поскольку по необходимости подвержено разложению на части и изменению. См. ЦИЦЕРОН, *О природе богов* III, 27-34 в кн.: ЦИЦЕРОН, *Философские трактаты* (М. 1997), с. 128-129. О влиянии скептиков и, в частности, Карнеада на Плотина и Порфирия см. также WALLIS R. T., *Neoplatonism* (Duckworth, 1971), p. 26.

²² У Платона мы находим более подробное объяснение: III 6 (26), 8, 1-6: «Вообще же претерпевающее должно быть устроено так, чтобы его способности и качества были противоположны способностям и качествам приходящих извне и вызывающих аффекты вещей. Потому что изменение его внутренней теплоты вызывается холодом, а изменение влажности — сухостью, и мы говорим, что предмет изменился, когда он из теплого стал холодным или из сухого — влажным». Отсюда видно, что под «претерпеванием» или «аффектом» подразумевается изменение тела из одного состояния в противоположное.

себе бескачественная), ни находящиеся в материи формы, которые входят и выходят из нее. Претерпевание относится к оформленной материи (*συναφώταρον*), а также к тому, что имеет бытие в оформленной материи; ведь претерпевание усматривается в том, что служит подлежащим для приводящих в него противоположных сил и качеств²³. Поэтому получающее жизнь извне, а не от себя самого, способно претерпевать и жизнь, и смерть, а имеющее бытие в бесстрастной жизни по необходимости остается живым, подобно тому как не свойственно претерпевать безжизненному, поскольку оно безжизненно. Поэтому так же как испытывать превращение и претерпевать присуще состоящему из материи и формы, то есть телу (ясно, что материи это не присуще), так жизнь и смерть и соответствующее им претерпевание усматривается в состоящем из души и тела. Ясно, что душе такое претерпевание не свойственно, поскольку она не слагается из жизни и безжизненности, но есть только жизнь. В этом и состоит смысл сказанного Платоном о том, что сущностью и определением души является самодвижность²⁴.

22. Мыслящая природа подобочастна, так что и в единичном уме, как и во всеовершенном, заключено все сущее. Но если во всеобщем уме даже единичное содержится по способу всеобщего, то в единичном — даже всеобщее по способу единичного.

23. Для сущности, бытие которой состоит в том, чтобы жить, и чьи претерпевания суть [виды] жизней, смерть означает не совершенную утрату жизни, но переход к тому или иному [виду] жизни, поскольку и претерпевание не было для нее уходом в полную безжизненность.

²³ Принимаю поправку к тексту, предложенную автором маргиналий к кодексу Vat. Gr. 237 (U): после *ἐπεισιόντων* add *καὶ τὸ λάσχειν ἐμλοιοῦντων ὑπομένον*. См.: PORPHYRIUS, *Sententiae ad intelligitula ducentes*, ed. E. LAMBERZ (Leipzig, 1975), p. 12.

²⁴ *αὐτοκίνητον* — у самого Платона этот термин не встречается; вместо него для описания сущности души используются выражения: *ἀεικίνητον* (вечнодвижущееся) и *τὸ αὐτὸ κινεῖν* (то, что движет само себя). См.: ПЛАТОН, *Федр* 245c-246a: «Всякая душа бессмертна. Ведь вечнодвижущееся бессмертно. А у того, что сообщает движение другому, и приводится в движение другим, оно прерывается, а значит, прерывается и жизнь. Только то, что движет само себя ... никогда не перестает и двигаться, и служить источником и началом движения для всего остального, что движется... Если это так и то, что движет само себя, есть не что иное как душа, из этого с необходимостью следует, что душа непорождаема и бессмертна». Также см.: Он же, *Законы* X, 895e – 896a4. Термин *αὐτοκίνητον* появляется, по всей видимости, в среднем платонизме, у авторов учебников платоновской философии (Алкиной), а также у доксографов (ДЮГЕН ЛАЭРТСКИЙ). См.: ALCINOOS, *Epitome* 5, 5, 13, в кн.: *Учебники платоновской философии* (М. – Томск, 1995), с. 71.

24. Исхождения бестелесных жизней совершаются так, что предшествующие им сущности остаются неподвижными и устойчивыми, не уничтожаясь и не меняясь в процессе приведения своих следствий к существованию. Поэтому и следствия получают существование (*ὄψιστασθαι*) не в результате уничтожения и изменения, а значит, их нельзя назвать возникающими в том смысле, в каком говорится о возникновении, причастном уничтожению и изменению. Так что они являются нерожденным и неуничтожимым или нерожденно и неуничтожимо возникшими.

25. О превышающем ум можно сказать многое, руководствуясь мышлением, но созерцать его можно только в превышающем мысль безмыслии. Так и о спящем многое можно сказать в состоянии бодрствования, но знание и постижение его достигается через сон. Ведь подобное познается подобным, поскольку любое знание есть уподобление познаваемому предмету.

26. Одно небытие мы порождаем, будучи отрезаны от бытия, а другое мысленно предполагаем, держась бытия. Ведь когда мы отрезаны от бытия, мы не можем мысленно предположить превышающее бытие небытие, но порождаем небытие как ложное состояние, свойственное ушедшему от самого себя. Ибо каждый, кто благодаря самому себе поистине обладает способностью восходить к превышающему бытие небытию, тот, соvrащаясь к отпавшему от бытия небытию, сам повинен в этом.

27. Существование тела не препятствует самому по себе бестелесному быть где угодно и как угодно²⁵. Ибо как для тела лишенное объема непостижимо и как бы ничто, так и для бестелесного заключенное в объеме не выступает препятствием и выглядит как бы не сущим. Ни место не мешает бестелесному быть где угодно, поскольку место появляется одновременно с объемом, ни объем не удерживает его от этого. Ибо только заключенное в объеме может быть удержано и может перемещаться с места на место, тогда как совершенно лишенное объема и величины не подвластно телесному ограничению и не причастно пространственному движению. Таким образом, только благодаря некоему внутреннему расположению бестелесное обнаруживается там, где располагается, по месту же оно — везде и нигде. Поэтому лишь в силу определенного расположения оно удерживается или над небом или в иной части космоса, причем, когда оно удерживается в какой-то части космоса, то не видно взору, но присутствие его обнаруживается из его дел.

28. Если бестелесное заключено в теле, то не следует думать, будто оно заперто в нем как зверь в клетке. Никакое тело не может ни запереть,

²⁵ Ср. Плотин, *Эннеады* VI 9, 8, 29-31: «Тела мешают телам объединяться друг с другом, бестелесному же тела не помеха».

ни замкнуть в себе бестелесное наподобие меха, вмещающего воду или воздух²⁶. Бестелесное само должно создать некие силы, направленные вовне из его единства с самим собою, которые и будут соединять его с телом при нисхождении. Таким образом, союз бестелесного с телом происходит из-за труднообъяснимого растяжения (ἐκτάσεως) бестелесным самого себя²⁷. Ничто иное кроме него самого не удерживает его в теле, так что и освободиться оно может не благодаря повреждению или гибели тела, а только если само отворачивается от пристрастия к телу.

29. Так же как пребывать на земле не означает для души — ступать по ней подобно телу, но означает — руководить ступающим по земле телом, точно так же душа может пребывать в Аиде, если руководит [телесным] призраком, который по природе занимает некое место, но обретает существование (ὕλοτασιν) во тьме. Поэтому если Аид — подземное темное место, то душа, хоть и не отлученная от бытия, оказывается в Аиде, когда увлекает за собой этот призрак. В самом деле, по выходе из плотного тела душу сопровождает заимствованная ею из небесных сфер пневма. И поскольку из-за пристрастия к телу душа обладает заранее данным ей частным логосом, в соответствии с которым оказывается связана в земной жизни с определенным телом, то из-за ее пристрастия к телу на пневме остается отпечаток воображения — таким образом и притягивается [телесный] призрак. О нем говорят, что он находится в Аиде, поскольку пневма по природе безвидна (ἄδοῦς) и темна.

Поскольку тяжелая и влажная пневма доходит вплоть до подземных мест, то и о душе говорят как об уходящей под землю, но не потому, что сущность души перемещается в пространстве и занимает место, а потому что душа перенимает пространственные отношения от тел, способных по

²⁶ Вопрос о том, каким образом душа связана с телом и может ли она занимать подобно ему некое место, подробно обсуждается Платином в трактате *О затруднениях относительно души*. См., напр., IV 3 (27), 20, 15-17: «Душа же — не тело; она не столько охватывается [телом], сколько охватывает [его]. И она не заключена в теле как в сосуде...».

²⁷ Порфирий, очевидно, разделяет представление Платина о том, что душа сходит в тело не полностью, оставаясь одной своей частью навсегда в умопостигаемом мире. Такое положение души, принадлежащей как бы одновременно двум мирам, Плотин сравнивает с линией, протянутой от центра к границе круга (IV 1, [21], 14-18): «Слова [Платона] о том, что душа смешана из неделимой и поделенной между телами [сущности], нужно понимать в том смысле, что душа состоит из оставшейся наверху и сошедшей вниз части или что она протянулась из тамошнего и дошла вплоть до здешнего как линия из центра». Не исключено, что Порфирий, говоря о «необъяснимом протяжении (ἐκτασις) бестелесным самого себя», имеет в виду именно этот платиновский образ души как линии, протянувшейся от Ума к космосу.

природе перемещаться в пространстве и занимать место, от тел, которые воспринимают душу по мере своей готовности и в силу определенного ее расположения к ним. Ведь в каком душа находится расположении, такое и тело она находит, занимающее определенный чин и естественное место. Более чистой душе сродни тело близкое к бестелесному, то есть эфирное. Душе, переходящей от разума к созданию представлений, родственно тело солнечновидное. Женственная и страстная душа граничит с лунообразным видом [тел], а душа, попавшая в тела, состоящие из влажных испарений, то есть останавливающаяся на бесформенном [телесном] виде, доходит до полного забвения бытия, впадает в помрачение и младенчество.

Так и при выходе [из тела] душа, которая по прежнему обладает затуманенной влажным испарением пневмой, притягивает к себе тень и отягощается ею, потому что такая пневма естественным образом стремится уйти вглубь земли, если только какая-нибудь иная причина не извлечет ее оттуда. Поэтому так же как одетая землистой оболочкой душа по необходимости удерживается вблизи земли, так, притянув к себе влажную пневму, она с необходимостью облекается [телесным] призраком. Притягивает же душа влагу потому, что непрерывно заботится об общении с природой, которая по большей части творит во влаге и под землей. Когда же душа печется о том, чтобы оставить природу, то делается сухим сиянием, безоблачным и лишенным тени. Ведь влага образует в воздухе облако, сухость же создает из пара сухое сияние.

30. Из целостных и совершенных ипостасей ни одна не обращена к своему порождению, но все, вплоть до тела космоса, обращены к породившему. Будучи совершенным, тело космоса обращено к разумной душе, отчего и движется по кругу, его душа — к уму, а ум — к Первому. Таким образом, каждое, начиная с последнего, приходит к Первому, насколько может, [потому что] восхождение к Первому осуществляется либо непосредственно, либо издалека. Поэтому можно сказать, что эти ипостаси не только стремятся к Богу, но и вкушают Его по мере сил.

Ипостаси же частные, способные уклоняться в сторону многого, могут обращаться и к порождениям. Отсюда в них грех и достойное порицания неверие. Для них материя — зло, потому что, обладая способностью обратиться к божественному, они способны повернуться и к ней. Таким образом, совершенное, производя из первичного вторичное, сохраняет последнее обращенным в сторону первого, а несовершенное даже первое обращает в сторону вторичного, заставляя его любить вторичное, отвернувшись от более изначального.

31. Бог повсюду, потому что нигде, и ум повсюду, потому что нигде, и душа повсюду, потому что нигде. Но если Бог повсюду и нигде — во всем, что после Него (ибо Ему одному свойственно быть тем, что Он есть,

и как Он хочет), то ум — в Боге, а повсюду и нигде — в том, что после него; душа — в уме и в Боге, а повсюду и нигде — в теле; тело же — и в душе, и в уме, и в Боге. И так же как все сущее и не сущее — из Бога и в Боге, при том что Сам Он не есть ни сущее, ни не сущее и не находится ни в том, ни в другом (ведь если бы Он был только повсюду, то Сам был бы всем и во всем; но так как Он — нигде, то все возникает через Него и в Нем в силу того, что Он повсюду, но возникает как иное Ему, ибо Он — нигде), так и ум, будучи повсюду и нигде, есть причина душ и того, что после них, но сам — не душа и не то, что после души, и не находится ни в том, ни в другом, ибо он не только повсюду в том, что после него, но и нигде. И душа — не тело и не в теле, но — причина тела, поскольку, будучи в теле повсюду, не есть в нем нигде. Поэтому примем, что исхождение всего [сущего] совершается в то, что не может быть повсюду и нигде все сразу, но приобщается то к тому, то к другому по частям²⁸.

32. Одни добродетели — у гражданина; другие — у восходящего к созерцанию и потому называемого созерцателем; иные — у совершенного созерцателя, ставшего очевидцем; и иные — у ума, поскольку он ум и свободен от души.

Добродетели гражданина, основанные на умеренности страстей, состоят в том, чтобы руководствоваться в делах размышлением о надлежащем. А поскольку они нацелены на безопасное общение с ближними и связаны с людскими объединениями и сообществами, то именуются гражданскими [общественными]. К ним относятся: рассудительность в отношении разумной части души, мужество в отношении страстной, самообладание, состоящее в согласии и созвучии вожделеющей и разумной частей души, и справедливость, заключающаяся в исполнении каждой частью своего дела в отношении правления и подчинения²⁹.

Добродетели созерцателя, находящегося на пути к созерцанию, состоят в удалении от здешнего. Поэтому они зовутся также очищениями и

²⁸ Скорее всего, имеется в виду тело космоса.

²⁹ Эта сентенция представляет собой краткий реферат трактата Плотина *О добродетелях* (I 2), почти буквально повторяющий его текст. Ср. определение гражданских добродетелей у Плотина в I 2, 1, 16-21: «Не будет благоразумным признать, что Бог имеет так называемые гражданские добродетели: рассудительность в отношении разумной части души, мужество — в отношении страстной, самообладание, состоящее в некоем согласии и созвучии вожделеющей части с разумной, и справедливость, заключающуюся в исполнении каждой частью своего дела в отношении правления и подчинения». Последняя фраза: ἡ ἐκάστου τοῦτων ὁμοῦ οἰκονομαῖα ἀρχῆς λέγει καὶ τοῦ ἄρξουσας, — в свою очередь является цитатой из Платона и представляет собой определение справедливости, данное в *Государстве* IV, 443b 2.

усматриваются в воздержании от действий, связанных с телом, и от склонностей к нему. Действительно, если упомянутые добродетели принадлежат душе, удалившейся к истинно сущему, то добродетели гражданские украшают человека смертного (кроме того, гражданские являются предшественницами очищений, потому что только предварительно украшенный ими человек может отказаться от совместной с телом деятельности). Очищение, заставляющее душу не разделять мнений тела, а действовать самостоятельно, составляет рассудительность, достигающую завершения в чистом мышлении; отказ от сопереживания телу ведет к самообладанию; избавление от страха, что удалившаяся от тела душа окажется в пустоте и небытии, составляет мужество; а умение руководствоваться рассуждением и умом, не взирая на препятствия, — справедливость³⁰. Итак, расположение души, создаваемое гражданскими добродетелями, усматривается в умеренности страстей и имеет своей целью жизнь, положенную человеку по природе. Расположение же, создаваемое созерцательными добродетелями, усматривается в бесстрастии и имеет своей целью уподобление Богу.

Поскольку одно очищение — очищающее, а другое — принадлежащее уже очистившимся, то и очистительные добродетели соответствуют двум значениям очищения. Они и очищают душу, и сопутствуют уже очищенной (ведь цель очищения — стать чистым). А поскольку очищать и быть очищенным означает избавляться от всего чуждого, то сам процесс очищения не есть благо. Поэтому если благо имелось прежде нечистоты и есть то, что подлежит очищению, то очищения достаточно. Но даже если очищения достаточно, все равно благом будет оставшееся, а не само очищение. Однако природа души [то есть оставшееся. — С. М.] есть не благо, но способное приобщиться к благу и благовидное. Иначе как смогла бы она оказаться во зле? Поэтому благом для души будет соединение с породившим, а злом — с последующим³¹. Причем, злом будут две вещи: соеди-

³⁰ Опять почти дословное воспроизведение трактата Плотина *О добродетелях* I, 2, 3, 14-19: «Почему мы называем эти добродетели очищениями и почему, именно очистившись, мы уподобляемся [Богу]? Если дурной считается душа, смешанная с телом, сочувствующая ему и разделяющая с ним его мнения, то доброй и обладающей добродетелью будет та, которая не разделяет мнения тела, но действует самостоятельно (это есть мышление и разумение), не сочувствует телу (это самообладание), не боится расстаться с телом (это мужество), но руководствуется разумом и умом, не зная препятствий, а это есть справедливость».

³¹ Порфирий опять конспектирует трактат Плотина *О добродетелях* I 2, 4, 1-15, выпуская вопросы, которые задает Плотин, и оставляя только ответы, что делает его изложение несколько менее внятным. Основная проблема, которая волнует Плотина в этой главе: состоит ли добродетель в очищении или же является результатом процесса очищения? «Нужно исследовать, тождественно ли очищение такой добродетели или очищение предшествует, а добродетель — следует за ним? И со-

нение с последующим и соединение с последующим, сопровождаемое избытком страстей. Вот почему гражданские добродетели, избавляющие душу от одного из зол, почитаются добродетелями и высоко ценятся. Но еще ценнее добродетели очистительные, избавляющие душу от зла, присущего ей как душе.

Итак, очистившаяся душа по необходимости соединяется с породившим. В результате, после возвращения у нее появляется новая добродетель — состоящая в знании и понимании сущего. Дело не в том, что душа не содержит в себе эту добродетель, просто без соединения с тем, что прежде нее, она не видит и свое³². Таким образом, есть еще один, третий род, добродетелей после очистительных и гражданских, когда душа действует мыслящим образом. Мудрость и разумение [здесь] состоят в созерцании того, чем обладает ум; справедливость — в исполнении своего дела по мере следования за умом и в направленном на ум действии; самообладание — во внутренней обращенности к уму; мужество — в бесстрастии по мере уподобления предмету созерцания, по природе бесстрастному. Причем, эти добродетели предполагают друг друга, как и все прочие³³.

стоит ли добродетель в очищении или в том, чтобы быть очистившимся? Добродетель, состоящая в очищении, менее совершенна чем та, которая состоит в бытии очистившимся, потому что бытие очистившимся выступает для нее как бы завершением. Но бытие очистившимся означает избавление от всего чуждого, благо же есть нечто другое. Может быть, если благо было прежде нечистоты, то очищения достаточно? Но даже если очищения и достаточно, оставшееся будет благом, а не очищением. А что есть это оставшееся, нужно исследовать. Пожалуй, не будет благом и остающаяся природа [т. е. душа. — С. М.], иначе как бы она оказалась во зле? Тогда не следует ли называть ее имеющей форму блага? Пожалуй, она недостаточно сильна, чтобы пребывать в подлинном благе, ведь от природы ей свойственно обращаться к обоим [к благу и ко злу. — С. М.]. Поэтому благом для нее будет соединение с родственным, а злом — с противоположным».

³² Ср. ПЛОТИН, *Энеады* I 2, 4, 15-23: «Итак, чтобы соединиться [с родственным себе], душа должна быть очистившейся. Соединяется же она, когда обращается к нему. А обращается душа после очищения? Нет, после очищения она уже являясь обратившейся. В этом и состоит ее добродетель? Нет, добродетель — в том, что появляется у нее благодаря обращению. Что же это? Созерцание и отпечаток того, что она видит, появляющийся в ней и действующий так, как действует зрение в отношении видимого предмета. Выходит, раньше душа не имела ни отпечатка, ни созерцания, и не вспоминала о них? Имела, но они в ней бездействовали и хранились неосвоенными. И чтобы высветить их и понять, что они в ней присутствуют, душа должна приблизиться к источнику света».

³³ Порфирий здесь суммирует те результаты, которые были получены Плотинном в ходе рассмотрения вопроса о том: должны ли быть присущи добродетели тому, чему посредством добродетелей стремится уподобится душа? См.: I 2, 6, 12 – 7, 3: «Какой же для такого человека [достигшего соединения с умом. — С. М.] бу-

Четвертый вид добродетелей — парадигматический. Эти добродетели заключены в уме, превосходят душевные и служат для них прообразами, тогда как добродетели души суть их подобия. При этом ум есть то, в чем эти как бы прообразы сходятся все вместе: знанием там является мышление; мудростью — ум, поскольку он знает; самообладанием — [ум], поскольку он обращен к себе; справедливостью (*οἰκειοπραγία*) — исполнение своего дела; мужеством — тождество и пребывание чистым в самом себе из-за преизбытка силы³⁴.

Итак, мы обнаружили четыре рода добродетелей, из которых одни суть добродетели ума — парадигматические и сопутствующие его сущности; другие — души, взирающей на ум и от него наполнившейся; третьи — человеческой души, очищающейся и уже очистившейся от тела и неразумных страстей; четвертые — человеческой души, когда она украшает человека, устанавливая меру неразумию и созидавая умеренность. Причем, обладающий большими [добродетелями] по необходимости обладает и меньшими, но не наоборот. Впрочем, обладающий большими не будет из-за того, что обладает и меньшими, действовать преимущественно в соответствии с последними, разве что в обстоятельствах, которые окружают его в области становления. Потому что, как уже говорилось, у добродетелей разные задачи и они различаются по роду. Задача гражданских — уме-

дет каждая из добродетелей? Мудростью и рассудительностью будет созерцание того, чем обладает ум (ум же обладает посредством прикосновения). Причем, обе будут двойственны: одна будет присуща уму, другая — душе. И если там мудрость — не добродетель, то в душе — добродетель. А там что? Действие ума и то, что он есть по сущности. Здесь же [в душе] она будет тем, что приходит от ума в другое, то есть добродетелью. Ведь и сама по себе справедливость, и каждая из идей — не добродетель, но как бы прообраз, а приходящее от нее в душу — добродетель. Потому что добродетель обязательно чья-либо, каждый же прообраз принадлежит самому себе, а не чему-то другому. Но если справедливость есть исполнение своего дела (*οἰκειοπραγία*), то не будет ли она всякий раз — во множестве частей? Пожалуй, одна справедливость — во множестве, когда частей много, а другая есть просто исполнение своего дела, даже если речь идет о чем-то одном. Поэтому истинная идея справедливости есть действие единого в отношении самого себя, — единого, в котором не выделяется одно и другое. Поэтому и для души большей справедливостью будет — направлять свое действие на ум, самообладанием — внутреннее обращение к уму, мужеством — бесстрашие по мере уподобления предмету созерцания, бесстрашному по природе... Эти душевные добродетели предполагают друг друга так же, как и там, в уме, предполагают друг друга превосходящие добродетель прообразы».

³⁴ Ср. Плотин, *Эннеады* I 2, 7, 3-6: «Мышление там [в уме] есть знание и мудрость; обращенность к самому себе — самообладание; исполнение своего дела — справедливость, а чем-то вроде мужества там является тождество и пребывание чистым в самом себе».

рить страсти ради действия в естественных обстоятельствах; очистительных — полностью устранить страсти, которые к тому моменту уже стали умеренными; третьих — направлять действие на ум, не думая больше об избавлении от страстей; четвертых, которые уже не направляют действие на ум, но достигают соединения с его сущностью**³⁵ Поэтому тот, кто руководствуется в своих действиях практическими добродетелями, будет человеком порядочным; кто руководствуется очистительными — человеком демоническим или даже благим демоном; кто — только направленными на ум, — богом; а кто — парадигматическими, — отцом богов.

Более всего нам следует заботиться об очистительных добродетелях, рассудив, что приобретаются они только в здешней жизни и что через них возможно восхождение к [добродетелям] более высоким. Поэтому нужно рассмотреть, как далеко и до какой степени может доходить очищение³⁶. Оно представляет собой освобождение от тела и неразумного движения страстей, но нужно сказать еще, каким образом оно происходит и куда ведет. Первым шагом, составляющим как бы краеугольный камень и основание очищения, является знание самого себя: что ты — душа, связанная в чужой и иноприродной вещи. Второй шаг — это когда, отталкиваясь от этого убеждения, ты собираешь самого себя, в том числе и пространственно, от тела, обретая совершенно бесстрастное по отношению к нему расположение. Потому что если кто-то непрерывно задействует способность ощущения, то даже делая это без сочувствия телу и без удовольствия, он все равно остается рассеянным по телу, входя благодаря ощущению в соприкосновение с ним³⁷. Если же он переживает радость или огорчение от осязаемых предметов, то вместе с привязанностью и склонностью сопереживает телу, то есть впадает в то самое расположение, от которого пододает очиститься.

Но очищение произойдет в том случае, если и ощущения, и необходимые удовольствия будут приниматься исключительно ради исцеления или избавления от страданий, чтобы страдания не служили препятствием. Необходимо избавляться и от скорбей, а если это невозможно, то перено-

³⁵ Издатель (LAMBERZ, p. 31, 4) отмечает здесь лауну. Здесь и далее значок ** означает лауну.

³⁶ Плотин, *Энеады* I 2, 5, 1: «Но следует сказать, до какой степени доходит очищение».

³⁷ Это предложение поясняет, в каком смысле выше говорилось о «пространственном собирании себя от тела». Поскольку ощущения локализованы в разных органах, то душа, задействующая свои осязающие способности, остается так или иначе связана с пространством. Поэтому чтобы действительно «собрать себя от тела», необходимо отказаться в том числе и от ощущений. Ср. Плотин, *Энеады* I 2, 5, 5-6: «...чтобы освободиться от тела, душа должна собраться к себе самой, в том числе, и пространственно».

сить их с кротостью и делать менее значительными, лишая сопереживания. Что же касается гнева, то от него следует избавляться насколько возможно, а если получится, то и полностью. Если же нет, то следует не предаваться ему по собственной воле, но полагать, что произвольность относится к чем-то другому и произвольное — слабо и незначительно³⁸. Полностью следует избавляться и от страха, потому что [душе] нечего страшиться, хотя произвольность имеет место и здесь. Гнев и страх нужно использовать [только] для увещания. Вождение ко всему дурному следует искоренять, а к пище и питью ты будешь иметь вождение не потому, что ты — это ты. Что же касается любовных утех, то в них нет даже и произвольности, разве лишь постольку, поскольку они затрагивают воображение, неосознанно действующее во сне. В целом же будем считать, что мыслящая душа очистившегося человека свободна от всего перечисленного. Но желательно, чтобы и идущие от телесных аффектов к неразумной части души импульсы приводили ее в движение без сочувствия и внимания с ее стороны, так чтобы вызванные ими движения тотчас прекращались бы благодаря соседству разумного начала. Поэтому, если очищение продолжится, то прекратится и борьба и под конец будет достаточно одного лишь присутствия разума, перед которым худшая часть [души] будет испытывать благоговейный страх, так что сама эта худшая часть, приходя в движение, всякий раз будет негодовать на себя за то, что не хранила спокойствие в присутствии господина, и обвинять себя в слабости³⁹.

³⁸ «Произвольность» (*ἀπροαίρετον*) относится к телу, а не к душе, поскольку реакции тела однозначно предопределены воздействующими на него причинами, тогда как действия души зависят лишь от ее собственного выбора (*προαίρεσις*). Подобно любому другому аффекту гнев имеет как телесную, так и душевную составляющую. При этом первая выступает в качестве его материи, а вторая — формы (см. АРИСТОТЕЛЬ, *О душе* I, 1, 403a 25: *δῆλον ὅτι τὰ πάθη λόγοι ἐνυλοὶ εἰσιν*). Та составляющая гнева, которая зависит от тела (например, «кипение крови или жара около сердца», как определяет ее Аристотель. — Там же 403a 30-31) — может быть порождена либо ложным мнением души (ПЛОТИН, *Эннеады* III 6 [26], 4, 8-27), либо внешними телесными причинами. В последнем случае соответствующее гневу телесное движение возникает произвольно, и если душа не связывает с ним свое негодование, возмущение или желание отомстить, то это движение не получает формы гнева, отчего его воздействие на душу оказывается слабым и незначительным.

³⁹ Ср. ПЛОТИН, *Эннеады* I 2, 5, 7-24, 27-31: «На необходимые удовольствия [душа] должна смотреть как на ощущения, и как на исцеления и избавления от страданий, чтобы страдания не были для нее препятствием. Она должна избавиться и от скорбей, а если это невозможно, то переносить их с кротостью, лишая сопереживания. От гнева же она должна избавляться насколько возможно, а если получится, то и полностью. Если же нет, то ей не следует гневаться вместе с ним, но [считать], что произвольность относится к чем-то другому и произвольное —

Эти добродетели все еще относятся к умеренности страстей, хотя и ведут к бесстрастию. Когда же сочувствующая [телу] часть души очистится полностью, то ей будет сопутствовать бесстрастная часть, потому что аффект приходит в движение, когда разумная часть души по своему усмотрению дает повод к этому.

33. По своей природе, но никак не против природы, каждое сущее есть где-то, если вообще оно где-то есть.

Для существующего в материи и ограниченного объемом тела быть где-то означает быть в том или ином месте. Поэтому и телу космоса, материальному и объемному, бытие повсюду присуще в протяжении и в виде пространственной протяженности. Умопостигаемому же космосу и вообще нематериальному и самому по себе бестелесному, которое лишено объема и протяжения, вообще не свойственно занимать место, так что бытие повсюду для бестелесного не связано с пространством.

Поэтому нельзя сказать, что одна часть бестелесного находится здесь, а другая — там (поскольку в этом случае оно уже не будет внепространственным и непротяженным): оно целиком там, где есть, причем, не в том смысле, что вот здесь оно есть, а в другом месте его нет (тогда оно будет захвачено здешним и удалится от тамошнего), и не в том, что вот от этого оно дальше, а к этому ближе, потому что «дальше» и «ближе» говорится о вещах, от природы занимающих место, по мере расстояния [до них]. Отсюда ясно, что космос причастен умопостигаемому протяженным образом, а бестелесное — космосу неделимо и непротяженно.

слабо и незначительно. Полностью следует избавляться и от страха, потому что [душе] нечего страшиться, хотя произвольность имеет место и здесь, — разве что страх будет необходим для увещания. А как быть с вожделением? Ясно, что душа не должна вожделеть ничего дурного, а безудержное желание пищи и питья будет принадлежать не ей, равно как и желание любовных утех, разве только тех, я думаю, которые являются естественными, причем, это желание не будет произвольным, разве лишь постольку, поскольку оно затрагивает воображение, которое тоже неосознанно. В целом же сама душа будет свободна от всего перечисленного. Но и неразумную свою часть она будет желать сделать чистой, так чтобы и ее ничто не затрагивало, а если и затрагивало, то не сильно, и эти воздействия были бы незначительными и тотчас прекращались бы благодаря соседству [с лучшей частью]. Так кто-то, живя рядом с мудрым человеком и наслаждаясь его соседством, или станет похожим на него или будет испытывать к нему благоговейный страх, который не позволит ему сделать ничего, чего бы благой муж не одобрил. Тогда не будет и борьбы, поскольку будет достаточно присутствия разума, перед которым худшая часть [души] будет испытывать благоговейный страх, так что сама эта худшая часть, приходя в движение, будет негодовать на себя за то, что не хранила спокойствие в присутствии господина, и обвинять себя в слабости».

Бестелесное в протяженном присутствует целиком во всякой части, оставаясь тождественным и единым по числу. И даже если ему случится присутствовать в бесконечном количестве частей протяженного, все равно, присутствуя в них целиком, непротяженное не будет делиться на части (так чтобы уделять части часть себя) и множиться (так чтобы предоставлять себя множеству размноженным), но будет находиться целиком во всех частях объема и в каждом отдельном элементе множества, а также во всем объеме и во всем множестве, не делясь и не умножаясь, единое по числу. Вещам же, которые раздроблены на не одинаковые по силе части, свойственно приобщаться к бестелесному частично и по отдельности. Им, в силу их ущербности, часто случается исказить тамошнюю природу или пребывать относительно [ее] бытия в затруднении, когда от обычного для себя [способа бытия] они переходят к обычному для нее. Для того, что от природы имеет величину и множество [частей], неделимое и немножественное приобретает величину и умножается, в результате чего первое приобщается к нему так, как ему свойственно, а не так, как то есть. Для того же, что от природы неделимо и немножественно, делимое и умножившееся предстает неделимым и немножественным, поэтому так оно в нем и присутствует. Иными словами: в том, что по природе делимо, имеет множество частей и находится в пространстве, неделимое, в согласии со своей природой, присутствует неделимым, немножественным и непространственным образом; делимое же, имеющее множество частей и находящееся в пространстве, причастно тому, что существует вне всего перечисленного, делимым, умноженным и пространственным образом.

Поэтому в рассуждениях не следует смешивать природы, обладающие той и другой особенностью, а тем более — воображать и мнить, будто присущие телам признаки могут, как таковые, быть свойственны бестелесному. Никто же не припишет собственные признаки совершенно бестелесному телам, потому что с телами знаком всякий, а о бестелесном люди едва достигают знания, оставаясь относительно него в неопределенности, потому что не могут непосредственно подступиться к нему, пока находятся во власти воображения.

Ты можешь заметить: если одно занимает место и находится вне самого себя, поскольку выступило [из себя] и опустилось до объема, а другое, умпостигаемое, не занимает места и находится в себе, поскольку не снизошло в объем, то, поскольку первое — подобие, а второе — прообраз, первое обладает бытием через связь с умпостигаемым, а второе — в себе самом, ибо всякое подобие есть подобие ума. И, помня о собственных признаках того и другого, не следует удивляться необычности [их] соединения, если только вообще следует говорить о соединении. Ведь мы рассматриваем не соединение тел, но соединение вещей, совершенно не схожих друг с другом особенностями своего существования. Поэтому и соедине-

ние их не похоже на те, которые обычно наблюдаются у вещей единосущных. Это и не смешение, и не слияние, и не соприкосновение, и не нахождение друг подле друга, но иной способ [соединения], представимый хоть и на основании так или иначе возникающих связей единосущных вещей, однако выходящий за пределы всего доступного чувствам.

34. Истинно сущее — не велико и не мало (потому что великое и малое суть в собственном смысле свойства объема), но выходит за пределы большого и малого и находится поверх большого и малого и внутри наибольшего и наименьшего как тождественное и единое по числу⁴⁰. Причем, оно обнаруживается одновременно и в любом наибольшем, и в любом наименьшем. Действительно, ты не можешь помыслить его как наибольшее, поскольку иначе окажешься в затруднении: как, будучи наибольшим, оно присутствует в наименьших объемах, не делясь, не уменьшаясь и не сокращаясь; и не сможешь помыслить его как наименьшее, ибо иначе будешь недоумевать, как, будучи наименьшим, оно присутствует в наибольших объемах, не умножаясь, не увеличиваясь и не складываясь. Поэтому, считая выходящее за пределы наибольшего находящимся одновременно внутри наибольшего, а выходящее за пределы наименьшего существующим внутри наименьшего, подумай, каким образом оно может усматриваться в любом произвольно взятом объеме и множестве, а также во всяком объеме и множестве и в бесконечных объемах и множествах, оставаясь тождественным самому себе. Дело в том, что оно сосуществует с величиной космоса в соответствии с особенностью своего [существования] — неделимо и непространственно, и опережает объем космоса⁴¹, охватывая

⁴⁰ Ср. Плотин, *Эннеады* VI 4 (22), 5, 13-21: «Нельзя сказать, что оно [бестелесное] меньше [тела космоса], и нельзя приписывать объем тому, что не имеет объема при измерении (это все равно, как если бы кто-то сказал, что врачебное искусство меньше тела врача). С другой стороны, нельзя считать его и большим в смысле измерения величины, так же как и к врачебному искусству неприменимы понятие «большое» и «большее чем тело». О великости души свидетельствует то, что даже если бы объем [космоса] стал больше, в каждой его части успела очутиться та же самая душа, которая находилась и в меньшем объеме».

⁴¹ Говоря о том, что бестелесное «опережает» (φθάσει) объем, Порфирий имеет в виду, что бестелесное является как бы заранее имеющимся вместилищем для тела. Так, мировая Душа содержит в себе тело космоса. Ср. Плотин VI 4 (22), 1, 5-7: «...поэтому где бы не оказалось тело, оно обнаружит там душу, существовавшую еще до того, как оно разместилось в этой части мира, да и все в целом тело мира размещается в заранее существующей душе». См. также: VI 4, 2, 30: «Мы, помещая бытие в чувственном, относим к нему и понятие «повсюду», и считая чувственное большим, спрашиваем, как по такой огромной величине может распространиться та природа [бестелесная душа. — С. М.]. Но это так называемое большое — мало, а то, что считается малым, — велико, раз оно целиком успевает (φθάσει) дойти до каждой части чув-

любую часть космоса своей неделимостью, так же как и космос, со своей стороны, благодаря многочисленности своих частей сосуществует с ним многократно и насколько может, будучи не в силах охватить его ни в целом, ни во всей его силе, но повсюду сталкиваясь с ним как с бесконечным и неисчерпаемым, поскольку оно, помимо всего прочего, свободно ото всякого объема.

35. Больше объемом слабее силой, если сравнивать его не с похожими на него родами [сущего], а с тем, что отличается от него по виду вследствие иного способа бытия. Ведь объем есть как бы уход от самого себя и дробление силы⁴². Следовательно, превосходящее по силе чуждо любому объему, поскольку сила полнится сама собой, собираясь в самой себе, и приобретает свойственную ей мощь, усиливая сама себя. Поэтому изшедшее в объем тело настолько же теряет в силе по сравнению с силой бестелесного истинно сущего, насколько истинно сущее не исчерпывается объемом, сохраняя величину силы, присущей ему благодаря отсутствию объема (ἄουκον). И так же как истинно сущее по сравнению с объемом не имеет величины и объема, так и телесное по сравнению с истинно сущим слабо и бессильно, поскольку наибольшее по величине силы чуждо объему, а наибольшее по величине объема отстает по силе. Поэтому сущий повсюду космос, встречаясь с сущим повсюду бытием (в том смысле, в котором о бытии говорится, что оно повсюду), не может вместить величину его силы, но сталкивается с его нераздельным, лишенным величины и объема, присутствием. Ведь [истинное бытие] присутствует [в космосе] не пространственно, а через уподобление, насколько может тело уподобиться бестелесному и насколько бестелесное может усматриваться в теле, которое ему уподобилось. Так что бестелесное не присутствует [в космосе] постольку, поскольку материальное не способно уподобиться чисто бестелесному, и присутствует постольку, поскольку может уподобиться бестелесному, раз уж они объединяются не благодаря взаимопревращению (в таком случае и то, и другое уничтожились бы: материальное — поскольку, усвоив нематериальное, превратилось бы в него, а нематериальное — поскольку стало бы материальным). Таким образом, лишь проистекающие от силы и бессилия подобия и причастности доходят друг от друга в столь разносущие вещи. Много отделяет космос от силы бытия, а бытие — от бессилия материального. Находящиеся же посередине уподобляющее и

ственного космоса, а точнее сам космос своими частями отовсюду приходя к нему, обнаруживает его повсюду в качестве целого и большего чем он сам».

⁴² Плотин, *Энеады* II 9 (33), 17, 9-10: «То, что там [в умопостигаемом. — С. М.] велико по силе, здесь [в чувственном. — С. М.] велико по объему». VI 4 (22), 5, 1: «Величину [души] нужно понимать в том смысле, что она не в объеме».

уподобляемое, которые как раз и связывают эти крайности, оказываются причиной свойственной крайностям неаффицируемости, поскольку сближают их друг с другом путем уподобления⁴³.

36. Истинно сущее называется многим, поскольку разделено на множество не различными местами, не размерами [занимаемого] объема, не скоплением, не разграничением или обособлением частей, но только нематериальным, немножественным и непространственным принципом иного (ἕτερότης). Поэтому истинно сущее также и едино, но не как едино тело или то, что едино по местоположению, или единый объем; истинно сущее есть единое–многое, поскольку как единое — различно (ἕτερον). Причем, его различие разделено и объединено, поскольку принцип иного не является для сущего пришедшим извне и посторонним, так что оно многое не благодаря причастности к другому, но благодаря себе. Все свои действия оно осуществляет, оставаясь тем, что есть, поскольку через тождество дает существование всей совокупности различий, усматриваемых не в несходстве одного с другим как в случае тел. У последних само единство усматривается в различии, как если бы различие в них предшествовало, а единство проникало извне как нечто постороннее. В сущем же предшествуют единство и тождество, а иное возникает оттого, что единство деятельно. Поэтому сущее умножается в неделимости, а тело объединяется во множестве и объеме. И первое утверждено в самом себе, существуя в себе сообразно единству и не выходя из самого себя, второе же не пребывает более в самом себе, как если бы оно обрело существование в исхождении. Так что первое — это вседеятельное единое, а второе — приведенное в единство многое. Итак, нужно твердо держать в уме, каким образом первое — едино и различно, а второе, наоборот, — множественно и едино, и не смешивать собственные признаки одного с тем, что присуще другому.

37. Следует считать, что множество душ возникло не из-за множества тел, но что прежде тел существовали и многие души, и одна, поскольку ни единая целая душа не мешала быть в ней многим, ни многие не делили единую на самих себя. Они разделены не потому, что рассклели и раздробили на себя целую душу, и сосуществуют друг с другом, не сливаясь и не превращая целую в скопление. Ведь они не обособлены границами, но и не

⁴³ Ср. Плотин IV 4 (28), 18, 28-34: «Когда одна природа хочет вступить в общение с другой природой и другим родом [сущего], и когда нечто худшее берет что-то от лучшего и не может воспринять саму эту лучшую природу, но только след ее, и становится в результате и двумя, и одним, оказавшись между тем, чем было, и тем, чем не смогло стать, то в результате оно само оказывается для себя загадкой как принявшее тленную и неустойчивую общность, постоянно разрывающуюся между противоположностями».

сливаются друг с другом, как множество наук не сливаются в одной душе⁴⁴ и не внедряются в нее подобно телам как нечто инородное, но представляют собой особые энергии души.

Природа души бесконечно сильна, и каждая произвольно взятая ее часть — душа, и все души — одна, но при этом целая душа отлична от всех. Как тела, делясь до бесконечности, не переходят в бестелесное, поскольку их отрезки различаются объемом, так и душа, будучи видом жизни, до бесконечности делится⁴⁵ на виды, обладая видовыми отличиями и при этом оставаясь целой и вместе с ними, и без них, поскольку играющий в ней роль делителя принцип иного (ἕτερότης) существует в ней наряду с сохраняющимся тождеством. Если даже в случае тел, у которых различие значительно преобладает над тождеством, ничто бестелесное, придя извне, не нарушает их единства, но они продолжают оставаться едиными по сущности и отличаются друг от друга качествами и другими формами, то что же следует сказать и предположить относительно бестелесного вида жизни, в котором тождество преобладает над различием, в котором нет ничего иного помимо формы (поскольку и тела получают от него единство) и чье единство не может быть нарушено столкнувшимся с ним телом, хотя тело во многом и мешает его энергиям? [Следует сказать, что] само по себе тождество бестелесного вида жизни создает и обнаруживает все благодаря бесконечно распространяющейся формообразующей энергии, поскольку любая его часть, будучи освобождена от тела, способна произвести все, так же как любая часть семени обладает силой всего семени.

Подобно тому, как некое семя, оказавшись во власти материи, в своих частях подчиняется материи в каждом из логосов, на которые способно, и, наоборот, сосредоточившись в силе семени, обладает в каждой своей части всей совокупной силой, так и то, что представляется как бы частью бестелесной души, обладает силой всей души⁴⁶. Тяготеющая к материи [часть

⁴⁴ Почти буквальное воспроизведение трактата Плотина VI 4 (22). См.: 4, 37-46: «Следует считать, что множество душ возникло не из-за величины тела, но что прежде тел существовали и многие, и одна. Ведь множество душ существует в целом уже не в возможности, но каждая — в действительности, поскольку ни единая целая душа не препятствует быть в ней многим, ни многие — целой. Они отделились друг от друга, не разделившись, и сосуществуют друг с другом без взаимопревращения. Ведь они разграничены не границами, как и множество наук в одной душе. И эта душа такова, что может содержать в себе все. В этом смысле ее природа бесконечна».

⁴⁵ Принимаю вариант διελήθηται, засвидетельствованный у Стобея (*Ioannis Stobaei anthologium*, ed. C. WACHSMUTH and O. HENSE, 5 vols. (B., 1884–1910 [repr. 1958]) вместо συνελήθηται у Ламберца.

⁴⁶ Похожее сравнение души с семенем, каждая часть которого содержит порождающую силу всего семени в целом, можно встретить и у Плотина: IV 9 (8), 5, 9-18 и V 9 (5), 6, 10-19.

души] находится во власти материи постольку, поскольку падший вид готов вступить в связь с материальным, но она приобретает и встречает в себе силу всей души, когда, уйдя от материального, приходит к себе самой. И поскольку склонившаяся к материи душа обнаруживает повсюду беспомощность и отсутствие собственной силы, а поднявшаяся к уму и обладающая силой всей души — полноту, то те, кто впервые постиг эти состояния души, правильно назвали первую Нищетой (Пенией), а вторую — Богатством (Поросом)⁴⁷.

38. Желая выразить, насколько это возможно в слове, собственные признаки сущего, древние, называя его «единым», тут же добавляли, что оно есть «все», подразумевая, что оно [не]⁴⁸ есть нечто из известного чувств. Когда же мы начинаем понимать это единое как отличное от чувственного, не видя в чувственном того всецелого единства, которое было бы всем в силу того, что оно одно, то древние замечают, что оно не только все, но и «едино, поскольку едино», чтобы мы представляли себе бытие всем в отношении сущего как нечто несоставное и отказались бы от мысли о скоплении. Когда же древние говорят, что сущее «повсюду», то добавляют, что оно «нигде», а когда — что оно «во всем» и в каждой готовой его принять частной вещи, то добавляют, что «оно целое — в целом»⁴⁹. И вообще они раскрывают сущее через противоположности, беря их одновременно, чтобы мы исключили из него заимствованные от тел наглядные представления, которые затемняют доступные познанию признаки сущего.

39. О чувственно воспринимаемом и материальном может быть истинно высказано следующее: рассеянное во всех направлениях, изменчи-

⁴⁷ Порфирий имеет в виду платоновский миф об Эроте, рожденном от Пороса (Богатства) и Пеннии (Нищеты). Ср. Платон, *Лир*, 203 вв. Плотин в трактате *Об Эроте* III 5 тоже предлагает толкование мифа о рождении Эрота, но его интерпретация фигур Пороса и Пеннии отличается от предложенной Порфирием. Порос, по мнению Плотина, есть изображение мирового разума (*λόγος τῶν πάντων* — 8,3), а Пенния — материи, поскольку «материя нуждается во всем, а ее неопределенность возжелает к благу» (9, 49-50). Душа же (мировая) представлена фигурой Афродиты, на празднике которой и происходит зачатие Эрота (8, 2).

⁴⁸ Частицу «не» предлагает вставить Дж. Диллон, полагая, что текст в данном месте серьезно испорчен. См. PORPHYRE, *Sentences* II, 823.

⁴⁹ Ср. Плотин, *Энеады* VI 4, 11, 1-8: «Если [умопостигаемое бытие] присутствует целиком повсюду, то почему не все воспринимает его целиком? Почему там может быть первое, здесь — второе, а после них еще и третье? Нужно считать, что присутствующее присутствует благодаря готовности того, что собирается его принять, и что хотя сущее находится повсюду в сущем, нигде не покидая самого себя, однако присутствует в нем только способное присутствовать, и насколько оно способно, настолько присутствует не в пространственном смысле».

вое, имеющее бытие в различии, составное, само по себе разложимое, занимающее место, усматриваемое в объеме и тому подобное. А об истинно сущем и нематериальном, имеющем бытие в самом себе, — следующее: помещающееся всегда в самом себе, находящееся в одном и том же состоянии, бытийствующее в тождестве, неизменное по сущности, несоставное, неразложимое, не занимающее места, не рассеянное по объему, не возникающее и не гибнущее и тому подобное. Придерживаясь сказанного, не следует смешивать ни один из этих предикатов с чуждой ему природой и в собственных речах, и слушая других.

40. Если ты возьмешь никогда не иссякающую (ἀέναον) в себе сущность в аспекте ее бесконечной силы и начнешь мыслить бытие неослабевающее, беспрестанное, никогда не прекращающееся, но преизобилующее благодаря самому себе чистейшей жизнью и полнотой, в самом себе утвержденное и настолько собою насыщенное, что перестает искать самого себя, то, приписав ему бытие где-то и в отношении чего-то и тем самым умалив его вследствие присущей бытию где-то и в отношении чего-то ущербности, ты [в действительности] ничуть не умалишь его, но только отвлетишь от него самого себя заставшим ум вымышленным представлением.

Очевидно, что, приблизившись к нему, ты не сможешь выйти за его пределы, остановиться, удалиться от него или дойти в нем до столь малого, в чем оно больше не обнаруживало бы себя, постепенно сойдя на нет⁵⁰. Оно неисчерпаемо в большей степени, чем если бы кто-то представил себе вечно текущий и неиссякающий источник. Поэтому ты либо сумеешь идти с ним в ногу и станешь подобен всему и уже больше не будешь искать что-либо сущее, либо, продолжив искать, уйдешь от него <к чему-то другому и тогда, даже наткнувшись на него, его не увидишь, поскольку>⁵¹ будешь

⁵⁰ Снова практически дословное воспроизведение текста Плотина. Ср. VI 5 (23), 12, 7-12: «Когда ты возьмешь никогда не иссякающую (ἀέναον) в себе бесконечность, природу неослабевающую, беспрестанную, никогда не прерывающуюся и как бы перекипающую жизнью, то, обратившись куда-то (πρός τι) и сосредоточив свое внимание в отношении чего-то (πρός τι), ты не найдешь ее там, но с тобой произойдет прямо противоположное. Ты не сможешь, приблизившись к ней, переступить через ее границы или остановиться на чем-то столь малом, в чем она больше не смогла бы себя обнаружить, поскольку постепенно сошла бы на нет. Нет, ты либо сумеешь идти с ней в ногу, скорее даже — оказаться во всем и тогда не будешь более ничего искать; либо, обессилев, уйдешь от нее к чему-то другому и, даже наткнувшись на нее, не увидишь, поскольку будешь смотреть в другом направлении».

⁵¹ Поль Анри и вслед за ним Ламберц видят здесь лауну, которую элиминируют по тексту Плотина. См. HENRY P., *Etudes plotiniennes I: Les états du texte de Plotin* (P. – Bruxelles, 1938) и примеч. *выше*.

смотреть в другом направлении. Когда же ты перестанешь искать и успокоишься в себе и собственной сущности, то уподобишься всему и не будешь более находиться во власти какой-то его части. И тогда ты не скажешь: «я имею такую-то величину», но, отбросив «такую-то величину», станешь всем. Впрочем, ты и раньше был всем, просто вместе со «всеми» к тебе прибавилось что-то другое, и из-за этого прибавления ты стал меньше, поскольку прибавление шло не от бытия, к которому ничего нельзя прибавить. Поэтому если в чем-то происхождении участвует небытие, то он — не все, его удел — нищета и нужда во всем. И лишь когда он оставишь небытие, то станет всем и насытится собою. ** Он обретет самого себя, если отбросит унижавшее и умалявшее его (особенно, если он мнит себя чем-то малым по природе, а не тем, кто он есть по истине), потому что уйти от самого себя значит одновременно уйти и от бытия. Поэтому если некто останется пребывать в себе, присутствуя в том, что присутствует в себе самом, то будет присутствовать и в бытии, находящемся повсюду, а если оставит самого себя и удалится от себя, то уйдет и от бытия тоже. Вот как важно присутствовать в том, что присутствует в себе самом, и оставить то, что от него [присутствующего в себе самом. — С. М.] удалилось.

Если же, когда мы пребываем в себе, бытие в нас присутствует, а небытие отсутствует, и наоборот, когда мы — вместе с другим, бытие в нас не присутствует, то это не оно пришло к нам, чтобы присутствовать в нас, но мы оставили его, если его в нас нет. Да и что в этом удивительного? Когда ты пребываешь в себе, то не оставляешь самого себя, а когда смотришь на что-то другое и упускаешь из виду себя смотрящего, то, хотя и пребываешь в самом себе, являешься одновременно и отсутствующим, и присутствующим, и не находишься в самом себе. Если же, присутствуя в себе описанным способом, ты в себе не присутствуешь и потому не знаешь самого себя и... находишь, скорее, удаленное от тебя нежели себя самого, который в тебе естественным образом присутствует, то что удивительного, если не присутствующее в тебе оказывается далеко от тебя, раз и ты далек от него, удалившись от самого себя? Ведь насколько ты сам приближаешься к себе (несмотря на то, что ты сам всегда в себе присутствуешь и от себя не удаляешься), настолько приближаешься и к нему [бытию], которое так же не отрезано от тебя по сущности, как и ты — от самого себя. Поэтому в целом ты способен понять, что присутствует в бытии, а что отсутствует, несмотря на то, что бытие находится повсюду и одновременно нигде. В тех, кто способен мысленно достичь собственной сущности и тем самым познать собственную сущность, и в самом этом знании и в осознании этого знания вновь обрести самих себя благодаря единству познающего и познаваемого, в них, поскольку они пребывают сами в себе, пребывает и бытие. А в тех, кто уклонились от бытия самими собой к другим вещам, отсутствует и бытие, поскольку они отсутствуют в себе самих.

Если нам от природы пристало быть укорененными в собственной сущности, богатеть за счет самих себя и не удаляться к тому, чем мы не были, обедняя этим себя и вновь впадая в нищету несмотря на присущее нам богатство; если и от бытия, от которого мы не отделены и не отрезаны ни местом, ни сущностью, ни чем бы то ни было иным, мы отдаляемся своим обращением к небытию, то в качестве расплаты за наше отпадение от бытия отпадаем и от самих себя и перестаем понимать себя. И наоборот, возлюбя самих себя, мы и себя обретаем, и с Богом соприкасаемся. Выходит, правильно сказано, что мы находимся как бы под стражей <и заключены в оковы, и что не следует из-под этой стражи>⁵² бежать и пытаться освободиться от оков как свойственно тому, кто обращен к здешнему и забыл о своей божественной природе — о том, что он, как говорит [Эмпедокл], «беглец от богов и скиталец».

Поэтому любая дурная жизнь наполнена рабством и нечестием и от этого безбожна и несправедлива ... [в нем дух полон нечестия и, как следствие, несправедливости]... Вот почему правильно сказано, что справедливое обнаруживается в выполнении своего дела, а в воздаянии каждому из живущих сообща подобающего ему по достоинству заключен образ и подобие истинной справедливости.

41. Если имеющее бытие в другом и само по себе, отдельно от другого, не обладающее сущностью обратится к себе и захочет познать себя вне того, в чем оно существует, то отделив себя от него⁵³, оно уничтожит само себя, поскольку отделив себя от своего бытия. Но для того, что способно познать себя вне того, в чем оно существует, что отделяет себя от него и может это сделать без вреда для себя, для него немислимо обладать сущностью благодаря тому, от чего оно может отвернуться к себе без вреда для

⁵² В манускрипте **W** в этом месте имеется лакуна длиной в 1,25 строчки. Издатели и переводчики восстанавливают ее по-разному, учитывая, что Порфирий здесь имеет в виду то место из платоновского *Федона*, где говорится о недопустимости самовольного ухода из жизни (62b): «...сокровенное учение гласит, что мы, люди, находимся здесь как бы под стражей и не следует ни избавляться от нее своими силами, ни бежать...» (ὡς ἐν τινὶ φρουρῆ ἔσμεν οἱ ἀνθρώποι καὶ οὐ δεῖ ὀθεῖν ἐκ ταύτης λύειν οὐδ' ἀποδιδράσκειν). Мы в нашем переводе принимаем предложенный Левеком (LÉVÊQUE E., [P., 1857]) вариант восстановления лакуны. См.: *Les Ennéades de Plotin, traduites en français précédées de la vie de Plotin et des Principes de la théorie des intelligibles de Porphyre*, par M. N. BOUILLET, vol. I (P., 1857), xlv-xxvi.

⁵³ В издании Ламберца после слов ἀπ' ἐκείνου стоит фраза: νοήσεται γὰρ αὐτὸ καὶ. Мы вслед за Диллоном считаем эту фразу маргинальной, попавшей в текст благодаря переписчику. См.: PORPHYRE, *Sentences* II, 829; *Neoplatonic Philosophy*, Introductory Readings, ed. J. DILLON, L. P. GERSON (Indianapolis – Cambridge, 2004), p. 189.

самого себя и познать себя отдельно от него. Поэтому если зрение или любая другая способность ощущения не есть ощущение самой себя, если она не воспринимает себя, когда отделяет себя от тела, и не сохраняется, ум же, напротив, мыслит преимущественно тогда, когда отделяет себя от тела и обращается к себе, и не уничтожается, то ясно, что способности ощущения действуют через тело, а ум обладает действием и бытием не в теле, но в себе самом.

42. Одни вещи называются и мыслятся бестелесными в собственном смысле слова — через отрицание тела: как например материя, согласно древним, или как форма в материи, когда она мыслится отделенной от материи, или как природы и силы. В этом же смысле бестелесными являются место, время и границы [тел], потому что обо всех этих вещах говорится через отрицание телесного. Но, как мы уже видели⁵⁴, существуют и другие вещи, называемые бестелесными в несобственном смысле слова — не через отрицание тела, но потому что им вообще не свойственно порождать тело⁵⁵. Бестелесные в первом значении существуют ради тел, а бестелесные во втором значении — полностью обособлены и от тел, и от относящегося к телам бестелесного. Ведь если тела в пространстве, а границы — в теле, то ум и умный логос существуют не в пространстве и не в теле, не являются непосредственными причинами бытия тел и не сопутствуют телам или вещам, называемым бестелесными через отрицание тела. И если ты представишь бестелесное чем-то пустым, ум не может быть в пустоте, потому что пустота могла бы принять в себя тело, а вместить в себя действие ума и дать место его действию для нее невозможно. Поскольку род бестелесных оказался двояким, то последователи Зенона⁵⁶ совершенно упустили из виду один из них: приняв другой, они увидели, что первый на него не похож, и тогда решили полностью отрицать его, хотя в нем следовало бы предположить иной род бестелесного и не считать его не существующим на том основании, что он не совпадает со вторым.

43. Ум не есть начало всего, потому что ум — множество, а прежде множества должно быть единое. Но то, что ум есть множество, ясно: он

⁵⁴ О двух родах бестелесного Порфирий говорил в 19 сентенции.

⁵⁵ Перечисленные выше материя и внутриматериальная форма не только входят в состав тела, но и являются непосредственными причинами его возникновения. Точно так же место, время и границы представляют собой необходимые условия телесного бытия. Что же касается вещей, называемых бестелесными в несобственном смысле слова (ум, душа и т.п.), то они, существуя независимо от тела, получают свое определение (сущность) не благодаря телесному бытию и в этом смысле не могут быть названы порождающими тело причинами.

⁵⁶ Стоики.

всегда мыслит умопостигаемые вещи (τὰ νοήματα), которые суть не единое, но многое, и при этом не отличаются от него самого. Поэтому если он есть то же, что и они, а их много, то и ум будет множеством.

А то, что ум есть то же самое, что и умопостигаемые, доказывается следующим образом. Если есть нечто, что он созерцает, то он созерцает это, либо имея его в себе, либо — как находящееся в чем-то другом. А то, что он не может не созерцать, ясно: ум может существовать только вместе с мышлением, а лишенный мышления, он лишится и своей сущности. Поэтому нужно, уделив внимание происходящему при разных способах распознавания, исследовать созерцание, присущее уму. У нас имеются в общей сложности [следующие] способности распознавания: ощущение, воображение и ум. Пользующееся ощущением всегда направляет свое созерцание на внешнее, не соединяясь с тем, что созерцает, но получая лишь отпечаток того, на что направлено. Так, когда глаз смотрит на видимое, он не может прийти в тождество с видимым, ибо, не оказавшись он от видимого на некотором расстоянии, он не увидел бы ничего. Точно так же и осозаемое, если окажется в тождестве [с осозающим], исчезнет. Отсюда ясно, что и ощущение, и то, что пользуется ощущением, когда намеревается постичь чувственный предмет, всегда устремляется вовне. И точно так же воображение всегда устремляется к внешнему и вместе с этой устремленностью в нем возникает образ⁵⁷, так что благодаря этой устремленности к внешнему воображение извне обеспечивает видимость образа как существующего вовне.

Таково восприятие этих способностей распознавания, из которых ни одна не может постичь какую бы то ни было форму, осязаемую или неосязаемую, если обратится к себе и соберется внутри самой себя. В случае же ума восприятие осуществляется не таким способом, но так, что ум обращается к себе и себя созерцает. Ведь если он перестанет созерцать свои энергии и быть взглядом, следящим за своими энергиями, которые выступают в качестве зрелища, то он перестанет мыслить. Поэтому так же как [у нас] было ощущение и осозаемое, так теперь будет ум и умопостигаемое. Но если первое ощущает, выходя вовне и находя осозаемое в материи, то ум созерцает, собираясь в себя. Если же он созерцает, не выходя во внешнее, (как это представлялось некоторым, считавшим, что существо ума и

⁵⁷ После этих слов издатели отмечают испорченное место, которое Диллон (PORPHYRE, *Sentences* II, 831; *Neoplatonic philosophy...* p. 190) восстанавливает следующим образом: ἥτις καὶ παρασκευάζει ἔξωθεν ἢ αὐτῇ τῇ πρὸς τὸ ἔξω τάσει τὴν ὄψιν ἐξω ὄντος εἰκονίσματος ἐνδειξίν (the imagination actually generating from outside, by virtue of it's very attention outward, the appearance of image as being external). Мы в переводе следуем за предложенным исправлением, хотя и не считаем его вполне удовлетворительным.

воображения отличаются <только> по имени, поскольку воображение в разумном живом существе казалось им мышлением⁵⁸. Но если для них, ставивших все в зависимость от материи и телесной природы, было естественным ставить в зависимость от этого и ум, то наш <ум>, умеющий созерцать бестелесные и более божественные сущности, будет воспринимать их как находящиеся где? Если они вне материи, то они — нигде, откуда становится ясно, что они мыслимы и сопряжены с мышлением, а если мыслимы, то должны быть отнесены к уму и умопостигаемому), [так вот, если ум не выходит во внешнее,] то, мысля умопостигаемые, он созерцает и самого себя и, [наоборот,] приходя к самому себе, мыслит, поскольку тем самым приходит и к умопостигаемым. Если же умопостигаемые образуют множество — поскольку ум мыслит многое, а не одно — то и сам он по необходимости будет множеством. Но прежде множества стоит единое, значит прежде ума должно быть единое.

44. Ум и мыслимое — одно, а ощущение и ощущаемое — другое. И с умом сопряжено мыслимое, а с ощущением — ощущаемое. Однако ни ощущение не воспринимает само себя, ни ощущаемое. Мыслимое же, будучи сопряжено с умом и постижимо для ума, ощущению никоим образом не доступно, для ума же мыслим ум. А если ум мыслим для ума, значит для самого себя ум — умопостигаемое. Поэтому, если ум мыслим и не ощущаем, то он — умопостигаемое (*νοητόν*), если же он мыслим для ума, а не для чувства, то он — мыслящее (*νοοῦν*). Выходит, один и тот же [ум] является и мыслящим и умопостигаемым — как целый для целого, а не как трущий и подвергающийся трению. Он устроен не так, что одна его часть мыслима, а другая мыслит, потому что он не имеет частей и является мыслимым в целом для целого, он ум целиком и не содержит в себе мысли об отсутствии мышления. Поэтому [нельзя сказать], что одно в нем мыслит себя, а другое — нет, ибо в той части, в какой ум не мыслит, в нем отсутствует мышление.

По той же самой причине ум не оставляет один [предмет мышления] и не переходит к другому: ибо если он уйдет от чего-то, перестав его мыслить, то в отношении этого предмета окажется лишенным мышления. Если же в нем одно не следует за другим, то он мыслит все сразу. И если он мыслит все сразу, а не так, что одно — теперь, а другое — после, то в нем сразу все [существует] теперь и всегда. Поэтому, если он характеризуется моментом теперь, а прошлое и будущее в нем отсутствуют, то он существует в непротяженном и вневременном моменте настоящего, так что выражение «сразу» применительно к нему нужно брать и в смысле множества,

⁵⁸ Имеются в виду либо стоики (SVF II, 61 и 89), либо перипатетики (Секст Эмпирик, *Против ученых* VII, 221-223).

и в смысле временного протяжения. Вот почему он — все, взятое как одно, в непротяженном и вневременном единстве. А раз так, то в уме нет ни стремления куда-то, ни движения, но он целиком единая энергия, свободная от увеличения, изменения или какого бы то ни было перехода. Если же он — многое в одном, и весь — энергия, и находится вне времени, то необходимо сопоставить такой сущности то, что всегда в одном (ἀεὶ ἐν ἐνὶ ὄν), то есть вечность (αἰών). Поэтому вместе с умом сосуществует вечность⁵⁹.

А с тем, что мыслит все не в единстве, но последовательно, в движении, оставляя одно и принимаясь за другое, деля на части и перемещаясь, с тем сосуществует время, поскольку в таком движении появляются будущее и прошлое. Когда душа переходит от одного к другому, чередуя предметы мышления, то это происходит не потому, что предыдущие предметы ее покинули, а следующие проникли откуда-то извне, но потому что первые как бы прошествовали мимо, хотя и остались в ней, а вторые, казалось бы пришедшие из другого места, на самом деле пришли не извне, а из нее самой, поскольку душа движется внутри самой себя и переводит взгляд то на одну, то на другую часть того, чем обладает. Она похожа на источник, который не имея выхода вовне, периодически извергает в себя свое содержимое⁶⁰.

Итак, вместе с движением души сосуществует время, а с неподвижностью пребывающего в себе ума — вечность. Причем, вечность не отделена от ума, так же как и время не отделено от души, поскольку там [в бес-телесном. — С. М.] соединены даже сопутствующие ипостаси. Мы

⁵⁹ *παρῴεσθι ἄρα ᾧ ὁ αἰών* — Порфирий использует термины *παρῴεσθι*, *παρῴεσθαι*, чтобы показать, что вечность не является самостоятельной сущностью (в смысле аристотелевской первой сущности или субстанции), но зависит от ума и существует в нем. См. более детальное обсуждение этого вопроса в трактате Плотина *О вечности и времени* III 7 (45), 2-4. Согласно Плотину, вечность не тождественна уму, но «либо относится к нему, либо находится в нем, либо присуща ему (*παρεῖναι*)» (2, 14). Он сравнивает ее со светом, как бы излучаемым умом, и определяет ее как жизнь, которая присуща уму, поскольку тот, с одной стороны, словно бы порождает из самого себя свое многообразное содержание (мир идей), а с другой — пребывает в неделимом единстве, не меняясь и не переходя от одного к другому. Вечность таким образом есть «жизнь, пребывающая в том же самом и всегда обладающая всем в настоящем, причем, не так, что теперь — одним, а потом — другим, но сразу всем... как в точке собрано сразу все» (3, 16-19).

⁶⁰ Неизвестный схолиаст цитирует эти слова Порфирия в схолии к трактату Плотина *О благе или едином* VI 9 (9), 8, 3-5 (HENRY P., *Etudes plotiniennes I: Les états du texte de Plotin* [P. — Bruxelles, 1938], p. 373): «...так же говорит и Порфирий в 1-ой книге *Об умопостигаемых подступах* (*περὶ νοητῶν ἀφορισμῶν*): душа похожа на источник, который не имеет выхода вовне, но периодически извергает в себя свое содержимое».

смешиваем подвижное с пребывающей в покое вечностью, если включаем в понятие вечности безмерность движения; и смешиваем пребывающее в покое с подвижным, если воспринимаем его настоящее как выходящее из себя и умножающееся с течением времени. Вот почему некоторые предполагали, что время можно созерцать в покое ничуть не хуже чем в движении⁶¹, и что вечность, как мы уже говорили, это бесконечное время, как если бы время и вечность сообщили друг другу свои свойства: всегда движущееся благодаря своему пребыванию в тождественности изображало бы своей непрекращающейся длительностью вечность; а пребывающее в тождественности действия присоединяло бы благодаря действию к своей неподвижности время.

Наконец, в сфере чувственного поделенное [между разными светилами] время разное у разных [светил]. Так, одно время у солнца, другое — у луны, третье — у утренней звезды, и у каждого — свое особое время. Поэтому и год у каждого свой; и тот, который охватывает все прочие, достигает своего завершения (*κεφαλαίουμενος*) в движении души⁶². Ведь светила движутся в подражание этому движению, хотя их движение и отличается от того, которым движется душа, так что и время души отличается от их времени. Последнее является протяженным и вследствие пространственных движений, и вследствие перемещений...⁶³.

Вступительные замечания к переводу,
перевод и примечания С. В. МЕСЯЦ

⁶¹ Порфирий, возможно, имеет в виду тех перипатетиков, которые подобно Стратону Лампсакскому (340–270 гг. до н. э.) определяли время как меру не только движения, но и покоя, уточняя тем самым определение Аристотеля. См.: STRATON, fr. 77 – 78 (STRATON VON LAMPSAKOS, *Fragmenta*, ed. F. WENRLI, *Die Schule des Aristoteles*, vol. 5 [Basel, 1969]), а также: СЕКСТ ЭМПИРИК, *Против ученых* X, 177–179 (СЕКСТ ЭМПИРИК, *Сочинения в 2-х томах*, т. 1, пер. А. Ф. ЛОСЕВА [М., 1975], с. 348): «...физик Стратон, отбросив такое понимание [аристотелевское определение времени. — С. М.], говорил, что время есть мера всякого движения и покоя, поскольку оно равновелико всему движущемуся, когда то движется, и всему неподвижному, когда то неподвижно, и поэтому все происходящее происходит во времени».

⁶² ПЛАТОН, *Тимей* 38b – 39d. Под годом, охватывающим все прочие, Порфирий подразумевает платоновский «полный год» (*τέλειον ἐνιαυτὸν*): «...полное число времени которого завершается тогда, когда все восемь кругов, различных по скорости, одновременно придут к своей исходной точке (*συγῆ κεφαλῆν*), соотносясь с мерой единообразно бегущего круга тождественного» (пер. С. АВЕРИНЦЕВА см. в кн.: ПЛАТОН, *Собрание сочинений в 4-х томах*, т. 3 [М., 1994], с. 441–442).

⁶³ На этом единственный, содержащий текст 44-й сентенции манускрипт **W** обрывается.

А. В. СЕРЁГИН

К ПЕРЕВОДУ «КОММЕНТАРИЯ НА ‘ЕВАНГЕЛИЕ ОТ МАТФЕЯ’» ОРИГЕНА

1. Датировка и степень сохранности

Комментарий на ‘Евангелие от Матфея’ (далее — СМ) относится к позднему периоду творчества Оригена (ок. 185–253 гг. н. э.). Согласно Евсевию Кесарийскому, он был создан в царствование Филиппа Араба (244–249 гг. н. э.) наряду с трактатом *Против Цельса*, *Комментарием на 12 пророков* и многочисленными гомилиями или проповедями, которые Ориген только с этого времени позволил записывать стенографистам (*Hist. Eccl.* 6, 34. 36). Более точная датировка, предлагаемая Жиро, издателем 10 – 11 книг комментария в серии *Sources chrétiennes*, относит СМ к 246 г. н. э.¹

В указанном месте Евсевий упоминает также, что оригеновский комментарий состоял из 25 книг. От первых 9 книг сохранились лишь незначительные фрагменты. Книги 10 – 17, дошедшие до нас в греческом оригинале, содержат толкование на Мф 13:36 – 22:33 (причем 11 книга доходит до Мф 15:38 включительно). Сохранился также датируемый V или VI в. анонимный латинский перевод (*Vetus interpetatio*) большей части комментария, начиная с 9 главы 12 книги и почти до конца. Он включает толкование на Мф 16:13 – 27:65². Таким образом, от оригинального греческого сочинения до нас дошло меньше половины. Тем не менее, наряду с сохранившейся частью *Комментария на ‘Евангелие от Иоанна’*, восемь книг СМ представляют собой наиболее объемный нефрагментарный текст, по которому мы можем непосредственно судить о работе Оригена в жанре библейского комментария.

¹ Подробнее см.: ORIGÈNE, *Commentaire sur l'évangile selon Matthieu*, vol. 1 (SC 162), ed. R. GIROD (P., 1970), [далее — G], p. 8. Жиро следует в этому Клостерманну, издавшему СМ в GCS.

² Та часть этого перевода, для которой нет параллельного греческого текста, обычно обозначается как *Series veteris interpretationis*. В ней не сохраняется деление на книги. Подробнее см.: GIROD R., “La traduction latine anonyme du Commentaire sur Matthieu”, *Origeniana prima: Premier colloque international des études origèniennes* (Bari, 1975), p. 125-138.

2. СМ, 10 – 11 и оригеновская экзегеза

Несмотря на то, что нередко имя Оригена ассоциируют прежде всего с рядом неортодоксальных гипотез метафизического и космологического содержания, выдвинутых им в трактате *О началах* (далее — РА), можно с полным правом утверждать, что центральное место в его деятельности занимала не философия, а библейская экзегеза. Наряду с Ипполитом Римским Ориген был одним из первых христианских писателей, начавших писать специальные сочинения, посвященные систематической интерпретации отдельных книг Библии. Помимо подробных комментариев, в их число входили уже упоминавшиеся гомилии, стенографические записи его проповедей, а также краткие пояснительные схолии. Большинство созданных Оригеном произведений носило именно экзегетический характер³.

Кроме того, Ориген сформулировал известную теорию о существовании трех смыслов Писания — «телесного», «душевного» и «духовного» (РА 4, 2, 3-5). Впрочем, в контексте конкретной интерпретации того или иного библейского текста он совершенно не склонен систематически применять это различие, всякий раз указывая три возможных смысла разбираемого им места или хотя бы квалифицируя усматриваемый им смысл как, скажем, «душевный» в отличие от «духовного»⁴. Если использовать в качестве примера СМ 10 – 11, то можно сказать, что для Оригена гораздо более характерны дуалистические противопоставления «очевидного» и «скрытого» смысла Писания, «истории» и «иносказания», «более простого» и «более глубокого» истолкования (ср., например, в СМ, 10: 1, 34-38; 5, 5-13; 14, 34-45; 18, 9-13; 23, 22-23). Некоторые из этих формулировок предполагают достаточно гармоничное соотношение этих двух аспектов библейского текста, как СМ 10, 14, 44-45, где говорится о восхождении к духовному смыслу с учетом буквы Писания, тогда как в других случаях Ориген допускает, что сказанное в Писании, будучи истинным в качестве иносказания, в историческом смысле может противоречить истине (10, 18, 9-13; ср. РА 4, 2, 9, 13-19). Чаще всего «скрытый» или «иносказательный» смысл текста в СМ соответствует именно «духовному» смыслу из РА, т. е. речь идет о том, «образу и тени каких небесных вещей служили иудеи по плоти и тень каких будущих благ имеет закон» (РА 4, 2, 6, 12-14)⁵. В таком случае Ориген демонстрирует, как различные события евангельской истории или евангельские притчи указывают на то, что Слово Божье было от-

³ См. их перечисление у Барденхевера (BARDENHEWER O., *Geschichte der altkirchlichen Literatur* [Freiburg im Breisgau, 1903], Bd. 2, S. 89-116).

⁴ Ср. CROUZEL H., *Origène* (P., 1985), p. 113-114. Крузель полагает, что трихотомическая классификация смыслов не особенно проясняет реальную экзегетическую практику Оригена.

⁵ Рус. пер. цит. по: ОРИГЕН, *О началах* (СПб.: Амфора, 2000), с. 328.

вергнуто иудеями и стало достоянием язычников (например, 10, 16-18. 22-23; 11, 11. 13-14). При этом сами иудеи и язычники, как и вообще различные народы, местности, города, существующие в земной действительности, могут рассматриваться как символы соответствующих элементов духовного мира, а именно — различных категорий духовных существ. Хорошим примером такого рода экзегезы, ближайшую аналогию которой Даниэлу находил в гностицизме⁶, может служить СМ 11, 17. Вместе с тем букве Писания может противопоставляться и то, что обычно называют моральным смыслом, хотя в СМ 10 – 11 Ориген не фиксирует это противопоставление на терминологическом уровне. Все же оно вполне очевидно, например, в СМ 11, 5-6, где евангельский эпизод из Мф 14:22-32, в котором ученики попадают в бурю, а Иисус приходит к ним по воде, представлен как аллегорическое изображение испытаний и искушений, подстерегающих верующего в его земном существовании. Можно также заметить, что одним из объектов оригеновской экзегезы порой становится сама теория этой экзегезы, хотя бы потому, что скрытый смысл Писания, на его взгляд, зачастую заключается как раз в указании на тот факт, что у Писания есть скрытый смысл. Например, в СМ 10, 14, 47-62 более глубокий, в отличие от более простого, смысл Мф 13:52, где говорится о «книжнике», который научается «Царству Небесному», усматривается Оригеном как раз в намеке на переход от буквального понимания Библии к скрытому в ней духовному учению.

Иносказательный смысл, по убеждению Оригена, присутствует в Библии повсюду. В принципе любое место Писания может стать отправной точкой для его постижения (10, 14, 53-57), следующий этап которого заключается в том, чтобы собрать все места библейского текста, имеющие отношение к рассматриваемой проблеме (10, 1, 29-33; 10, 15, 7-21; 11, 3, 52-56; 11, 4, 4-10; 11, 17, 1-12). В сущности, Ориген исповедует идею исчерпывающего контекстуального анализа библейской лексики: чтобы понять, что хочет сказать Писание в каком-нибудь одном месте, надо учесть все другие места, где используются аналогичные выражения (на практике он, правда, склонен ограничиваться подбором нескольких наиболее показательных цитат — ср. 11, 4, 11-13). Конечно, такой контекстуальный анализ не носит собственно историко-филологического характера. Речь идет именно о реконструкции единого и непротиворечивого иносказательного смысла, наличие которого предполагается во всех библейских книгах вне зависимости от исторического контекста их возникновения. Например, в Мф 6:20 говорится о «сокровищах на небе, где ни моль, ни ржа не истребляют». Ориген привлекает текст Притч 25:20: «Как моль одежде и червь дереву, так печаль вредит сердцу человека», — исходя из которого заявля-

⁶ DANIELOU J., *Origen* (L. – N. Y., 1955), p. 191-199. Речь идет скорее о методологической, а не содержательной аналогии.

ет, что в Мф 6:20 «моль» обозначает страсти вообще или печаль в частности (10, 14, 82-94). Такое толкование сегодня может показаться результатом произвольной ассоциации, но на самом деле оно представляет собой достаточно естественное следствие применения к библейскому тексту вполне определенных и по-своему строгих принципов интерпретации.

Тотальность присутствия иносказательного смысла в тексте Библии предполагается и оригеновским представлением о «точности Писания» (ἀκριβεία τῆς γραφῆς)⁷. По его мнению, все мельчайшие детали библейского текста, например, та, а не иная грамматическая форма слова, наличие или отсутствие артикля и т. п., присутствуют в нем не просто так и не случайно (ср. 11, 18, 45 — μὴ ἀποκληρωτικῶς; 10, 14, 13; 11, 8, 8; 11, 17, 60 — ἀναγκαιῶς), а потому что имеют некий важный концептуальный смысл. Одним из типичных проявлений этой методологической установки является подчеркивание неслучайности использования в анализируемом тексте того или иного выражения в сравнении с реальной альтернативой, заимствованной из какого-нибудь другого текста (например, параллельного места у другого евангелиста) (ср. 11, 5, 49-59; 11, 7, 3-5). В других случаях Ориген подчеркивает неслучайность библейского выражения в сопоставлении с тем, что «не сказано» в тексте, т. е. с чисто гипотетической альтернативой (ср. 10, 16, 34-40; 10, 19, 6-11. 25-34; 11, 5, 77-82; 11, 6, 67-69). Однако, несмотря на эту презумпцию точности, Ориген вовсе не претендует на то, чтобы раскрыть духовный смысл Писания однозначно и окончательно. Если его богословие, по известной формулировке Крузеля, является *théologie en recherche*, «богословием в поиске»⁸, то примерно то же можно сказать и о его экзегезе. В ней также проявляется характерный для оригеновской мысли гипотетический подход, что само по себе можно рассматривать как наиболее существенный аргумент против тех исследователей, которые применительно к богословской области усматривали в оригеновском гипотетизме всего лишь тактическую уловку эзотерика, опасющегося открытого столкновения с ортодоксией⁹. На практике в оригеновской интерпретации библейского текста можно обнаружить многочисленные черты, аналогичные тем, что характерны для его подхода к философским и богословским проблемам в РА: допущение нескольких возможных интер-

⁷ Ср., напр., СМ 14, 13, 98; НЛ 32, р.181, 14; Sel. Ex. PG 12, 285C.

⁸ См. CROUZEL H., *Origène*, p. 216-223.

⁹ Эта позиция выражена в работе: KETTLER F., *Der ursprüngliche Sinn der Dogmatik des Origenes* (В., 1966). Что оригеновский гипотетизм в экзегетической области никак не связан с подобной мотивацией, хорошо показано в статье: VOGT H. J., "Wie Origenes in seinem Matthäus-Kommentar Fragen offen lässt", *Origeniana secunda: Seconde colloque international des études origéniennes. Quaderni di "Vetera Christianorum"* 15 (1980), p. 191-198.

претаций одного текста (особенно яркий пример — 10, 2, 3-6); сознание неокончателности собственной интерпретации и готовность предпочесть ей чужую, если она окажется лучше (11, 2, 17-22); наконец — прямое обращение к читателю с призывом самому обдумать поставленный экзегетом вопрос (11, 7, 33-37). Сочетание принципа «точности Писания» с гипотетической установкой довольно часто приводит к несколько разочаровывающим для читателя ситуациям, когда Ориген настойчиво привлекает его внимание к конкретным деталям какого-нибудь евангельского текста, указывает на то, что все они имеют некий иносказательный смысл, но в чем именно он заключается, так и не говорит или говорит лишь в форме намека (например, 11, 5, 49-59; 11, 7, 8-37; 11, 18, 74-86).

Наконец, стоит отдельно упомянуть, что в СМ 10, 7-8 встречается любопытный прецедент оригеновского обращения к внетекстуальным данным для интерпретации Писания. В упоминании «хороших жемчужин» в Мф 13:45-46 Ориген видит достаточный повод для того, чтобы, во-первых, привести ряд сведений о разновидностях жемчуга из современных ему естественнонаучных сочинений, а, во-вторых, применить их к интерпретации данного места из евангелия и, более того, отчасти подвергнуть аллегорическому истолкованию сами эти сведения (так как «плохие жемчужины», интерпретируемые Оригеном как ереси, упоминаются не в евангельском тексте, а в его источниках).

3. Основная тематика СМ, 10 – 11

Ориген последовательно комментирует текст Мф 13:36 – 15:38, практически не делая пропусков. Как правило, он цитирует один или два стиха, затем дает им определенное толкование, зачастую — как буквальное, так и иносказательное, привлекая при этом также и следующие стихи из текста. Иногда истолкование определенного места заканчивается моральным выводом, применяющим сказанное к ситуации, в которой находится или может оказаться читатель (например, 10, 18, 84-93; 10, 22, 48-52 и в целом 11, б), но в СМ и вообще при интерпретации Нового Завета Ориген не делает таких выводов систематически, как в случае с экзегезой Ветхого Завета¹⁰. Жанр комментария не предполагает тематического единства, поэтому круг проблем, охватываемых Оригеном в ходе истолкования евангельского текста, оказывается весьма разнообразен. В качестве доминирующей темы СМ 10 – 11 можно выделить антииудаистскую полемику. Она связана прежде всего с уже упоминавшейся историософской концепцией «перехода» Слова Божьего от иудеев к язычникам, а, кроме этого, с критикой иудейского

¹⁰ См. TORJESEN K., “The Logos Incarnate and the Origen’s Exegesis of the Gospel”, *Origeniana tertia: the Third International Colloquium for Origen Studies* (Roma, 1985), p. 29-42 (о СМ — p. 34-36).

буквализма в интерпретации Писания и при соблюдении различных предписаний закона (например, различения чистой и нечистой пищи) (см. в целом 11, 8-14). Сюда же относится и интересный в историческом плане рассказ об иудейской практике «корбана» (11, 9-10). Вместе с тем, Ориген подчеркивает согласие Ветхого и Нового Заветов вопреки тем, кто их «разделяет», т. е., вероятно, Маркиону и некоторым гностикам (10, 15, 21-25; 11, 14, 1-14; ср. в целом 10, 10). Кроме того, более развернутая антигностическая полемика, как это чаще всего и бывает у Оригена, направлена против гностического представления о том, что одни люди от природы предопределены к гибели, а другие к спасению. Ориген, разумеется, настаивает на свободе воли разумных существ (10, 11), хотя в то же время подчеркивает необходимость Божественного содействия для достижения веры и добродетелей (10, 19). Вместе с тем здесь же довольно ясно видны элитаристские черты оригеновской сотериологии. Ориген неоднократно подчеркивает различие между «учениками» Иисуса и «народом» (10, 1. 4; 11, 4), а в одном месте даже заявляет, что «первостепенная задача Слова — спасти более разумных, ибо они в большей степени родственны Ему, чем менее способные» (11, 17, 65-67). Наконец, отдельные места в тексте этих двух книг могут быть интересны для понимания оригеновской эсхатологии (эсхатологическая дифференциация спасенных в 10, 3 и отрицание всеобщего спасения в конце этого мира в 10, 13), психологии (отрицание переселения душ, в том числе в тела животных — 10, 20; 11, 17), ангелологии (превосходство ангелов над людьми — 10, 13), христологии (кенотические аспекты земной деятельности Христа в 10, 14 и 11, 17 и страдание бесстрастного Логоса в 10, 23) и учения о Евхаристии (11, 14).

Ниже я предлагаю краткую сводку содержания СМ 10 – 11:

КНИГА 10

1. *На Мф 13:36*. Отличие учеников, входящих в дом с Иисусом, от простого народа, остающегося снаружи.
2. *На Мф 13:37-43*. «Сыны Царствия» как врожденные идеи, «сыны лукавого» как превратные мнения и учения. Эсхатологическое очищение души от последних при «кончине века».
3. *На Мф. 13:43*. Эсхатологическая дифференциация спасенных душ.
4. *На Мф. 13:44*. Различение между притчами, обращенными к народу, и уподоблениями, обращенными к ученикам.
5. «Поле», на котором скрыто «сокровище», — это либо Писание и его духовный смысл, либо Христос и то, что скрыто в Нем согласно Кол 2:3.

6. Соответственно, человек, который покупает это поле, — тот, кто обнаруживает скрытое «сокровище» в Писании или во Христе. В историческом плане переход поля от его прежних владельцев к новому — это переход «Слова Божьего» от иудеев к христианам.
7. *На Мф 13:45-46.* Естественнонаучный экскурс о хороших и плохих разновидностях жемчуга, «стадах» раковин и их «вожаке».
8. Применение данных этого экскурса к Мф 13:45-46: хорошие жемчужины — пророки, волак стада (или самая ценная жемчужина) — Христос, плохие жемчужины — ереси.
9. Продажа всех хороших жемчужин ради самой ценной — переход от познания, открытого законом и пророками, к более совершенному познанию, открытому Христом.
10. Закон и пророки необходимы как введение для понимания Евангелия.
11. *На Мф 13:47-50.* Антигностическая полемика: упоминание рыб «всякого рода» не подразумевает различных природ, обреченных на гибель или спасение. Такая концепция несовместима а) с нравственным порицанием или похвалой; б) с фактической нравственной изменчивостью разумных существ. Причина зла в них — свободная воля.
12. «Невод» — это Писание, улавливающее людей с разнообразными свободными волеизъявлениями или язычников из разных народов.
13. Это место также свидетельствует, что а) ангелы в целом выше людей; б) в конце этого мира все члены Церкви спасены не будут.
14. *На Мф 13:51-52.* Человеческая природа Христа и неограниченность Его знания. Проблема: почему в Мф:13, 52 ученики Иисуса названы «книжниками», а в Деян 4:13 — «людьми некнижными и простыми»? Рассуждение о духовном и буквальном смысле Писания.
15. Согласие Ветхого и Нового Заветов. «Хозяин дома» — Иисус.
16. *На Мф 13:53-58.* Проблемы, связанные с различием между притчами и уподоблениями, введенным в 10:4. «Отечество» из Мф 13:53 — вся Иудея. Иисус гоним у иудеев, но почитается язычниками.
17. Родственники Иисуса. Апокрифические сведения о сыновьях Иосифа от первого брака. Приснодевство Марии. Иосиф Фла-

вий об убийстве Иакова как причине разрушения Иерусалима. Исключительность Иисуса, непонятная Его слушателям.

18. *На Мф 13:57*. «Отечество» — вся Иудея или сам иудейский народ, который не почитает своих пророков и Иисуса, в отличие от язычников. Исторические примеры с ссылками на апокрифы. «Отечество» — это также мир, в котором бесчестится верующий.
19. *На Мф 13:58*. Необходимость веры для совершения чуда. Взаимная необходимость человеческой активности и божественного содействия для достижения веры и добродетелей.
20. *На Мф 14:1-11*. Ирод называет Иисуса «Иоанном Крестителем» не потому, что разделяет ложное учение о переселении душ, а полагая, что дух и сила, бывшие в Иоанне, перешли в Иисуса.
21. Незаконное убийство Иоанна Крестителя лишает иудейских царей законной власти, в том числе — права убивать. Ирод увел жену у живого брата, а не женился на его вдове.
22. Аллегорический смысл убийства Иоанна — прекращение пророчества у иудеев. Иродиада как «порочное учение», правящее иудеями. Ссылка на Филона: праведники не справляют день рождения. Моральный вывод: не следует соблюдать клятвы, ведущие к злу. Критика иудаизма.
23. *На Мф 14:12-14*. Иисус учит избегать гонений, если это возможно. Уход Христа в пустыню — это уход Слова Божьего от иудеев к язычникам. Бесстрастный Бог испытывает страдание из любви к людям.
24. Болезни, исцеляемые Иисусом, — это грехи. Отступление: различие между болезнью, слабостью и сном в 1 Кор 11:30 указывает на различные формы греховности.
25. *На Мф 14:15*. Чтобы вкушать хлебы благословения, необходимо предварительное нравственное исцеление.

КНИГА 11

1. «Хлеб» — это духовная пища, в которой народ нуждается после того, как время закона и пророков закончилось. Он может получить ее как раз у Иисуса вопреки мнению учеников.
2. *На Мф. 14:16-21*. «Пять хлебов» — это чувственная сторона Писаний, а «две рыбы» — либо Их внутренний и внешний смысл, либо учение об Отце и Сыне.

3. «Мужь», «женщины» и «дети» символизируют различные степени духовной зрелости, повеление «возлечь на траву» — обуздание плоти. Числовая символика.
4. *На Мф 14:22*. Различие между «народом» и «учениками» указывает на различные категории верующих. Некоторые места из Евангелий, которые предполагают это различие.
5. *На Мф 14:22-32*. Уход «на другую сторону» — это уход от временного и телесного к вечному и духовному. Понуждение сесть для этого в лодку означает необходимость испытаний, которые символизируются бурей и противным ветром. Приход Иисуса к ученикам по воде указывает на необходимость Его содействия для преодоления испытаний.
6. Моральный вывод: применение этой интерпретации к ситуации, в которой может оказаться читатель.
7. *На Мф 14:34-36*. Сопоставление исцелений, упомянутых в этом месте, с исцелением страдавшей кровотечением женщины в Мф 9:20-22. Предположение некоего таинственного смысла в подробностях, которыми различаются эти два рассказа.
8. *На Мф 15:1-2*. Антииудаистская полемика. Ученики Иисуса соблюдали закон, но из снисходительности к обычаям того места, где жили. Вообще же буквально соблюдать закон не следует, важен его духовный смысл. Предание старейшин о мытье рук, нарушенное учениками, имело в виду физическую чистоту, а для верующих важна духовная чистота.
9. *На Мф 15:3-9*. Нарушение иудеями заповедей о почитании родителей (Исх 20:12; Лев 20:9) в связи с практикой «корбана». Ссылка на устный иудейский источник. Обвинение фарисеев в извлечении материальной выгоды из «корбана». Моральный вывод, направленный против христианских пресвитеров, рашающих приношения верующих, подобно Иуде.
10. Разъяснение того, каким образом практикующий «корбан» «злословит» отца и мать, нарушая тем самым заповедь из Исх 21:15-16.
11. Формальный характер богопочитания у иудеев. Поскольку они отвергли Христа, от них скрыт истинный смысл Писания.
12. *На Мф 15:10-20*. Не следует буквально соблюдать предписания закона о чистой и нечистой пище, но надо относить их к духовной пище.
13. Фарисеи не являются «растением Отца Небесного» из-за неправильного подхода к толкованию Писания.

14. Выпад против Маркиона: отсюда не следует, что «Отец Небесный» отличен от Бога Ветхого Завета. Закон имеет духовный смысл, которого фарисеи и не постигли. Рассуждение о Евхаристии: само вещество хлеба не освящает верующего, важно его нравственное состояние.
15. Начало зла — злые помыслы. Одни и те же действия могут быть нравственно правильны и неправильны в зависимости от сопровождающих их помыслов. Примеры мнимых добродетелей в христианской среде.
16. *На Мф 15:21-28*. Иисус удаляется от гонений в ожидании времени, когда Ему подобает пострадать. «Страны Тирские и Сидонские», куда Он удаляется, символизируют язычников.
17. Сопоставление истории о Хананеянке, умоляющей исцелить свою дочь, с похожими евангельскими эпизодами. Вся эта история символически указывает на события, происходящие в духовном мире, в частности — на различные категории духовных существ, спасаемых Иисусом. Прежде всего Он спасает наиболее разумные души («Израиль»). Хананеянка к ним не принадлежит и потому называется «собакой», но достойна снисхождения на проявленную веру. Ограниченность целительной силы Иисуса объясняется кенозисом. Названия неразумных животных в Писании указывают на различные духовные состояния и не свидетельствуют в пользу переселения души в тела животных.
18. *На Мф 15:29-31*. «Гора», на которую взошел Иисус, — это Церковь. Больные, которых Он там исцеляет, — это оглашенные.
19. *На Мф 15:32-38*. Сопоставление исцелений и умножения хлебов в данном месте и в Мф 14:14-21. Люди из народа, упоминаемые здесь, духовно выше, чем упоминаемые там.

4. О переводе

Перевод СМ 10 – 11 сделан по уже упоминавшемуся изданию Жиро в серии SC. Греческий текст в этом издании за некоторыми исключениями¹¹ воспроизводит текст, принятый в издании Клостерманна в серии GCS¹². При переводе учитывался как французский перевод Жиро, так и латинский перевод Гюз в PG 13 (естественно, с поправкой на различия в издании оригинального текста). Кроме того, я дополнил перевод основного текста двух

¹¹ G, p. 126.

¹² *Origenes Werke. Origenes Matthäuserklärung*, Bd. 10. 1, Hrsg. von E. KLOSTERMANN, E. BENZ [GCS 40. 1] (Leipzig, 1935).

книг СМ соответствующими им фрагментами из катен в тех случаях, когда их текст не совпадает с текстом оригеновского комментария дословно¹³. Я благодарен А. Г. Александяну за возможность пользоваться его неизданным переводом СМ 10 – 11 и А. Г. Дунаеву — за предоставленный мне экземпляр издания Жиро и дополнительную научную литературу.

В целом, насколько это совместимо с грамматическими и стилистическими возможностями русского языка, я, естественно, стремился к максимально точному переводу греческого оригинала, пытаюсь избегать описательной передачи смысла текста. Там, где в силу концептуальных или стилистических соображений мне это не вполне удалось, соответствующее греческое выражение приводится в скобках (в некоторых случаях это делается просто для демонстрации характерной для Оригена терминологии или указания оборота, перевод которого проблематичен). Кроме того, я никогда не разбивал зачастую длинные и запутанные оригеновские периоды на отдельные фразы, хотя, возможно, это и позволило бы сделать их смысл более ясным. Однако, на мой взгляд, перевод призван адекватно отражать оригинал, а не упрощать его понимание.

Особую проблему представлял собой перевод библейских цитат. Поскольку Синодальный перевод далеко не всегда точен, а Ориген цитирует Библию буквально в каждой фразе, да еще в специфической редакции¹⁴, просто брать соответствующие цитаты из Синодального перевода не представлялось возможным. Тем не менее, я старался по возможности не отступать от него, а там, где это казалось мне необходимым, учитывать также вариант из Славянской Библии прежде, чем предлагать свой собственный. Буквальные библейские цитаты, соответствующие тексту Ветхого Завета в издании Ральфса и Нового Завета в издании Аланда, приводятся курсивом в кавычках. При этом отмечаются наиболее существенные отличия оригеновской редакции библейского текста от редакции, принятой в указанных изданиях. В частности, когда у Оригена встречается другое чтение по сравнению

¹³ Фрагменты приводятся в примечаниях. Перевод сделан по изданию: *Origenes Werke. Origenes Matthäuserklärung*, Bd. 11, Hrsg. von E. KLOSTERMANN, E. BENZ [GCS 41] (Leipzig, 1941), S. 136-147. Из фрагментов, которые Клостерманн рассматривает как не восходящие к Оригену, я опустил фр. 323, который взят из Хризостома, но все же привел фр. 334, где есть смысловые параллели с текстом СМ.

¹⁴ Об особенностях текста Евангелия от Матфея, использовавшегося Оригеном, см.: КИМ К. W., "The Matthean Text of Origen in His Commentary on Matthew", *JBL* 2 (1949), p. 125-139; PETERSEN W. L., "The Text of the Gospels in Origen's Commentaries on John and Matthew", *Origen of Alexandria: His World and His Legacy*, ed. by Ch. KANNENGIESSER, W. L. PETERSEN (Notre Dame, Indiana, 1988), p. 34-47. Что касается Ветхого Завета, то, как известно, Синодальный перевод сделан с масоретской редакции еврейского текста, Ориген же использует текст Септуагинты, хотя иногда учитывает еврейский текст (аллюзия к Втор 32:8 в СМ 11, 16, 39-40, ср. G, p. 357, n. 5).

с Ральфсом или Аландом, соответствующие слова в закавыченной цитате не выделяются курсивом, а разночтение далее указывается в примечаниях (в аппарате О обозначает чтение у Оригена, А — у Аланда, R — у Ральфса). Если такие слова не сопровождаются примечанием, значит у Ральфса или Аланда им вообще ничего не соответствует, т. е. по отношению к этим редакциям текста их можно воспринимать как вставку. Если же, напротив, в закавыченной цитате отсутствует некоторая часть текста или отдельное слово, присутствующие у Ральфса или Аланда, это обозначается троеточием в угловых скобках. При этом в большинстве случаев я игнорирую разночтения, касающиеся частиц и порядка слов в предложении. Наконец, просто курсив без кавычек используется там, где Ориген не буквально цитирует библейский текст, а использует отдельные слова и выражения из него, меняя их грамматические формы и встраивая их в контекст собственной фразы.

ПРИНЯТЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

1. ИЗДАНИЯ ТЕКСТОВ, ЖУРНАЛЫ И СПРАВОЧНАЯ ЛИТЕРАТУРА

A	— The Greek New Testament, ed. by K. ALAND etc. (4 Revised Edition).
ACO	— Acta conciliorum oecumenicorum.
ANRW	— <i>Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt</i> .
BW	— <i>The Biblical Word</i> .
CR	— <i>The Classical Review</i> .
DOP	— <i>Dumbarton Oaks Papers</i> .
G	— GIROD R., (введение, перевод и примечания в изд.: ORIGÈNE, <i>Commentaire sur l'évangile selon Matthieu</i> , vol. 1 [SC 162] (P., 1970).
GCS	— Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte.
HR	— <i>History of Religions</i> .
JBL	— <i>Journal of Biblical Literature</i> .
JTS	— <i>Journal of Theological Studies</i> .
L	— LAMPE G. W. H., <i>A Patristic Greek Lexicon</i> .
LS	— LIDDELL H. G., SCOTT R., <i>Greek-English Lexicon</i> .
NT	— Novum Testamentum.
PG	— Patrologia graeca.
PL	— Patrologia latina.
R	— Septuaginta, ed. A. RAHLFS.
SC	— Sources chretiennes.
SP	— <i>Studia Patristica</i> .
SVF	— Stoicorum veterum fragmenta.
TU	— Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur.
VC	— <i>Vigiliae Christianae</i> .

II. СОЧИНЕНИЯ ОРИГЕНА¹⁵

CC	— <i>Contra Celsum.</i>
CJ	— <i>Commentarii in evangelium Joannis.</i>
CM	— <i>Commentarium in evangelium Matthaei.</i>
CMs	— <i>Commentariorum series in evangelium Matthaei.</i>
EM	— <i>Exhortatio ad martyrium.</i>
Ep. Afr.	— <i>Epistola ad Africanum.</i>
Exc. Ps.	— <i>Excerpta in Psalmos.</i>
Exp. Prov.	— <i>Expositio in Proverbia.</i>
Fr.CCor.	— <i>Fragmenta ex commentariis in epistolam i ad Corinthios (in catenis).</i>
Fr.J	— <i>Fragmenta in evangelium Joannis (in catenis).</i>
Fr.Jr	— <i>Fragmenta in Jeremiam (in catenis).</i>
Fr.L	— <i>Fragmenta in Lucam (in catenis).</i>
Fr.Lam.	— <i>Fragmenta in Lamentationes (in catenis).</i>
Fr. Ps	— <i>Fragmenta in Psalmos 1-150.</i>
HC	— <i>Homiliae in Canticum Canticorum.</i>
HGen.	— <i>Homiliae in Genesim.</i>
HJr	— <i>Homiliae in Jeremiam.</i>
HJob	— <i>Homiliae in Job (fragmenta in catenis).</i>
HL	— <i>Homiliae in Lucam.</i>
HN	— <i>Homiliae in Numeros.</i>
HEx	— <i>Homiliae in Exodum.</i>
HEz	— <i>Homiliae in Ezechielem.</i>
HJes	— <i>Homiliae in Jesu Nave.</i>
PA	— <i>Περὶ ἀρχῶν; De principiis.</i>
PE	— <i>Περὶ εὐχῆς; De oratione.</i>
Phil.	— <i>Philocalia sive Ecloga de operibus Origenis a Basilio et Gregorio Nazianzeno facta.</i>
Sch. Ap.	— <i>Scholia in Apocalypsem.</i>
Sch. M.	— <i>Scholia in Matthaeum.</i>
Sel. Ex.	— <i>Selecta in Exodum.</i>
Sel. Ez.	— <i>Selecta in Ezechielem.</i>
Sel. Ps.	— <i>Selecta in Psalmos.</i>

III. СОЧИНЕНИЯ ДРУГИХ АВТОРОВ

AUG., <i>Enarr. Ps.</i>	— AUGUSTINUS, <i>Enarrationes in Psalmos.</i>
BAS. CAES., <i>Hom. Ps.</i>	— BASILIUS CAESARIENSIS, <i>Homiliae super Psalmos.</i>

¹⁵ Если рядом с названием сочинения стоит (I.), это значит, что речь идет о латинском переводе. При таких аббревиатурах я указываю не только книгу, главу или номер фрагмента и т. п., но и страницу в доступном мне издании (SC или PG). Указание мест в греческих сочинениях Оригена и других авторов дается по TLG.

CLEM. ALEX., <i>Exc. Theod.</i>	— CLEMENS ALEXANDRINUS, <i>Excerpta ex Theodoto.</i>
HIER., <i>Apol. contra Ruf.</i>	— HIERONYMUS, <i>Apologia contra Rufinum.</i>
HIER., <i>Ep. 124.</i>	— HIERONYMUS, <i>Epistola 124. Ad Avitum.</i>
IREN., <i>Adv. Haer.</i>	— IRENAEUS, <i>Adversus haereses.</i>
PHIL., <i>De Congr.</i>	— PHILO, <i>De congressu eruditionis gratia.</i>
PHIL., <i>De decal.</i>	— PHILO, <i>De decalogo.</i>
PHIL., <i>De ebr.</i>	— PHILO, <i>De ebrietate.</i>
PHIL., <i>De mut. nom.</i>	— PHILO, <i>De mutatione nominum.</i>
PHIL., <i>De spec. leg.</i>	— PHILO, <i>De specialibus legibus.</i>
PHOT., <i>Bibl.</i>	— PHOTIUS, <i>Bibliotheca.</i>
PLAT., <i>Resp.</i>	— PLATO, <i>Respublica.</i>
PLAT., <i>Tim.</i>	— PLATO, <i>Timaeus.</i>
THEOPHR., <i>De lapid.</i>	— THEOPHRASTUS, <i>De lapidibus.</i>

СОКРАЩЕННЫЕ НАЗВАНИЯ ПРОИЗВЕДЕНИЙ

<i>Hist.</i>	— <i>Historiae</i> (ГЕРОДОТ).
<i>Hist. Eccl.</i>	— <i>Historia ecclesiastica</i> (ЕВСЕВИЙ КЕСАРИЙСКИЙ).
<i>Ant. Jud.</i>	— <i>Antiquitates Judaicae</i> (ИОСИФ ФЛАВИЙ).
<i>Bell. Jud.</i>	— <i>De bello Judaico</i> (ИОСИФ ФЛАВИЙ).
<i>Apol. I.</i>	— <i>Apologia prima</i> (ИУСТИН МУЧЕНИК).
<i>Cyr.</i>	— <i>Cyropaedia</i> (КСЕНОФОНТ).
<i>De nat. hom.</i>	— <i>De natura hominis</i> (НЕМЕСИЙ ЭМЕССКИЙ).
<i>Hist. nat.</i>	— <i>Historia naturalis</i> (ПЛИНИЙ СТАРШИЙ).
<i>Ad Aut.</i>	— <i>Ad Autolyicum</i> (ФЕОФИЛ АНТИОХИЙСКИЙ).
<i>De nat. animal.</i>	— <i>De natura animalium</i> (ЭЛИАН).

СОКРАЩЕНИЕ ИМЕНИ АВТОРА

JUST. — JUSTINIANUS IMPERATOR

УСЛОВНЫЕ ОБОЗНАЧЕНИЯ

[] — добавления по смыслу в переводе.

() — обычное назначение.

< > — предположительное чтение в оригинале.

* * * — лакуны.

«курсив в кавычках» — буквальная цитата из Библии.

«обычный шрифт в кавычках» — отличное от цитируемого текста чтение у Оригена.

<...> — пропуск в цитируемом тексте.

курсив — аллюзии.

ОРИГЕН

КОММЕНТАРИЙ НА «ЕВАНГЕЛИЕ ОТ МАТФЕЯ»

КНИГА 10

1. «Тогда [Иисус], отпустив народ, вошел в дом Свой. И, приступив <к Нему>, ученики Его сказали: объясни¹ нам притчу о плевелах на поле» (Мф 13:36).

Когда Иисус с народом, Его нет в доме, ведь народ — вне дома. И дело Его человеколюбия [состоит в том, чтобы] покинуть дом и уйти к тем, кто не может прийти к Нему. Итак, достаточно поговорив с народом притчами, Он отпускает его и входит в Свой дом, куда приходят к Нему Его ученики, не оставшиеся с теми, кого Он отпустил. И все, кто слушает Иисуса более добросовестно (γνησιώτερον), сперва следуют за Ним, затем, спросив о Его обители, допускаются увидеть ее, и, придя, видят и остаются у Него, все — на день тот (ср. Ин 1:39), а некоторые из них, возможно, и дольше. И, думаю, как раз на нечто подобное указано в Евангелии от Иоанна в следующих [словах]: «На другой день опять стоял Иоанн и двое из учеников его [и т. д.]» (ср. Ин 1:35-40). Кроме того, чтобы показать, что [наиболее] выдающийся (ὁ διαφέρων) из тех, кто допущен пойти с Иисусом и увидеть Его дом, даже становится апостолом, к этим [словам] добавлено: «Один из двух, слышавших от Иоанна [об Иисусе] и последовавших за Ним, был Андрей, брат Симона Петра» (Ин 1:40).

Итак, и мы, если хотим слушать Иисуса не как народ, отпустив который Он и входит в дом, то, восприняв нечто особенное в отличие от народа (ἐξαιρέτων τι παρὰ τοὺς ὄχλους ἀναλαμβάνοντες), станем ближе Иисусу, чтобы, как Его ученики, приступить к [Нему], вошедшему в дом (ср. Мф 13:36), и, приступив, попросить объяснения притчи, будь то [притча] о плевелах на поле или какая-либо еще. А чтобы было точнее понято, что обозначает дом Иисуса, пусть кто-нибудь соберет из Евангелий все, что [там] сказано о доме Иисуса и о том, что было сказано или сделано Им в нем. Ибо собранные воедино эти [места] убедят внимательно занимающегося таким чтением (ср. 1 Тим 4:13), что Евангельские Писания не только просты [по смыслу], как думают некоторые, но для простых [верующих] по домостроительству стали как бы простыми, а для желающих и способных слушать с большей проницательностью (ὁξύτερον) [в них] скрыты мудрые и достойные Слова Божьего вещи.

2. После этого «Он сказал им в ответ», начиная со [слов]: «*Сеющий доброе семя есть Сын Человеческий*» (Мф 13:37) ***.

Если в предшествующем [изложении] мы, в меру своих возможностей, и разобрали эти [слова], тем не менее и теперь будет сказано то, что можно согласовать с ними, даже если основывается это на другом истолковании (καθ' ἑτέραν διήγησιν ἔχει λόγον). А именно, обрати внимание, не можешь ли ты вдобавок к прежним объяснениям понять, что *доброе семя* — это *сыны Царствия* (ср. Мф 13, 38) еще и по-другому — [в том смысле], что какое бы добро ни взрастало в человеческой душе, оно <сеется> Словом Божиим, [бывшим] *в начале у Бога* (ср. Ин 1:1), и является порождением Царства Божия, так что здравые мнения о каждом [предмете и] есть *сыны Царствия*. Поскольку же спят те, кто ведет себя не по заповеди Иисуса, сказавшего: «*Бодрствуйте и молитесь, чтобы не впасть во искушение*» (Мф 26:41), подстерегающий [их] дьявол подсеивает так называемые «*плевелы*» (Мф 13:38), извращенные учения, к тому, что некоторые называют естественными понятиями (φυσικαῖς ἐννοίαις)², и добрым семенам, [посеянным] Словом. В соответствии с этим, *полям*, пожалуй, может быть назван и весь *мир*, а не только Церковь Божья: ведь во всем мире Сын Человеческий посеял доброе семя, а лукавый — плевелы, которые суть извращенные мнения, *сыны лукавого* (ср. Мф 13:38) от порочности³. В конце же вещей, который называется *кончиной века* (ср. Мф 13:39), должна будет произойти *жатва* (ср. Мф 13:39), чтобы назначенные для этого Ангелы Божьи собрали приросшие к душе дурные учения и передали их на истребление, уничтожая их *огнем*, который, как сказано, *сжигает* (ср. Мф 13:40). И таким образом соберут ангелы и служители Слова из всего Царства Христова все находящиеся в душах *соблазны и творящие беззаконие помыслы* (ср. Мф 13:41), истребляя которые *они ввергнут [их] в пылающую печь* (ср. Мф 13:42). Тогда и сознавшие, что они приняли в себя семена лукавого из-за того, что спали, заплачут и словно вознегодуют на самих себя. Это и есть «*скрежет зубов*» (Мф 13:42), поэтому и в Псалмах сказано: «*скрежетали на меня зубами своими*» (Пс 34:16)⁴. Именно *тогда праведники воссияют* не различно, как в начале, но все, как одно *солнце, в царстве Отца их* (ср. Мф 13:43). Во всяком случае, Спаситель, словно указывая на тайну, — возможно, из-за всего [сказанного] при объяснении притчи, а, возможно, в особенности из-за [слов]: «*Тогда праведники воссияют, как солнце в царстве Отца их*», — прибавляет: «*Кто имеет уши слышать, да слышит*» (Мф 13:43), научая тех, кто думает, что при объяснении притчи она была истолкована предельно ясно, так что может быть постигнута даже в среде неподготовленных слушателей ἐν τοῖς τυχούσι⁵, что и эти [подробности] в толковании притчи сами нуждаются в прояснении.

3. Но так как выше мы сказали по поводу [слов]: «*Тогда праведники воссияют, как солнце*» (Мф 13:43), что праведники воссияют не различно,

как прежде, но будут все, как одно *солнце*, мы должны будем изложить представившееся нам [понимание] этого места. Похоже, что Даниил, зная, что *разумные* и многие из праведников, различающихся славой — это «*свет мира*» (Мф 5:14)⁶, сказал: «*и разумные будут сиять, как светлость тверди, и [некоторые] из праведных многих — как звезды, вовеки, навсегда*» (Дан 12:3). Да и апостол в [словах]: «*Иная слава солнца, иная слава луны, иная слава звезд: и звезда от звезды разнится в славе. Так и воскресение мертвых*» (1 Кор 15:41-42), — говорит то же, что и Даниил, взяв эту мысль из его пророчества. И вот кто-нибудь спросит, как это они говорят о различии света в праведниках, а Спаситель [говорит] наоборот: как одно *солнце, воссияют*⁷. Я предполагаю, что в начале блаженства спасаемых [праведников], поскольку еще не очистились те, кто не таков, имеет место [все, касающееся] различия света в спасаемых⁸. Когда же, как мы объяснили, будут собраны из всего Царства Христова *все соблазны и ввергнуты в печь огненную творящие беззаконие помыслы* (ср. Мф 13:41-42), и истребится худшее и, пока будут происходить эти [события], придут в сознание те, кто усвоил мнения, [которые суть] *сыны лукавого* (ср. Мф 13:38), тогда, став одним солнечным светом, *праведники воссияют в Царстве Отца их*. Для кого же воссияют, если не для низших [чем они], которые будут пользоваться их светом, подобно тому, как теперь солнце светит тем, кто на земле? Ведь не для себя же самих они воссияют. Возможно, что и [изречение]: «*да светит свет ваш пред людьми*» (Мф 5:16), можно написать на *скрижали сердца*, согласно сказанному Соломоном, *трояким образом* (ср. Притч 3:3 и 22:20), так что и теперь *светит свет* учеников Иисуса *пред* остальными *людьми*, и после смерти до воскресения, и после воскресения, пока не *придут все в мужа совершенного* (ср. Еф 4:13) и не станут все одним солнцем: *тогда воссияют, как солнце, в Царстве Отца их*.

4. «Еще подобно Царство Небесное сокровищу, скрытому на поле, которое, найдя, человек утаил» (Мф 13:44).

Предыдущие притчи Он говорил народу; эту же и две следующие за ней, являющиеся не притчами, а уподоблениями (οὐ παραβολὰς ἀλλ' ὁμοιώματα) Царству Небесному, Он, по-видимому, сказал ученикам, будучи в доме. По поводу нее, как и двух следующих, пусть внимательно *занимающийся чтением* (ср. 1 Тим 4:13) исследует: может, это и не притчи. В самом деле, в случае с теми [предыдущими притчами] Писание не замедлило предварить каждую словом «притча», а в случае с этими не сделало того же. И Оно поступило так не без основания. Ведь если народу [Иисус] говорил притчами и [сказано, что] «*все сие <...> говорил притчами <...> и без притчи не говорил им*» (Мф 13:34), *войдя же в дом*, Он разговаривает не с народом, а с *приступившими в нем к Нему учениками* (ср. Мф 13:36), то ясно, что сказанное в доме — не притчи. Ибо *притчами* Он говорит с *внешними* (ср. Мк 4:11) и с теми, кому *не дано знать тайны Царст-*

вия *Небесного* (ср. Мф 13:11). Все же кто-нибудь скажет: если это не притчи, то что? Возможно, тогда, следуя слову Писания, мы скажем, что это — уподобления. А уподобление отличается от притчи. Ибо в [Евангелии] от Марка написано: «Чему⁹ уподобим (ὁμοίωσωμεν) царствие Божие или какою притчею (ἐν τίνι παραβολῇ) изобразим его?» (Мк 4, 30). Из этого становится ясно, что есть различие между уподоблением и притчей¹⁰. В самом деле, похоже, что уподобление — родовый [термин], а притча — видовой. Возможно также, что уподобление, будучи самым общим родом для притчи (γενικωτάτη οὐσα τῆς παραβολῆς), включает в качестве вида (ἔχει ἐν εἶδει) как притчу, так и [видовое] уподобление, называемое одинаково с родовым. Это имело место и с другими [словами] по наблюдению сведущих в установлении многих терминов [людей], которые говорят, что и «влечение» (ὄρμη) есть общий родовый [термин], <охватывающий> много видов, как, например, «отвращение» (ἀφορμῆς) и «влечение» (ὄρμη), имея в виду, что [термин] «влечение», одноименный с родовым, используется при [обозначении] вида в противопоставлении «отвращению»¹¹.

5. И здесь нужно исследовать отдельно поле и отдельно скрытое на нем сокровище, и каким образом, *найдя* это скрытое сокровище, *человек от радости уходит и продает все, что имеет*, чтобы *купить поле то* (ср. Мф 13:44). Следует исследовать и каково то, что он продает. Мне-то кажется, что, согласно этому [месту], поле есть Писание, засаженное тем, что очевидно в словах [Священной] истории, закона, пророков и в остальных мыслях [Писания], — ибо это великое и разнообразное насаждение и [включает] слова всего Писания, — скрытое же <на> поле сокровище суть сокровенные и лежащие под очевидным [смыслом] мысли *премудрости, сокровенной в тайне* (ср. 1 Кор 2:7) и во Христе, «*в Котором сокрыты <...> сокровища премудрости и ведения*» (Кол 2:3)¹². Другой же, пожалуй, скажет, что *поле, поистине полное, которое благословил Господь* (ср. Быт 27:27), есть «*Христос Божий*» (Лк 9:20), скрытое же в нем сокровище — это то, что сокрыто во Христе по словам Павла, сказавшего о Христе: «*в Котором сокрыты <...> сокровища премудрости и ведения*» (Кол 2:3). Итак, о небесных вещах и Царстве Небесном, как в образе, написано в Писании, которое [в этом смысле] есть Царство Небесное; или Сам Христос, Царь веков, есть Царство Небесное, уподобленное сокровищу, скрытому на поле.

6. Дойдя до этого места [в рассуждении], ты спросишь, уподобляется ли Царство Небесное только *сокровищу, скрытому на поле*, так чтобы поле означало [нечто] другое, чем Царство, или оно уподобляется всему этому <полю и> сокровищу, скрытому на поле, так чтобы Царством Небесным согласно уподоблению были и поле, и скрытое на поле сокровище. Некий же *человек*, придя на поле, будь то Писания или Христос, сочетающий [в Себе] очевидное и сокровенное, находит скрытое сокровище премудрости

либо во Христе, либо в Писаниях, — ибо обходя поле и исследуя Писания, и стремясь постичь Христа, он находит в Нем сокровище, — и, *найдя, утаивает* (ср. Мф 13:44), полагая, что тайные мысли Писаний или *сокровища премудрости и ведения* (ср. Кол 2:3) во Христе небезопасно открывать кому попало, и, утаив, уходит озабоченный тем, как он купит поле или Писание¹³, чтобы сделать их своим достоянием, взяв из того, что принадлежит Богу (ἀπὸ τῶν τοῦ θεοῦ)¹⁴, *слово Божье*, которое прежде было *вверено* (ср. Рим 3:2) Иудеям. И после того, как ученик Христа купил поле, отнимается у них *«Царство Божие»* (Мф 21:43), которое, согласно другой притче, есть *виноградник* (ср. Мф 21:33-42), и дается *«народу, приносящему плоды его»* (Мф 21:43), купившему поле верой, так как он продал все имущество и ничего из прежнего имущества у него уже нет (а имелась у него порочность). То же самое [объяснение] ты применишь и в том случае, если полем, содержащим скрытое сокровище, окажется Христос. Ибо те, кто *оставили все и последовали за Ним* (ср. Лк 5:11), если выразиться иначе (κατ' ἄλλον λόγον), словно бы продали свое имущество, чтобы, продав и отдав его, и при божественной помощи получив взамен его доброе намерение (καλὴν προαίρεσιν), купить то поле, которое содержит в себе скрытое сокровище, за большую и достойную этого поля цену.

7. *«Еще подобно Царство Небесное купцу, ищущему хороших жемчужин»* (Мф 13:45).

Поскольку, хотя есть много купцов, торгующих многими [вещами], *«Царство Небесное подобно»* не кому-либо из них, но только *«ищущему хороших жемчужин»* и нашедшему одну драгоценную жемчужину, стоящую многих, которую он приобрел в обмен на всё [свое имущество], я полагаю, что имеет смысл рассмотреть [сведения] о природе жемчуга. Впрочем, обрати внимание, что [Христос] не сказал, будто [купец] продал все [жемчужины], которые имел: ибо *ищущий хороших жемчужин* продал не только хорошие жемчужины, которые приобрел, но и *всё, что имел*, чтобы купить эту хорошую жемчужину (ср. Мф 13:45). Относительно же природы жемчуга мы нашли у тех, кто написал исследования о камнях¹⁵, что из жемчужин одни бывают наземные, а другие — морские. Наземные рождаются только у индусов и годятся для печаток, оправ и ожерелий. А отборные (διαφέροντες) морские [жемчужины], находят у тех же индусов, и те, что рождаются в Красном море¹⁶, — наилучшие. На втором месте среди жемчужин стоят те, что собирают в океане у берегов Британии. Третьи же, уступающие не только первым, но и вторым, — это те, которые находят возле Босфора в Скифии¹⁷.

Еще об индийском жемчуге сказано следующее — что он рождается в раковинах, которые от природы напоминают большие спирали (σπῆραις). Рассказывают, что они пасутся в море стайками под руководством как бы некоего вожака стада, выдающегося цветом и размером и превосходящего

своих подчиненных, так что его можно сравнить с так называемым царем пчел¹⁸. А о ловле отборных, то есть индийских, [жемчужин] рассказывают вот что: местные жители, окружив сетями большой круг на взморье, ныряют, стремясь захватить из всех одну главную [жемчужину], ведь после того, как она поймана, охота на подчиненное ей стадо, говорят, становится нетрудной, поскольку никто в нем не остается неподвижным, но словно привязанный ремнем следует за вожаком стада.

Говорят также, что рождение индийских жемчужин требует времени (χρόνος συνίστασθαι), так как это животное претерпевает многочисленные превращения и изменения, пока не сформируется окончательно. Еще рассказывают и то, что раковина несущего жемчужину животного раскрывается подобно пасти и, раскрывшись, принимает в себя чистую и незамутненную небесную влагу, наполнившись которой она становится блестящей и производит на свет большой и соразмерный камень. Если же порой она поглощает замутненную, некачественную и штормовую (ἀνωμάλου ἡμετέρου τε) влагу, то зачинает затуманенную и испорченную пятнами жемчужину. Еще мы обнаружили, что, если в ходе образования зачатого ею камня, ее застигает молния, [раковина] закрывается и словно бы ***¹⁹ от страха рассеивает и разделяет свое порождение на так называемые «пузыри» (φυσήματα)²⁰. А бывает, когда [жемчужины], словно недоношенные, рождаются мелкими и темноватыми, но в остальном — соразмерными. Еще индийский жемчуг имеет следующее [отличие] от других: он белого цвета, блеском напоминает серебро и тихо излучает зеленоватое сияние, форму же, как правило, имеет круглую. Поверхность у него более нежная и мягкая, чем у камня. На него настолько приятно смотреть, что, как сказал тот, кто написал [цитируемое сочинение] о камнях (ὁ ἀναγράψας περὶ τῶν λίθων)²¹, он воспевается наряду с самыми прославленными [чудесами] (παρὰ τοῖς ἐμφανεστέροις ἀφθμνεῖσθαι). Признаком отборного жемчуга является еще и то, что у него ровно закруженная поверхность, ослепительно белый цвет и очень большой размер. Вот что [рассказывают] об индийском [жемчуге].

Тот же, который из Британии, говорят, золотистый по расцветке, но какой-то затуманенный и с более тусклым блеском. А [жемчуг] с пролива на Босфоре темнее британского, бледно-синий и совершенно мутный, мягкий и крупный. И рождается [жемчуг] с пролива на Босфоре не в «пиннах» (πίνας), которые представляют собой разновидность раковин, приносящих жемчуг, но в так называемых «мидиях» (μυσί). Пастбище у этих [жемчужин], я имею в виду — у тех, которые с Босфора, расположено на болотах. Рассказывают также, что в Акарнании²² существует и четвертая разновидность жемчужин, [рождающихся] в «пиннах». Они не слишком ценные, но и по форме неправильные, и по цвету совсем мутные и грязные. Кроме них, в той же Акарнании есть и другие [жемчужины], негодные в силу всех [возможных причин] (πάντων ἕνεκεν ἀλόβλητοι).

8. Собрав эти [сведения] из исследований о камнях, я полагаю, что Спаситель сказал: *«подобно Царство Небесное купцу, ищущему хороших жемчужин»* (Мф 13:45), — зная о различии жемчужин, в роде которых [одни] хорошие, а другие плохие: ведь если бы среди жемчужин некоторые не были плохими, то не было бы сказано *«ищущему хороших жемчужин»*. Ищи²³ же жемчужины в различных словах, которые возвещают истину и несут их [в себе], и пусть пророки, — можно сказать, раковины, беременящие от небесной влаги и зачинающие с неба слово истины (ср. Иак 1:18), — будут хорошиими жемчужинами, которые, согласно данному изречению, ищет купец. А вожак стада жемчужин, найдя которого находят и остальных, — это драгоценная жемчужина, Христос Божий, Слово, превосходящее ценные писания и мысли закона и пророков, найдя Которое легко понять и все остальное. Спаситель, — там, где Он говорит: *«Не бросайте жемчуга <...> перед свиньями»* (Мф 7:6), — разговаривает со всеми учениками как с купцами, не только ищущими хорошие жемчужины, но [уже] нашедшими и приобретшими их. А что это сказано [именно] ученикам, ясно из того, что эти слова предваряются [следующими]: *«Увидев народ, Он взошел на гору; и, когда сел, приступили к Нему ученики Его»* (Мф 5:1). Ведь [только] вслед за этими словами сказано: *«Не давайте святыни псам, не бросайте жемчуга <...> перед свиньями»* (Мф 7:6). Возможно, тот, у кого нет жемчужин или драгоценной жемчужины, не является и учеником Спасителя и *** [обладателем]²⁴ хороших жемчужин, а не мутных и темноватых, каковы учения еретиков, рождаемые не на востоке, но на западе или на севере, если следует привлечь также и эти [детали] ввиду различия, которое мы нашли между жемчужинами, рожденными в разных местах²⁵. А может быть, замутненные учения и ереси, погрязшие (κατελυμέναι) в делах плоти (ср. Гал 5:19), — это и есть темноватые и рождаемые на болотах некрасивые жемчужины.

9. Ты соотнесешь с [выражением] *«ищущему хороших жемчужин»* [слова] *«ищите и найдете»* (Мф 7:7) и *«всякий <...> ищущий находит»* (Мф 7:8). Ибо что *«ищите»* или что *«всякий <...> ищущий находит»*? Рискуно сказать — жемчужины и ту жемчужину, которую он приобретает, отдав все и понеся ущерб; ради которой, говорит Павел, *«я от всего отказался <...> чтобы приобрести Христа»* (Флп 3:8), *«всем»* называя хорошие жемчужины, а *«приобрести Христа»* [говоря об] одной драгоценной жемчужине (ср. Мф 13:46). Ибо светильник ценен для тех, кто во тьме, и нужда в светильнике есть, пока не взойдет солнце; ценна и слава на лице Моисея (ср. 2 Кор 3:7), а я думаю, и [на лице] пророков, [ведь это] прекрасное зрелище, и при ее помощи мы допускаемся к возможности увидеть славу Христа, о которой свидетельствует Отец в словах: *«Сей есть Сын Мой возлюбленный, в Котором Мое благоволение»* (Мф 3:17). Но *«прославленное в части сей лишено славы ради преимущественной славы»*²⁶ (2 Кор

3:10), и поначалу нам нужна слава, которая может прекратиться ради *преимущественной славы*, как нужно познание *отчасти*, которое *прекратится, когда наступит совершенное* (ср. 1 Кор 13:10). Стало быть, всякая душа, достигнув младечества и направляясь «к совершенству» (Евр 6:1), нуждается, пока не наступит для нее «полнота времени» (Гал 4:4), в воспитателе, *домоправителях* и *попечителях* (ср. Гал 4:2), чтобы после всего этого прежде ничем *не отличающийся от раба, хотя и господин всего* (ср. Гал 4:1), получил, освободившись от воспитателя²⁷, домоправителей и попечителей, отцовское наследство, соответствующее драгоценной жемчужине и *наступившему совершенству, прекращающему то, что отчасти* (ср. 1 Кор 13:10), когда любой [из таких людей] окажется способен вместить «превосходство познания Христа» (Флп 3:8), предварительно подготовленный познаниями, которые, так сказать, превзойдены познанием Христа. Но большинство, не постигнув красоты многочисленных жемчужин закона (μαρμαριτῶν νοσικῶν) и всякого пророческого познания, которое еще «отчасти» (1 Кор 13:10), думает, что может, не прояснив и не поняв этого от начала и до конца (δὲ ὅλων), найти одну драгоценную жемчужину и узреть «превосходство познания Христа Иисуса» (Флп 3:8), в сравнении с коим все, что предшествовало столь великому и значительному познанию, не будучи *сором* (ср. Флп 3:8) по своей природе, выглядит сором, который, возможно, и есть *навоз*, подбрасываемый к смоковнице виноградарем (ср. Лк 13:8-9) [и] являющийся причиной того, что она плодоносит.

10. Итак, «*всем [вещам свое] время и время всякой вещи под небом*» (Еккл 3:1), и есть некое «*время собирать камни*» (Еккл 3:5), [т. е.] хорошие жемчужины, и время, собрав их, найти одну драгоценную жемчужину, когда подобает пойти и продать все, что имеешь, чтобы купить ту жемчужину (ср. Мф 13:45-46). Ведь как всякий, кто собирается стать мудрым в словах истины, должен сперва получить начальные сведения (στοιχεῖωθῆναι), [затем] еще более продвинуться в начальном обучении и высоко его ценить, но все же не останавливаться на нем, так чтобы, отдав ему должное в начале, на перейдя «к совершенству» (Евр 6:1), быть благодарным введению за то, что оно оказалось полезным в первое время, — так и совершенное постижение закона и пророков — это начальное обучение (στοιχεῖωσις) для совершенного понимания Евангелия и всего, что значат слова и дела Иисуса Христа.

11. «*Еще подобно Царство Небесное неводу, закинутому в море*» (Мф 13:47).

Как у картин и статуй сходство с теми [вещами], по образцу которых они делаются, не является сходством во всех [отношениях], но, к примеру, картина, нарисованная воском на какой-нибудь деревянной поверхности²⁸, обладает сходством во внешнем виде и цвете, но не сохраняет углубления

и выступы, а только их видимость; тогда как при создании статуй пытаются сохранить подобие в том, что касается углублений и выступов, но, однако, не цвета; если же делается восковое изображение (κῆρινον ἐκμαγεῖτον), то пытаются сохранить и то, и другое — я имею в виду и [сходство] по цвету, и углубления и выступы — но не изображают и того, что в глубине, — так, заметь, и в евангельских уподоблениях уподобляемое чему-либо Царство Небесное уподобляется не из-за всех [свойств], присущих предмету уподобления, но из-за некоторых, в которых нуждается воспринятое [слушателями] учение (ὁ παραληφθεὶς λόγος). Стало быть, и здесь «подобно Царство Небесное неводу, закинутому в море» (Мф 13:47) не [в том смысле], как полагают некоторые, кто утверждает, что в этом изречении подразумеваются различные природы попавших в сеть злодеев и праведников, так чтобы на основании [слов] «захватившему [рыб] из всякого рода» (ср. Мф 13:47) [следовало] думать, будто существуют многочисленные и различные природы праведников и схожим образом — злодеев²⁹. Ведь такому истолкованию противоречат все Писания, которые делают явной свободу воли (τὸ αὐτεξούσιον) и обвиняют грешников, а одобряют достойных, потому что порицание, следующее представителям дурных родов, оказавшимся такими по природе, или похвала представителям более благородных (τῶν ἁγιαυτέρων) [родов], были бы несправедливы. Ибо причина того, что рыбы дурны или хороши, не в душах рыб, но в том, что ведало Слово, когда сказало: «*Да произведет вода пресмыкающихся, душу живую*» (Быт 1:20), — когда и «*сотворил Бог рыб больших и всякую душу животных пресмыкающихся, которых произвела вода, по родам их*» (Быт 1:21). Итак, тогда «*всякую душу животных пресмыкающихся*» «*произвела вода по родам их*», и причина была не в ней [т. е. не в душе]. В этом же случае мы виной тому, что есть роды хорошие и достойные так называемых сосудов или худые и достойные быть выброшенными вон (ср. Мф 13:48). Ибо не природа в нас причина порочности, но добровольное решение, творящее зло (προαίρεσις ἐκούσιος οὐσα κακολογητική). И точно так же не природа, как неспособная к несправедности, — причина праведности, но приготавливающее праведных Слово, которое мы приняли (ср. Мк 4:20). И ведь нельзя увидеть, чтобы роды живущих в воде [существ] изменялись из дурных родов, как у рыб, в благородные, или из лучших в худшие, тогда как среди людей всегда можно наблюдать, как праведники или злодеи или от порока приходят к добродетели, или от преуспеяния в добродетели возвращаются к обилию порока. Поэтому и у Иезекииля об обращающемся от беззакония к соблюдению божественных заповедей написано следующее: «*И беззаконник, если обратится от всех беззаконий своих, какие сделал*» и так далее до [слов] «*чтобы он обратился с дурного пути и был жив*» (ср. Иез 18:21 и 18:23), о возвращающемся же от преуспеяния в добродетели к обилию порока — следующее: «*И если отступит праведник от правды своей*

и сотворит неправду» и так далее до [слов] «и в грехах своих, которыми согрешил, в них умрет» (ср. Иез 18:24). Или пусть нам скажут те, кто на основании притчи³⁰ о неводе вводят [различные] природы, беззаконник, впоследствии обратившийся от всех беззаконий своих, какие сделал, соблюдающий все заповеди Господа и творящий правду и милость (ср. Иез 18:21), какой природы он был, будучи беззаконником? Определенно, не той, что достойна похвалы. Но если, стало быть, той, что достойна порицания, то какую природу можно было бы ему обоснованно приписать, когда он обращается «от всех беззаконий своих, какие сделал»? Ибо если дурную по причине прежнего, то как он изменился к лучшему? Если же благородную по причине последующего, то как, будучи благородной природы, он был беззаконником? Ты столкнешься с похожим вопросом и относительно праведника, отступающего от правды своей и творящего неправду, предаваясь всем беззакониям (κατὰ πάσας τὰς ἀνομίας) (ср. Иез 18:24). Ибо прежде чем отвратиться от праведности, пребывая среди праведных дел, он не был дурной природы; ведь в праведности дурная природа не имела бы места, поскольку не может дерево дурное — порок — приносить хорошие плоды (ср. Мф 7:18) — [плоды] добродетели. И с другой стороны, будучи благородной и неизменной природы, он не отвратился бы от блага, после того как слыл (ἤρπαιτίσαι) праведником, — «от правды своей» к тому, чтобы творить «неправду, предаваясь всем беззакониям, какие сделал [беззаконник]» (ср. Иез 18:24)³¹.

12. Исходя из сказанного, следует думать, что Царство Небесное уподобляется «неводу, закинутому в море и захватившему [рыб] из всякого рода» (Мф 13:47) для того, чтобы показать многообразие человеческих волеизъявлений, которые различаются между собой так, как только возможно, так что [слова] «захватившему из всякого рода» [имеют в виду] тех, кто достоин похвалы и порицания за склонности к [различным] видам добродетелей или пороков. А многообразному переплетению невода Царство Небесное уподоблено потому, что Ветхий и Новый Заветы сплетены из различных и многообразных мыслей. И подобно тому, как из попавших в невод рыб одни оказываются в одних частях невода, а другие — в других, и каждая — в той части, где она была поймана, так, пожалуй, и в случае с очутившимися в неводе Писаний ты найдешь, что некоторые в соответствии с этим изречением (κατὰ τόδε τὸ ἦτόν)³² пойманы пророческой сетью, например, Исаяи, Иеремии, или Даниила, другие — [сетью] закона, иные — евангельской, а некоторые — апостольской. Ведь поначалу кто-либо, кто уловлен Словом или кажется уловленным, захватывается [лишь] некоторой частью всего невода. Но ничего нелепого [нет в том], если некоторые из уловленных рыб опутываются всем переплетением невода Писаний и отовсюду охватываются и удерживаются [им], не будучи в состоянии вырваться, но, словно поработанные со всех сторон, не получают

возможности выпасть из невода. *Закидывается* же этот невод в море (ср. Мф 13:47), [т. е. в] исполненную волнений по всей вселенной жизнь людей *** <бросаемых вверх и вниз>³³ и плавающих в горьких делах жизни. Этот невод до Спасителя нашего Иисуса весь наполнен (πεπληρωμένῃ) не был; ведь сети закона и пророков недоставало сказавшего: «*Не думайте, что Я пришел нарушить закон или пророков: не нарушить пришел Я, но исполнить (πληρῶσαι)*» (Мф 5:17). И сплетение невода было наполнено (πεπληρωταί) посредством Евангелий и слов Христа, [переданных] через апостолов³⁴. Вот поэтому «*подобно Царство Небесное неводу, закинутому в море и захватившему [рыб] из всякого рода*» (Мф 13:47).

Помимо уже данного объяснения, [выражение] «*захватившему [рыб] из всякого <рода>*» (ἐκ παντός <γένους>) может означать призвание язычников из всякого народа (ἀπὸ παντός γένους). А те, кто служит при закинутом в море неводе — это хозяин невода Иисус Христос и *ангелы, приступившие и служащие Ему* (ср. Мф 4:11), которые не *вытаскивают* из моря невод и не выносят вовне, *на берег* (ср. Мф 13:48), [т. е.] в бытие вне этого мира (τὰ ἔξω τοῦ βίου πράγματα)³⁵, если невод не наполнится, то есть [если] не *войдет* в него *полнота язычников* (ср. Рим 11:25). Когда же *войдет*, тогда они *выташат* его из здешнего дольного бытия (ἀπὸ τῶν τῆδε καὶ κάτω πραγμάτων) и вынесут на то, что образно названо *берегом*; там *вытащившие* его займутся тем, что *сядут* возле берега и расположатся на нем (καθίσει παρὰ τῆ αἰγιαλῶ καὶ ἰδρῶσαι ἑαυτοὺς ἐκεῖ)³⁶, чтобы каждого из хороших [людей] в неводе поместить в подобающий разряд в их *сосудах*, упомянутых здесь, а настроенных противоположным образом и названных *худыми, выбросить вон* (ср. Мф 13:48). А то, что *вовне*, — это печь огненная, как разъяснил Спаситель, сказав: «*Так будет при кончине века: изыдут Ангелы, и отделят злых из среды праведных, и ввергнут их в печь огненную*» (Мф 13:49-50). Кроме того, следует учесть, что уже посредством притчи о плевелах и предыдущего уподобления мы научены, что ангелам будет доверено различать и отделять дурных от праведных. Ибо выше говорится, что «*пошлет сын Человеческий Ангелов Своих, и соберут из Царства Его все соблазны и делающих беззаконие, и ввергнут их в печь огненную; там будет плач и скрежет зубов*» (Мф 13:41-42). Здесь же — что «*изыдут Ангелы, и отделят злых из среды праведных, и ввергнут их в печь огненную*».

13. Из этого не следует, как думают некоторые, что люди, спасаемые во Христе, лучше даже святых ангелов. Ибо как могут [люди], бросаемые святыми ангелами в *сосуды* (ср. Мф 13:48), сравниваться с бросающими в сосуды, будучи поставлены под их власть? Говорим же мы это, не оставаясь в неведении, что некоторых из тех ангелов, которым не вверена такая обязанность (οἰκονομίαν), — но все же не всех, — превосходят люди, которые будут спасены во Христе. Ибо мы прочли и [слова] «*во что желают*

проникнуть ангелы» (1 Пет 1:12), где не сказано «все ангелы». Знаем и [слова] «мы будем судить ангелов» (1 Кор 6:3), где не сказано «всех ангелов».

Если так написано о неводе и находящихся в нем, то тот, кто хотел бы, чтобы до кончины века и до того, как изыдут ангелы и отделят злых из среды праведных (ср. Мф 13:49), в неводе не было злых всякого рода (ср. Мф 13:47), похоже, не понял Писания и желает невозможного. Поэтому не будем удивляться, если перед тем как посланные для этого ангелы отделят злых из среды праведных, мы увидим, что наши собрания полны также и злых. Напротив, как бы те, кого *ввергнут в печь огненную* (ср. Мф 13:50), не оказались многочисленнее праведных³⁷!

Поскольку мы говорили в начале³⁸, что притчи и уподобления относятся не ко всему [свойствам вещей], с которыми они сравниваются и уподобляются, но к некоторым, то в дальнейшем изложении следует показать еще и то, что в случае с рыбами, если говорить об их жизни, с ними случается нечто плохое, когда они оказываются в неводе — ведь они лишаются жизни, соответствующей их природе, и ни *ввергнутые в сосуды*, ни выброшенные вон не претерпевают ничего большего, чем утрату той жизни, что присуща рыбам. В случае же с тем, к чему относится притча, плохо быть в море и не попасть в невод, чтобы быть брошенным в сосуды вместе с хорошими [людьми]. Так дурные рыбы отбрасываются и вышвыриваются вон, дурные же [люди] согласно данному уподоблению (ὁμοίωσιν) *ввергаются в печь огненную*, чтобы сказанное у Иезекииля о печи случилось и с ними: «и было слово Господне ко мне, глаголющее: сын человеческий, вот, стали Мне домом Израилевым все смешавшиеся с медью и железом» и так далее вплоть до [слов]: «и познаете, почему Я, Господь, излил ярость Мою на вас» (ср. Иез 22:17-18 и 22:22).

14. «Поняли ли вы все это? Они говорят <...>: да» (Мф 13:51).

Иисус Христос, знающий то, что в сердцах человеческих, как учил об этом Иоанн в Евангелии (см. Ин 2:24-25), спрашивает не в неведении, но, однажды восприяв [природу] человека, пользуется и всеми его [свойствами], одно из которых — спрашивать. И неудивительно, если Спаситель делает это, поскольку и Бог всего [сущего], снос [несовершенство] людей (τροποφορῶν τοῦς ἀνθρώπους), «как если бы некий человек носил»³⁹ [несовершенство] сына своего» (ср. Втор 1:31), задает вопросы, например: «Адам, где ты?» (Быт 3:9) и «Где Авель, брат твой?» (Быт 4:9). Кто-нибудь здесь заявит, искажая [смысл текста] (βλασφόμενος), что «поняли» сказано не вопросительно, а утвердительно, скажет также, что и ученики *говорят Ему «да»*, подтверждая Его утверждение. Впрочем, спрашивает ли Он или утверждает, неслучайно (ἀναγκαίως) [здесь] говорится не только «это» — то есть указательное [местоимение] — и не только «все», но «все это».

Похоже, теперь Он указывает, что ради (πρὸ)⁴⁰ Царства Небесного ученики стали книжниками (ср. Мф 13:52); но этому противоречит то, что в Деяниях апостолов сказано следующим образом: «*Видя смелость Петра и Иоанна и приметив, что они люди некнижные и простые, они удивлялись и узнавали их, что они были с Иисусом*» (Деян 4:13). Ведь кто-нибудь по этому поводу поставит вопрос: если они были книжниками, каким образом в Деяниях они называются *некнижными и простыми*? Если же они были *некнижными и простыми*, каким образом Спаситель яснее ясного называет их книжниками? На эти вопросы можно было бы сказать либо что в Деяниях *некнижными и простыми* названы не все, но Петр и Иоанн, а *появивших все* (ср. Мф 13:51) учеников, которым говорится «*всякий книжник*» и т. д. (ср. Мф 13:52), было больше; либо что книжником называется всякий наученный учению, согласному с буквой закона, так что и *некнижные и простые* [люди], все же руководимые буквой закона, в некотором смысле зовутся книжниками. Ведь это *простым* [людям], несведущим в иносказательном толковании (μὴ εἰδότεων τροπολογεῖν) и не понимающим того, что относится к духовному смыслу (τὰ τῆς ἀναγωγῆς) Писаний, но верящим голой букве и отстаивающим ее, в особенности свойственно называть себя книжниками.

Кто-нибудь истолкует так и [слова]: «*Горе вам, книжники и фарисеи, лицемеры*» (Мф 23:13) — как сказанные всякому, не знающему ничего, кроме буквы. Здесь ты спросишь, таков ли, как книжник закона, и книжник евангельский, и так ли, как тот, кто читает и слушает закон, и говорит, «*что есть иносказание*» (Гал 4:24), и [он толкует] Евангелие, то есть, сохраняя буквальный смысл, соответствующий событиям (τηρουμένης τῆς κατὰ τὰ γενόμενα ἱστορίας), знает, как непогрешимо взойти к духовному [смыслу] (εἰδέναι... τὴν ἐπὶ τὰ πνευματικὰ ἄλλαστον ἀναγωγὴν), чтобы [усвоенные им] познания были не «*духами злобы*» (Еф 6:12), но противоположными духам злобы духами добра. *Научается же Царству Небесному книжник* (ср. Мф 13:52), согласно более простому [смыслу], когда кто-либо из иудаизма принимает церковное учение Иисуса Христа, а согласно более глубокому [смыслу], когда кто-либо, усвоив первоосновы (εἰσαγωγὰς) при помощи буквы Писаний, восходит к духовным [вещам], называемым Царством Небесным. Постичь же Царство Небесное можно, столкнувшись с любой мыслью [Писания], постигнув ее возвышенным образом, сопоставив [с другими] и обосновав, так чтобы тот, кто в изобилии обладает неложным знанием, оказался в Царстве множества таким образом объясненных Небес. Вот так, в переносном смысле, ты поймешь (τροπολογήσεις) и [слова]: «*покайтесь, ибо приблизилось Царство Небесное*» (Мф 4:17) — [как призыв к тому], чтобы книжники, то есть успокоившиеся на голой букве, раскаявшись в таком истолковании, научились [переданному] через Иисуса Христа, Слово Живое (τοῦ ἐμψύχου λόγου)⁴¹,

духовному учению, которое называется Царством Небесным. Потому-то в той степени, в какой Иисус Христос, Слово Божье, [бывшее] «в начале у Бога» (Ин 1:2), не обитает в душе, нет в ней Царства Небесного; когда же кто-либо становится близок к тому, чтобы вместить Слово, к нему приобщается Царство Небесное.

Если же Царство Небесное и Царство Божие — одно и то же по сущности (ὁμοτάθει), хотя и не по названию (ἐπινοία), ясно, что кому говорится: «Царствие Божие внутри вас есть» (Лк 17:21), — тем могло бы быть сказано и: «Царствие Небесное внутри вас есть», — и прежде всего ввиду обращения от буквы к духу, потому что *когда кто-либо обращается к Господу, снимается покрывало на букве, Господь же есть дух* (ср. 2 Кор 3:16-17). Истинный же *хозяин дома* (ср. Мф 13:52) и свободен, и богат: благодаря тому, что, [начав] с понимания буквы (ἀπὸ γραμματείας), он научился Царству Небесному, он богат «*всяким словом*» из Ветхого Завета и «*всяким знанием*» (1 Кор 1:5) о новом учении Иисуса Христа, и это богатство, отложенное в его сокровищнице, куда он собирает сокровище, как *научившийся Царству Небесному* (ср. Мф 13:52), он хранит «*на небе, где ни моль <...> не истребляет, ни воры не подкапывают*» (Мф 6:20). Причем, относительно того, кто, как мы объяснили, собирает сокровище на небесах, истине можно утверждать, что ни одна моль страстей (σῆς τῶν παθῶν) не может притронуться к его духовному и небесному достоянию. Про моль же страстей я сказал, основываясь на Притчах, в которых написано: «*Как <моль в одежде> и червь в дереве, так печаль вредит сердцу человека*» (Притч 25:20). Ибо червь и моль — это печаль, вредящая сердцу, чьи сокровища — не на небесах и не в духовных [вещах]; ведь если кто там собирает сокровище, то и сердце его на небе, — ибо «*где сокровище <...> там <...> и сердце*» (Мф 6:21), — и он говорит о нем: «*Если ополчится на меня полк, не убоится сердце мое*» (Пс 26:3). Так и воры, о которых Спаситель сказал, что «*все, сколько их ни приходило предо Мною, суть воры и разбойники*» (Ин 10:8), не могут раскопать сокровища, хранящиеся на небесах, и сердце, которое находится при них и по этой причине говорит: «*воскресил и посадил нас на небесах во Христе*» (Еф 2:6) и «*наше же жительство — на небесах*» (Флп 3:20).

15. Поскольку же «*всякий книжник, наученный Царству Небесному, подобен хозяину дома, который выносит из сокровищницы своей новое и старое*» (Мф 13:52), ясно, что, согласно так называемому обращению посылки (τῆς προτάσεως ἀντιστροφῆν)⁴², всякий, кто не выносит из сокровищницы своей новое и старое, не является и книжником, наученным Царству Небесному. Поэтому надо всячески стараться собрать в нашем сердце, занимаясь чтением, наставлением, учением (ср. 1 Тим 4:13) и *размышляя о законе Господа день и ночь* (ср. Пс 1:2), не только новые изречения Евангелий, апостолов и их Откровения, но и старые [изречения] закона, имеющие

го тень будущих благ (ср. Евр 10:1), и пророков, пророчествовавших в соответствии с ними. Собраны же они будут, когда мы и прочтем [их], и узнаем (ср. 2 Кор 3:2), и, запомнив их, уместным образом сопоставим «духовное с духовным» (1 Кор 2:13), сопоставляя друг с другом не несравнимое, но сравнимое и имеющее некое подобие в выражении, обозначающем одинаковость и мыслей, и учений (λέξεως ταῦτὸν σημαίνουσης καὶ νοημάτων καὶ δογμάτων), чтобы из уст двух или трех, а то и больших свидетелей из Писания установить и подтвердить всякое слово Бога (ср. 2 Кор 13:1). И при их помощи следует посрамить (δυσωπλήτεον) тех, кто, насколько это в их власти, разделяет Божество и отделяет новое от старого⁴³, как тех, кто оказывается далек от подобия с хозяином дома, выносящим из своей сокровищницы новое и старое (ср. Мф 13:52).

Поскольку же тот, кто уподобляется кому-либо, отличен от того, кому он уподобляется, то «книжник, наученный Царству Небесному», будет тем, кто уподобляется, и от него отличается хозяин дома, «который выносит из сокровищницы своей новое и старое» (Мф 13:52). Тот же, кто уподобляется ему, как подражающий ему хочет делать [нечто] схожее. В таком случае, возможно, хозяин дома — это сам Иисус, выносящий из своей сокровищницы в пригодное для обучения время как новое, [т. е.] духовные [вещи], постоянно обновляемые Им во внутреннем человеке праведников, [также] постоянно обновляемом со дня на день (ср. 2 Кор 4:16), так и старое, начертанное буквами на камнях (ср. 2 Кор 3:7) и на каменных сердцах (ср. Иез 11:19) ветхого человека (ср. Еф 4:22), чтобы сравнением буквы и явлением духа обогатить книжника, наученного Царству Небесному (ср. Мф 13:52), и сделать его подобным Себе, пока ученик не будет как учитель (ср. Мф 10:25), подражая сперва подражателю Христа, а после этого и самому Христу, согласно сказанному Павлом: «Будьте подражателями мне, как я Христу» (1 Кор 11:1). А в более простом [смысле] Иисус, хозяин дома, может выносить из Своей сокровищницы новое, [т. е.] евангельское учение, и старое — сопоставление взятых из закона и пророков изречений, примеры которых можно найти в Евангелиях. Об этих новых и старых [вещах] надо выслушать и духовный закон, говорящий в Левите: «И будете есть ветхое и ветхое ветхих (παλαιὰ παλαιῶν), и выбросите ветхое от лица нового, и поставлю жилище⁴⁴ Мое среди вас» (Лев 26:10-11). Ибо мы едим в благословении (ἐν εὐλογίᾳ)⁴⁵ ветхое, [т. е.] пророческие слова, и ветхое ветхих, [т. е. слова] закона, а по приходе нового евангельского [учения], живя согласно Евангелию, мы выбрасываем ветхое, [т. е.] букву [Писания], от лица нового, и Он ставит жилище Свое среди нас, исполняя данное Им обещание: «Вселюсь и буду ходить среди них» (2 Кор 6:16; ср. Лев 26:12).

16. «И, когда окончил Иисус притчи сии, пошел оттуда. И, придя в отечество Свое» [и т. д.] (Мф 13:53-58).

Поскольку выше мы исследовали, не было ли сказанное народу притчами, а ученикам — уподоблениями⁴⁶, и изложили относящиеся к этому замечания, на мой взгляд, заслуживающие внимания, следует знать, что всем им, как кажется, противоречит то, что не только о притчах, но и о том, что мы истолковали как уподобления, в конце сказано: «*И, когда окончил Иисус притчи сии, пошел оттуда*» (Мф 13:53). Поэтому поставим вопрос, следует ли отвергнуть все это⁴⁷, или сказать, что есть два рода притч, такие, что говорятся народу, и такие, что возвещаются ученикам, или термин «притча» следует считать двусмысленным (διῳνόμων), или [слова] «*И, когда окончил Иисус притчи сии*» следует отнести только к предыдущим притчам, которые были до уподоблений. Ибо ввиду [слов]: «*Вам дано знать тайны Царствия Небесного*⁴⁸, а прочим в притчах» (Лк 8:10; ср. Мк 4:11), — нельзя сказать, что Спаситель говорил в этих притчах с учениками, так как они не принадлежат к числу *внешних* (ср. Мк 4:11). А из этого следует, что либо [слова] «*И, когда окончил Иисус притчи сии, пошел оттуда*» относятся к притчам, сказанным выше, либо слово «притча» является двусмысленным, либо есть два рода притч, либо то, что мы назвали уподоблениями, — вообще не притчи.

И обрати внимание, что притчи, *окончив* которые Он *пошел оттуда*, Он говорит вне Своего отечества, *и, придя в отечество Свое, учил их в синагоге их* (ср. Мф 13:53-54). И Марк говорит: «*И пришел*⁴⁹ *в Свое отечество; за Ним следуют ученики Его*» (Мк 6:1). Поэтому, что касается этого высказывания, следует спросить, называет ли он Его отечеством Назарет или Вифлеем: Назарет — из-за [слов] «*Назореем наречется*» (Мф 2:23), Вифлеем же — потому что Он в нем родился (см. Мф 2:1). Еще я задаю вопрос (ἐπίστημι): может, евангелисты, хотя и могли сказать «*придя в Вифлеем*» или «*придя в Назарет*», все же не сделали этого, но употребили слово «отечество», так как в этом месте, касающемся Его отечества, которым <является> вся Иудея, где Его не почитали согласно [словам]: «*Не бывает пророк без чести, разве только в отечестве своем*» (Мф 13:57), — выражен некий таинственный смысл (τι μυστικὸς... δηλοῦμενον). И если кто-либо примет во внимание, что Иисус Христос — *соблазн для Иудеев* (ср. 1 Кор 1:23), у которых Он гоним и поныне, а среди язычников Он *проповедан и принят верою* (ср. 1 Тим 3:16), — ибо слово Его *распространилось* (ср. 2 Фес 3:1) *по всей земле* (ср. Рим 10:18), — то он увидит, что Иисус не имел чести в Своем отечестве, но почитается у *чуждых заветам* (ср. Еф 2:12) язычников. Что же Он говорил, *уча в синагоге их*, евангелисты не записали, но [сообщили], что это было столь велико и значительно, что все *изумлялись* (ср. Мф 13:54); и, возможно, что сказанное было слишком возвышенным, чтобы это записывать (ὕπερ γραφῆν). Впрочем, Он *учил в синагоге их*, не отделяясь от нее и не отвергая ее.

17. [Слова] же: «Откуда у Него такая премудрость?» (Мф 13:54) — ясно показывают великую и исключительную премудрость слов Иисуса, достойную [того, чтобы сказать]: «И вот, здесь больше Соломона» (Мф 12:42). Ведь и чудеса (δυνάμεις) Он творил более великие, чем Илия, Елисей, а еще раньше — Моисей и Иисус НавИн Удивленные же [слушатели], которые не знали, что Он — сын Девы, и не поверили бы [в это], даже если бы им сказали, но полагали, что Он — [сын] Иосифа плотника, говорили: «Не плотников ли Он сын?» (Мф 13:55). И выказывая презрение ко всем, кто казался Его ближайшей родней, они говорили: «Не Его ли мать называется Мария, и братья Его — Иаков и Иосиф, и Симон, и Иуда? И сестры Его не все ли между нами?» (Мф 13:55-56). Итак, они думали, что Он — сын Иосифа и Марии. Что касается братьев Иисуса, то некоторые, основываясь на предании из Евангелия, озаглавленного «от Петра», или из Книги Иакова⁵⁰, говорят, что это сыновья Иосифа от первой жены, жившей с ним до Марии⁵¹. Те, кто так говорит, хотят до конца сохранить девственное достоинство Марии, чтобы не [получилось, будто] это тело, избранное, чтобы служить Слову, сказавшему: «Дух Святый найдет на Тебя и сила Всевышнего осенит Тебя» (Лк 1:35), познало мужское ложе после того, как в нее снизошел Дух Святый и сила, осеняющая ее с высоты⁵². И, думаю, есть смысл [в утверждении, что] Иисус — начаток (ἀρχήν) чистоты и целомудрия у мужчин, Мария же — у женщин Ибо нечестиво приписывать начаток девственности другой, а не Ей.

Иаков же — это тот, которого по его словам видел Павел, сказавший в Послании к Галатам: «Другого же из Апостолов я не видел [никого], кроме Иакова, брата Господня» (Гал 1:19). Этот Иаков настолько славился праведностью в народе, что Иосиф Флавий, написавший «Иудейские древности» в двадцати книгах, желая привести причину, по которой народ претерпел столь великие [бедствия], так что даже храм был разрушен, сказал, что это произошло с ними по причине гнева Божьего из-за того, на что они дерзнули против Иакова, брата Иисуса, называемого Христом. *И удивительно* (ср. Ин 9:30), что, не допуская, что наш Иисус есть Христос, он тем не менее засвидетельствовал столь великую праведность у Иакова. По его словам, и народ полагал, что претерпел такое из-за Иакова⁵³. А Иуда написал послание⁵⁴, которое, хотя и состоит из немногих стихов, полно слов, сильных небесной благодатью; в предисловии он сказал: «Иуда, раб Иисуса Христа, брат Иакова» (Иуд 1:1). Об Иосифе же и Симоне мы ничего не узнали.

[Слова] же «И сестры Его не все ли между нами?» (Мф 13:56), как мне кажется, означают примерно следующее: они мыслят, как мы, а не как Иисус, и нет в них ничего необычного, [что свойственно] исключительной мудрости (τὰ ἡμέτερα φρονούσιν οὐ τὰ τοῦ Ἰησοῦ, καὶ οὐδὲν ξένον ἔχουσιν ἐξαιρέτου συνέσεως), как у Иисуса. А, возможно, этими [словами] выража-

ется такое сомнение: что если Иисус не человек, а нечто более божественное, [ведь] будучи сыном, как они полагали, Иосифа и Марии, братом же четырех [человек] <мужского пола>, а также (οὐδὲν δ' ἴστων)⁵⁵ других — женского, Он совершенно не похож на кого-либо из своего рода и достиг столь великой мудрости и силы не благодаря воспитанию и обучению. Ведь и в другом месте они говорят: «*Как Он знает Писания, не учившись?*» (Ин 7:15). Этому близко и сказанное здесь. Впрочем, те, кто говорили подобно и до такой степени сомневались и изумлялись, все же не поверили, но «*соблазнились о Нем*» (Мф 13:57), как если бы *глаза их разума были удержаны* (ср. Лк 24:16) силами, над которыми Он должен был *восторжествовать* (ср. Кол 2:15) в час Своего страдания на кресте⁵⁶.

18. «*Иисус же сказал им: не бывает пророк без чести, разве только в отечестве своем*» (Мф 13:57).

Следует спросить, имеет ли это высказывание один и тот же смысл в применении ко всякому пророку вообще, то есть что каждый из пророков лишен чести только в своем отечестве, — ведь не всякий [человек], лишенный чести, лишен ее в отечестве, — или это сказано об одном [пророке], поскольку говорится в единственном числе. Итак, если это сказано об одном, то изложенного [выше] достаточно, если мы относим написанное здесь к Спасителю. Если же это [сказано обо всех пророках] вообще, то с точки зрения истории (ἀλλ' οὐ μὲν τῆς ἱστορίας) это не соответствует истине, — ведь не был лишен чести ни Илия в Фесвах Галаадских (см. 3 Цар 17:1), ни Елисей в Авел-Мехоле (см. 3 Цар 19:16), ни Самуил в Рамафаиме (см. 1 Цар 1:1), ни Иеремия в Анафофе (см. Иер 1:1), — а в переносном смысле (τροπολογούμενον) это совершенно истинно. Ибо надо думать, что отечество их — это Иудея, *сродники* (ср. Мк 6:4) — этот [плотский] Израиль, *дом же* (ср. Мф 13:57), возможно, — тело. Ведь все они, еще будучи в теле, были лишены чести в Иудее у Израиля «*по плоти*» (1 Кор 10:18), как написано в Деяниях апостолов, где говорится в порицание народу: «*Ибо кого из пророков не знали отцы ваши? <И убили> предвозвестивших пришествие Праведника*» (Деян 7:52). Примерно то же сказано и у Павла в Первом [послании] к Фессалоникийцам: «*Вы же, братия, сделались подражателями Церкви Божией во Христе Иисусе, находящимся в Иудее, потому что и вы то же претерпели от своих единоплеменников, что и те от Иудеев, которые убили и <...> Иисуса, и пророков, и нас изгнали, и Богу не угрожают, и всем человекам противятся*» (1 Фес 2:14-15). Итак, *не бывает пророк без чести* среди язычников: ведь они или вообще не знают его, или, узнав и приняв его как пророка, почитают. Таковы те [из них], кто принадлежит к Церкви. А лишены чести пророки бывают, во-первых, в буквальном смысле (κατὰ ἱστορίαν), когда преследуются народом, а, во-вторых, когда их пророчество не находит веры у народа. Ведь *если бы они верили Моисею и пророкам, то верили бы и Христу* (ср. Ин 5:46), Который показал,

что тем, кто верит Моисею и пророкам, следует верить Христу, а тем, кто не верит Христу — не верить Моисею. Кроме того, как о грешнике говорится, что он *преступлением закона бесчестит Бога* (ср. Рим 2:23), так не верящий пророчествам бесчестит пророка неверием в то, о чем пророчествуется⁵⁷.

Что касается исторической достоверности (ὡς πρὸς τὴν ἱστορίαν), полезно прочесть, что претерпел Иеремия среди народа, по поводу чего он сказал: *«И сказал: не возглаголю и не назову имя Господне»* (Иер 20:9), и еще в другом месте: *«был в посмеянии»* (Иер 20:7). И все, что он претерпел от тогдашнего царя Израиля, записано в его пророчестве. И что некоторые люди из народа неоднократно приходили забросать камнями Моисея, это тоже написано (см. Исх 17:4; Чис 14:10), и для него *отечеством* была некая-нибудь каменистая местность (οὐχ οἱ λίθοι τινὸς τόπου), но те, кто последовал за ним, [т. е.] народ, у которого даже он был лишен чести. И об Исайе передано, что он был распилен народом. Если же кто не принимает эту историю, потому что она содержится в апокрифической [книге] Исайи⁵⁸, пусть поверит тому, что написано в [Послании] к Евреям в таких словах: *«[пророки] были побиваемы камнями, перепиливаемы, подвергаемы пытке»* (Евр 11:37). Ибо *«перепиливаемы»* относится к Исайе, точно так же, как *«умирали от меча»* (Евр 11:37) — к Захарии, убитому *«между храмом и жертвенником»* (Мф 23:35; ср. Лк 11:51), как учил Спаситель, свидетельствуя, на мой взгляд, в пользу сочинения, которое не числится среди общепринятых и широко распространенных книг, но, похоже, числится среди апокрифов⁵⁹. Были лишены чести *в отечестве*, [т. е.] у Иудеев, и те, кто скитались *«в милотях и козых кожах, терпя недостатки, скорби»* и так далее (Евр 11:37). Ибо *«все, желающие жить благочестиво во Христе Иисусе, будут гонимы»* (2 Тим 3:12). Похоже, что Павел, зная это — что *пророк не имеет чести в своем отечестве* (ср. Ин 4:44), повсюду возвестив Слово, не возвестил в Тарсе. И апостолы из-за этого оставили Израиль, выполнили же приказанное Спасителем: *«Научите все народы»* (Мф 28:19) и *«Будете Мне свидетелями в Иерусалиме и во всей Иудее и Самарии и даже до края земли»* (Деян 1:8). Они и в самом деле выполнили приказанное в Иудее и Иерусалиме, но, поскольку пророк не имеет чести в своем отечестве, когда Иудеи не приняли Слово, они ушли *«к язычникам»* (Деян 13:46). Подумай также, не можешь ли ты, ввиду того, что [слова]: *«излию от духа Моего на всякую плоть и будут пророчествовать»* (Иоил 2:28; Деян 2:17) после явления Спасителя исполнились в церквях язычников, сказать, что те, кто прежде был *от мира* и, уверовав, стал уже *не от мира* (ср. Ин 15:19), восприяв Духа Святого и начав пророчествовать, не имеют чести в своем отечестве, [т. е.] мире, но бесчестятся. Поэтому блаженны претерпевшие то же, что и пророки, согласно сказанному Спасителем: *«Ибо так же поступали с пророками отцы их»* (Лк 6:23). Кто уделит

должное внимание этим [словам], если будет терпеть ненависть и злоумышления из-за того, что живет с большим рвением и обличает грешников, тот, как гонимый и бранимый «за правду» (Мф 5:10), не только не огорчится, но и *возрадуется* и *возвеселится*, уверенный, что за это получит *великую награду на небесах* (ср. Мф 5:12) от Того, Кто уподобил его про рокам, поскольку он претерпел то же самое, [что и они]. Стало быть, должно, чтобы взыскующий пророческой жизни и вместивший [присутствовавший] в них дух не имел чести в мире и у грешников, которых раздражает жизнь праведника.

19. Дальше можно видеть, что Он *«не совершил там многих чудес (δυνάμεις) по неверию их»* (Мф 13:58). Эти [слова] учат нас тому, что чудеса происходили среди верующих, поскольку *«всякому имеющему дастся и преумножится»* (Мф 25:29), а среди неверующих чудеса не только не творились, но, как написал Марк, и не могли твориться. Ибо обрати внимание на [слова]: *«И не мог совершить там никакого чуда»* (Мк 6:5). Ведь он не сказал «не хотел», но «не мог», как если бы творящемуся чуду оказывалось содействие верой того, на кого воздействует это чудо, а неверие мешало бы ему осуществиться. И заметь, что сказавшим: *«Почему мы не могли изгнать его?»*, — Он сказал: *«По маловерию вашему»* (ср. Мф 17:19-20), и начавшему тонуть Петру сказано: *«Маловерный, зачем ты усомнился?»* (Мф 14:31). Но и страдавшая кровотечением [женщина], не попросив о лечении, а только рассудив, что исцелится, если прикоснется *«к краю одежды Его»* (Мк 6:56), *«тотчас исцелилась»* (Лк 8:47), и Спаситель признает, [что таков был] способ исцеления, говоря: *«Кто прикоснулся ко Мне?»⁶⁰ Ибо я чувствовал силу (δύναμιν), исшедшую из Меня»* (Лк 8:46). И, возможно, как в случае с телами у одних бывает природное влечение к другим, например — у магнитного камня к железу и у так называемой нефти (νάφθα) к огню, так и у подобной веры [есть тяга] к божественному чуду (δύναμιν). Потому и сказано: *«Если вы будете иметь веру с горчичное зерно и скажете этой горе: “Перейди отсюда туда”, — и она перейдет»* (Мф 17:20). Мне кажется, что Матфей и Марк, желая показать превосходство божественной силы (δυνάμεις), [т. е.] что она способна [действовать] и среди неверия, но способна не в большей степени, чем при [наличии] веры у тех, кому творит благо, соблюдая необходимую точность (ἀκριβῶς)⁶¹ не сказали: *«Он не совершил там чудес по неверию их»*, — но: *«не совершил там многих чудес»* (Мф 13:58). И Марк не сказал, что Он *«не мог совершить там никакого чуда»*, и остановился на этом, но добавил: *«только на немногих больных возложив руки, исцелил [их]»* (Мк 6:5), так как сила (δυνάμεις), [которая была] в Нем, и в таких обстоятельствах победила неверие⁶².

Мне кажется, что, как в случае с телесными [благами] для сбора плодов недостаточно ни обработки земли, если [зерно], содержащееся [в ней]

(τὸ περιεχόμενον), а еще более — содержащая [его почва] (τὸ περιέχον), не содействует этому [тем] качеством, каким пожелает Тот, Кто приводит ее в порядок и делает такой, какой захочет⁶³, ни содержащей [его почвы] без обработки земли, — или скорее Промыслитель (ὁ προνοῶν) не позволит, чтобы растущие из земли [плоды] вырастали из нее без обработки, ведь Он сделал это [только] один раз, сказав: «*Да прорастит земля былие травное, сеющее семя по роду и по подобию*» (Быт 1:11), — так ни чудотворные силы (τὰ ἐνεργήματα τῶν δυνάμεων) (ср. 1 Кор 12:10) без веры исцеляемых не обнаруживают воздействия, совершенно достаточного для исцеления, ни вера, какой бы она ни была, без божественной силы. И написанное о мудрости ты применишь и к вере, и к каждому виду добродетели (ταῖς ἀρεταῖς κατ' εἶδος)⁶⁴, так чтобы получить следующее высказывание: «*хотя бы кто и совершен был*» в вере «*между сынами человеческими, если отсутствует Твоя*» сила, «*он будет признан за ничто*»; или «[хотя бы кто и] совершен [был]» в умеренности (σωφροσύνη) «*между сынами человеческими, если отсутствует Твоя*» умеренность, «*он будет признан за ничто*»; или «[хотя бы кто и] совершен [был]» в справедливости и остальных добродетелях «*между сынами человеческими, если <отсутствует> Твоя*» справедливость и остальные добродетели, «*он будет признан за ничто*» (ср. Прем 9:6). Поэтому «*да не хвалится мудрый мудростью своею, ни*⁶⁵ *сильный — силою своею*» (Иер 9:23), ведь достойное похвалы — не наше, но дар Божий: мудрость Божья и сила Божья, и так же — остальное.

20. «*В это время Ирод четвертовластник услышал молву об Иисусе и сказал служащим своим: Это Иоанн Креститель*» [и т. д.] (Мф 14, 1:11)

И у Марка так, и у Луки так (ср. Мк 6:14; Лк 9:7).

Иудеи имели различные мнения о предметах [веры], некоторые — ложные, которых придерживались саддукеи о воскресении мертвых, будто они не воскресают, и об ангелах, будто они не существуют, но написанное о них имеет только иносказательный смысл (τροπολογουμένων) и не содержит ничего истинного в историческом смысле (ὡς πρὸς τὴν ἱστορίαν); другие же [мнения] — как будто истинные, как фарисеи учили о воскресении мертвых, что они воскресают⁶⁶. Вопрос же, возникающий в связи с этим местом, — в том, таково ли было мнение о душе, которого, заблуждаясь, придерживался Ирод и некоторые [люди] из народа, что незадолго до этого убитый им *Иоанн* после отсечения головы восстал *из мертвых* (ср. Мф 14:2), и что, пользуясь другим именем и называясь теперь Иисусом, он был тем же [человеком], способным к восприятию (δέκτικὸς) тех же сил, которые прежде действовали в Иоанне. Итак, насколько правдоподобно, чтобы [Иисус], столь известный всему народу и прославленный во всей Иудее, о котором говорили, что Он — сын плотника и Марии, и имеет таких-то братьев и сестер (ср. Мф 13:55), считался никем иным, как Иоанном, которому отцом был Захария, а матерью — Елисавета, тоже небезызвестные

среди народа? Ведь вероятно, что народ, думая об Иоанне, «*что [он] точно был пророк*» (Мк 11:32), и будучи столь многочисленным, что фарисеи побоялись ответить, «*с неба или от человека*» (Мф 21:25; Мк 11:30; Лк 20:4) его крещение, чтобы не показалось, будто они говорят негодное народу, не был в неведении, что тот являлся сыном Захарии. А до некоторых из них, возможно, дошли [сведения] об увиденном в храме видении, когда Захарии явился Гавриил (ср. Лк 1:19-22). Итак, в самом деле, насколько правдоподобно [такое] заблуждение либо Ирода, либо некоторых из народа, чтобы они считали, что не было неких двоих [личностей], Иоанна и Иисуса, но Иоанн, будучи одним и тем же [человеком], восстав из мертвых после отсечения головы, носил имя Иисус?

Кто-нибудь, возможно, скажет, что Ирод и некоторые из народа разделяли ложное мнение о перевоплощении (μετεσσωματώσεως ψευδοδοξία)⁶⁷, основываясь на котором они думали, что некогда бывший Иоанном возродился (ἐν γενέσει γενέσθαι) и вернулся из мертвых к жизни как Иисус. Но время между рождением Иоанна и Иисуса, занимающее не более шести месяцев (ср. Лк 1:24-26 и 1:36), не позволяет считать это ложное мнение правдоподобным. Возможно, что у Ирода скорее было примерно такое предположение: силы, действовавшие в Иоанне, переместились в Иисуса, и из-за них в народе поверили, что Он — Иоанн Креститель. И можно воспользоваться таким умозаключением: как из-за духа и силы Илии (ср. Лк 1:17), а не из-за его души об Иоанне говорится: «*Он есть Илия, которому должно придти*» (Мф 11:14), поскольку дух, [бывший] в Илии, и сила, [бывшая] в нем, перешли в Иоанна, так Ирод думал, что силы, [которые были] в Иоанне, произвели в Иоанне то, что связано с крещением и учением, — ведь «*Иоанн не сотворил никакого чуда*» (Ин 10:41), — а в Иисусе необыкновенные чудеса (ср. Мф 14:2). Кто-нибудь скажет, что подобное имели в виду утверждавшие, что в Иисусе явился Илия или воскрес один из древних пророков (ср. Лк 9:8 и 9:19; Мф 16:14; Мк 8:28). Мнение же сказавших, что Иисус был «*пророк, как один из пророков*» (Мк 6:15), совершенно не относится к [данному] вопросу. Итак, эти слова, написанные об Иисусе [т. е. Мф 14:2], принадлежат ли они Ироду, или сказаны некоторыми [людьми из народа], ошибочны. И все же, мне кажется, больше правдоподобия в сходстве между тем, что они тут предполагают об Иоанне и Иисусе, и [утверждением], что Иоанн пришел как предтеча (προεληλυθέναι) «*в духе и силе Илии*» (Лк 1:17).

Поскольку, во-первых, мы узнали, что после искушения Спаситель, «*услышав, что Иоанн был отдан [под стражу], удалился в Галилею*» (Мф 4, 12); во-вторых, что <Иоанн>, будучи в тюрьме, услышав [рассказы] об Иисусе, «*послав двоих*⁶⁸ *из своих учеников, сказал Ему: Ты — Грядущий, или другого ожидаем?»* (Мф 11:1-2); и в то же время (ἀλαξιαλῶς), в-третьих, что Ирод сказал об Иисусе: «*это Иоанн Креститель; он воскрес из мерт-*

вых» (Мф 14:2), — но не получили никаких предварительных сведений о способе убийства Крестителя, поэтому теперь Матфей написал и об этом, и Марк близко ему. Лука же обошел молчанием многое из истории, [изложенной] у них.

21. Текст же Матфея таков: *«Ибо Ирод, взяв Иоанна, связал его [и посадил]⁶⁹ в темницу»* (Мф 14:3).

По этому поводу мне кажется, что, как закон и пророки [имели место] до Иоанна (ср. Мф 11:13), после которого пророческая благодать у Иудеев прекратилась, так власть тех, кто царствовал над народом, доходившая у них вплоть до [права] убивать считавшихся достойными смерти, была до Иоанна, а после того, как последний из пророков был незаконно убит Иродом, царь Иудеев был лишен власти убивать. Ведь если бы Ирод не был ее лишен⁷⁰, то не Пилат осудил бы Иисуса на смерть, но для этого было бы достаточно Ирода вместе с [собранными] для этого советом первосвященников и старейшин народа⁷¹. И тогда, думаю, исполнились следующие слова Иакова Иуде: *«Не оскудеет князь из [колена] Иуды, ни⁷² вождь из Израиля⁷³, пока не придет Тот, Которому отложено⁷⁴, и Он — надежда народов»* (Быт 49:10). Возможно также, что Иудеи были лишены этой власти, когда Божественное Провидение дало учению Христа распространиться в народе (τῆς θείας παρασχούσης προνοίας τῇ τοῦ Χριστοῦ διδασκαλίᾳ ἐν τῷ λαῷ νομίην), чтобы, даже если оно встретит препятствия со стороны Иудеев, не дошло до убийства верующих, которое по видимости совершалось бы в соответствии с законом.

А *«Ирод, взяв Иоанна, связал <...> и посадил в темницу»* (Мф 14:3), показав этим (σύμβολον ποιῶν), что, насколько это зависит от него и от порочности народа, он связал и заточил пророческое слово, помешав ему и впредь оставаться проповедником истины на свободе, как прежде. Сделал же это Ирод *«из-за Иродиады, жены Филиппа, брата своего, потому что Иоанн говорил ему: не должно тебе иметь ее»* (Мф 14:3-4). Этот Филипп был четвертовластником *«Итуреи и Трахонитской области»* (Лк 3:1)⁷⁵. Некоторые думают, что после того, как Филипп умер, оставив дочь, Ирод женился на Иродиаде, жене брата, хотя закон позволяет [такой] брак [только] при бездетности⁷⁶. Мы же, нигде не обнаружив ясным образом, что Филипп умер, считаем, что Ирод совершил еще большее беззаконие, что он увел жену у живого брата⁷⁷.

22. Поэтому Иоанн, наделенный пророческим свободоречием и не стесняясь царского достоинства Ирода, а также не умолчав о столь великом грехе из-за страха смерти, исполнившись божественной мудрости, сказал Ироду: *«не должно тебе иметь ее»* (Мф 14:4). Ибо *«не должно тебе иметь жену брата твоего»* (Мк 6:18). <И> Ирод, взяв Иоанна, связав, посадил в темницу (ср. Мф 14:3), не дерзая совсем убить и отнять у народа *«пророческое слово»* (2 Пет 1:19). Но жена царя Трахонитского, — [т. е.]

некое дурное мнение и порочное учение, — родила дочь того же имени⁷⁸, чьи движения (κινήματα), казавшиеся соразмерными, понравились Ироду, который любил тварные блага (τὰ γενέσεως πράγματα)⁷⁹, и стали причиной того, что в народе более не было пророческой главы (κεφαλὴν προφητικὴν)⁸⁰. До сих пор (μέχρι δὲ τοῦ δεῦρο) я полагаю, что действия (κινήματα) иудейского народа, кажущиеся согласными закону, оказываются ничем иным, как [движениями] Иродиады-дочери. Но пляска Иродиады была противоположна священной пляске, не сплывавшие которую подвергнутся порицанию и услышат: *«Мы играли вам на свирели и вы не плясали»* (Мф 11:17; Лк 7:32). И они танцуют на дне рождения, пока ими правит беззаконное учение (ἐν γενεθλίοις δὲ παρανόμου βασιλεύοντος αὐτῶν λόγου ὀρχοῦνται)⁸¹, так чтобы их движения понравились — этому учению. В самом деле, кто-то из наших предшественников обратил внимание на описанный в «Бытии» день рождения Фараона (Быт 40:20) и разъяснил, что [только] дурной [человек], любящий тварные блага (τὰ γενέσεως πράγματα), справляет день рождения⁸². Мы же, найдя у него эту отправную точку [для исследования], нигде в Писании не нашли, чтобы день рождения отмечался праведником⁸³. А ведь Ирод гораздо несправедливей того Фараона: ибо тот на дне рождения убивает *главного хлебодара* (ср. Быт 40:22), этот же — Иоанна, *большой* которого *не восставал среди рожденных женами* (ср. Мф 11:11; Лк 7:28), о ком Спаситель говорит: *«Но что это вы вышли? Пророка увидеть?»⁸⁴ Да, говорю вам, и больше пророка»* (Мф 11:9; Лк 7:26). Но надо возблагодарить Бога за то, что, хоть пророческая благодать и была отнята у народа, гораздо большая, чем любая такая [благодать], излилась на язычников через Спасителя нашего Иисуса, который стал *«среди мертвых свободным»* (Пс 87:6). *«Ибо, хотя Он и был распят в немощи, но живил силою Божьей»* (2 Кор 13:4).

Посмотри еще на этот народ, у которого различается чистая и нечистая пища, но презирается пророчество, преподносимое *«на блюде»* (Мф 14:8 и 14:11), подобно закуске. *«Главы»* (κεφαλὴν) (Мф 14:8) же пророчества Иудеи не имеют, отрицая главное (τὸ κεφάλαιον) во всяком пророчестве — Иисуса Христа. И пророка обезглавливают *«ради клятв»* (Мф 14:9), которые подболо более скорее нарушить, чем соблюдать. Ведь не одно и то же — обвинение в опрометчивости клятвы и клятвопреступления по причине этой опрометчивости и обвинение в убийстве пророка <ради исполнения клятвы>. И не только ради этого [его] обезглавливают, но и <ради> *«возлежавших с»* (Мф 14:9) [Иродом сотрапезников], желавших, чтобы пророк скорее был убит, чем жил. Возлежат же и пируют вместе с порочным учением, правящим Иудеями, те, кто радуется его рождению. Возможно, когда-нибудь ты остроумно воспользуешься сказанным применительно к тем, кто поспешно клянется и хочет твердо соблюдать клятвы, которые были взяты ради беззакония, говоря [им], что не всякое соблюдение клятвы

правильно, как в случае с Иродом. А еще обрати внимание, что Ирод убивает Иоанна не открыто (οὐ μετὰ παρρησίας), но тайно и «в темнице» (Μφ 14:10): вот и теперешний народ иудейский не отрицает пророчества открыто, но в сущности (δυνάμει) и неявно отрицает их, и уличается в том, что не верит им. Ведь как если бы они верили Моисею, то поверили бы и Иисусу (ср. Ин 5:46), так и если бы они верили пророкам, то приняли бы Того, о Ком было пророчество. Не веря же в Него, они не верят и им, и обезглавливают, заперев в темнице, «пророческое слово» (2 Пет 1:19), и оно у них мертво, разделено и никоим образом не *здорово* (ср. Тит 2:8), так как они не понимают его. У нас же Иисус невредим, ибо исполнилось пророчество о Нем: «Кость <Его> не сокрушится» (Ин 19:36; ср. Исх 12:46; Чис 9:12)⁸⁵.

23. Ученики же Иоанна, придя, погребли его останки и пошли, возвести Иисусу (ср. Мф 14:12). Он же удалился в пустынное место (ср. Мф 14:13), [т. е. к] язычникам. И после того, как [Иудеи] были лишены пророков, народ последовал за Ним отовсюду из городов (ср. Мф 14:13). Увидев его многочисленность, Он «сжалился <...> и исцелил больных их» (Мф 14:14), и после этого накормил последовавших за Ним [кусками хлеба], которые благословил и приумножил из немногих хлебов.

«Услышав же Иисус удалился оттуда на лодке в пустынное место один» (Мф 14:12). Сказанное здесь учит нас, насколько возможно, удаляться от преследователей и ожидания козней, [направленных против нас] из-за Слова. Ведь это было бы, пожалуй, благоразумнее всего, а, когда тот, кто может быть вне опасности, идет ей навстречу (ὁμοσε χωρεῖν), это опрометчиво и дерзко⁸⁶. Кто же еще усомнился бы в том, что подобного надо избегать, если Иисус не только удалился после того, что [было сделано] против Иоанна, но также учит и говорит: «Если⁸⁷ же будут знать вас в этом городе, бегите в другой» (Мф 10:23)? Итак, испытание, которое приходит независимо от нас (οὐ παρ' ἡμᾶς), необходимо вынести с предельным благородством и мужеством; когда же возможно избежать [его], не делать этого безрассудно. Поскольку же после буквального выражения (μετὰ τὸ ἦτόν) следует исследовать это место и согласно духовному смыслу (κατὰ ἀναλογίην), надо сказать, что, так как пророчество стало жертвой козней и было отнято у Иудеев из-за того, что у них ценились тварные блага (τὰ γενεσθεῶς πράγματα), и в силу одобрения [ими] суетных движений [Иродиады], — если судить по истине, нескладных и неуклюжих, но, в восприятии правителя нечестивцев (ὁ τῶν φαύλων ἄρχων) и его сотрапезников, соразмерных и приятных для них, — то Иисус удаляется из места, где пострадавшее от козней пророчество было осуждено. Удаляется же Он в место пустынное (ἔρημον), [т. е. лишенное] Бога, у язычников, чтобы Слово Божье, после того, как Царство было отнято у тех [т. е. Иудеев] и дано «народу, приносящему плоды Его» (Мф 21:43), явилось среди язычников и благодаря Ему многочисленными стали скорее дети оставленной (τῆς ἐρήμου)

[женщины], не наученной ни закону, ни пророкам, *нежели имевшей мужа* (ср. Гал 4:27; Ис 54:1; Быт 16:1), [т. е.] закон.

Причем когда прежде Слово было у Иудеев, Оно было у них не так, как у язычников. Вот почему сказано, что *на лодке*, то есть в теле, отправился [Иисус] *в пустынное место один*, услышав об убийстве пророка. Очутившись же в пустыне, Он был в ней *один* (κατ' ἴδιον), потому что Слово пребывало в одиночестве (ἰδιάζοντα) и учение Его оказалось противоречащим привычкам и обычаям язычников. *И народ* из числа язычников, *услышав*, что Слово прибыло в их пустыню и что Он [т. е. Иисус] оказался *один*, как мы указали выше, *последовал за Ним из своих городов* (ср. Мф 14:13), так как каждый оставил суеверные отцовские обычаи и пришел к закону Христа. *Последовал же он за Ним пешком* (ср. Мф 14:13), а не *на лодке*, как те, кто последовал образу Божьему (ср. 2 Кор 4:4; Кол 1:15; Рим 8:29; Флп 2:6-11; Евр 1:3) не телом, но одной только душой и свободной волей (προαίρεσει), убежденной Словом. И вот к ним-то, неспособным приблизиться к Нему, Иисус *выходит* (ср. Мф 14:14), чтобы, оказавшись у *внешних* (ср. Мк 4:11), ввести внешних внутрь. Этот внешний *народ*, к которому выходит Слово Божье, *многочисленен*, и, излив на него свет посещения Своего, Он *увидел* его, а увидев, что он скорее достоин сострадания из-за того, что находится в подобных [обстоятельствах], Бесстрастный, будучи человеколюбив, пострадал, так как испытал жалость (ὡς φιλάνθρωπος πέπονθεν ὁ ἀπαθής τῷ πλάγγουσῆναι)⁸⁸, и не только *сжалился*, но и *исцелил больных их* (ср. Мф 14:14), имеющих различные и разнообразные болезни, [порожденные] пороком⁸⁹.

24. Если же ты хочешь увидеть, каковы болезни души, подумай со мной о сребролюбивых, честолюбцах и любителей мальчиков, да и если есть кто женолюбивый: ведь и их, увидев среди народа и *сжалившись над ними*, Он *исцелил*. Однако, не всякий грех следует считать болезнью, но тот, который поразил душу целиком. Так, можно видеть, что сребролюбивые целиком устремлены к деньгам, их сохранению и накоплению, честолюбцы же — к ничтожной славе (τὸ δοξάριον), ибо они, разинув рот, ждут похвалы от большинства и от [людей] весьма ничтожных. И схожее ты заметишь и в случае с остальными [болезнями], которые мы назвали, а также другими, близкими им, если такие есть. Поскольку же, истолковывая [слова] «*исцелил больных их*», мы сказали, что не всякий грех есть болезнь, стоит и это различие между ними [т. е. грехами] подтвердить основываясь на Писании. В самом деле, апостол, обращаясь к Коринфянам, имеющим различные грехи, пишет: «*Оттого многие среди вас слабы и больны и немало спит* (κοιῶνται)⁹⁰» (1 Кор 11:30). Обрати внимание в этих [словах] на союз «и», соединяющий различные грехи и образующий из них связную последовательность (τοῦ «καί» συνδέσμου, πλέκοντος καὶ συμπλεγμένου ποιούντος ἐκ διαφόρων ἀμαρτημάτων), согласно которой одни — слабы, дру-

гие — скорее больны, чем слабы, но и от тех, и от других отличаются спящие. Ибо те, кто из-за бессилия души падки на тот или иной грех, хотя и не подвластны какому-нибудь виду греха целиком, как больные, те только слабы. А те, кто *всей душой, всем сердцем и всем разумением* вместо того, чтобы *возлюбить Бога* (ср. Мф 22:37), любят деньги, ничтожную славу, женщин или мальчиков, те испытали больше, чем слабость: они больны. Спят же те, кто, в то время как должно быть внимательным и бодрствовать душою, этого не делают, но из-за великого невнимания дремлют волей и сонливы помыслами; те, кто *«предаясь снам, оскверняют плоть, отвергают начальство, высокие же власти злословят»* (Иуд 8). Из-за того, что спят, они пребывают в пустых и сравнимых со сновидениями мечтаниях о действительности, не принимают яви и истины, но вводятся в заблуждение тем, что [видят] в этих пустых мечтаниях. О них и у Исаяи говорится: *«как жаждущему снится, будто он пьет, а, встав, он все еще жаждет, душа же его вотще надеялась, так будет и с богатством всех народов, которые пошли войной на Иерусалим»⁹¹* (Ис 29:8). А если и показалось, что мы отклонились от темы, разясняя различие между слабыми, больными и спящими в связи с тем, что апостол в [Послании] к Коринфянам сказал истолкованные нами [слова], то мы сделали это отступление, желая показать, каково духовное значение (τί σημαίνεται νοητόν) [слов] *«и исцелил больных их»*.

25. После этого Слово говорит, что *«когда настал вечер, приступили к Нему ученики Его, говоря: место это пустынное и час уже минул; отпусти народ, чтобы они, уйдя в селения, купили себе пищи»* (Мф 14:15).

Прежде всего заметь, что, намереваясь дать хлебы благословения ученикам, чтобы они подали народу, Он *«исцелил больных»*, чтобы они получили долю от хлебов благословения будучи здоровыми: ведь те, кто еще болен, не могут принять хлебы благословения Иисуса. Но если кто-либо, когда должно слушать [слова]: *«Да испытывает же себя каждый»⁹² и таким образом ест от хлеба»* (1 Кор 11:28) и прочее, их не слушается, но получает долю от хлеба Господня и чаши Его в неподготовленном состоянии (ὡς ἔτυχε), он становится слабым или больным или — из-за того, что он, так сказать, оглушен силой хлеба — засыпает.

КНИГА 11

1. *«Когда настал вечер, приступили к Нему ученики Его»* (Мф 14:15), — то есть при кончине века, к которой уместно применить [выражение] *«последнее время»*, находящееся в Послании Иоанна (1 Ин 2:18), они, еще не понимая, что собиралось совершить Слово, говорят Ему, что *«место это пустынное»* (Мф 14:15), видя отсутствие божественного зако-

на и Слова у большинства [людей в этом месте]. Говорят Ему и что «*час <уже> минул*» (Мф 14:15), как если бы уже минуло время, подходящее для закона и пророков. А, быть может, они говорили это, намекая этим высказыванием (*ἀναφέρωντες τὸν λόγον*) еще и на то, что Иоанн был обезглавлен, а закон и пророки, которые были до Иоанна, прекратились. Итак, они говорят, что *час минул*, и нет пищи, так как уже миновало подходящее для нее время, [такое], чтобы находящиеся в пустыне, последовав за Тобой, послужили закону и пророкам. И еще говорят ученики: *отпусти же их, чтобы каждый, если не может [сделать это] в городах, купил пищу в деревнях* (ср. Мф 14:15), местах менее достойных. Сказали же это ученики, не надеясь на то, что после упразднения буквы закона и прекращения пророчеств, народ обретет необычную и новую пищу. Но смотри что Иисус, чуть ли не вопия, в ясных словах отвечает ученикам: «Вы полагаете, что, если они уйдут от Меня, — этот многочисленный народ, нуждающийся в пище, — то найдут ее скорее в деревнях, чем у Меня, и среди скоплений людей, — и не городских, а деревенских, — скорее, чем оставшись со Мною! Я же заявляю вам, что то, в чем они, как вы полагаете, нуждаются, им не нужно, — ибо «*не нужно им уходить*» (Мф 14:16), — а то, в чем, как вы считаете, они не имеют нужды — то есть во Мне, так как Я якобы не способен их накормить, — в этом-то вопреки вашему ожиданию они и нуждаются. Поскольку, наставив вас, Я сделал [вас] способными давать нуждающимся духовную пищу (*λοικίην τροφήν*), то *вы и дайте* последовавшему за Мною народу *есть* (ср. Мф 14:16). Ибо вы обладаете полученной от Меня силой дать народу есть: если бы вы принимали ее во внимание, то поняли бы, что Я гораздо более в состоянии их накормить и не сказали бы: «*отпусти народ, чтобы они, уйдя, <...> купили себе пищи*» (Мф 14:15)».

2. *Иисус сказал: вы дайте им есть* (ср. Мф 14:16), потому что дал ученикам силу, способную накормить и других [людей]. Они же, не отрицая, что могут дать хлеба, но считая, что сами они (*αὐτοὺς*)⁹³ слишком малочисленны и неспособны накормить последовавших за Иисусом, и не видя, что Иисус, взяв каждый хлеб <или> слово, увеличивает (*ἐκτείνει*) его насколько хочет, делая его достаточным для всех, кого пожелает накормить, говорят: «*у нас здесь только пять хлебов и две рыбы*» (Мф 14:17), — быть может, втайне намекая (*ἀνισόβμενοι*) на то, что пять хлебов — это воспринимаемые чувствами слова Писаний, по этой причине приравненные по числу к пяти чувствам, а две рыбы — это либо внешний и внутренний смысл (*τὸν προφορικὸν καὶ τὸν ἐνδιάθετον λόγον*)⁹⁴, являющиеся как бы добавкой к чувственным [предметам], содержащимся в Писаниях, либо, возможно, дошедшее до них учение об Отце и Сыне. Вот почему Он также *ел печеную рыбу* после воскресения, *взяв часть* у учеников (ср. Лк 24:42-43) и приняв богословское учение об Отце, которое они могли изложить Ему [лишь] отчасти. Во всяком случае, мы сумели подойти к изречению о

пяти хлебах и двух рыбах таким образом, но возможно, что те, кто лучше нас способен связать между собой «*пять хлебов и две рыбы*», смогли бы дать им более полное и лучшее объяснение.

Причем стоит обратить внимание, что у Матфея, Марка и Луки ученики говорят, что у них только пять хлебов и две рыбы, не упоминая, что [хлебы] были пшеничные или ячменные. Один лишь Иоанн сказал, что хлебы были ячменные, в связи с чем, возможно, в Евангелии от Иоанна ученики и не признают, что эти [хлебы] <имеются> у них самих — у него они говорят, что «*здесь есть мальчик, у которого есть пять хлебов ячменных и две рыбки*» (Ин 6:9). И пока эти пять хлебов и две рыбы не были принесены учениками Иисусу, они не увеличивались и не умножались, и не могли накормить большее число [людей]; когда же, взяв их, Спаситель, во-первых, *воззрел на небо*⁹⁵ (ср. Мф 14:19), словно низводя оттуда лучами своих очей (ταῖς ἀκτίσι τῶν ὀφθαλμῶν)⁹⁶ силу, которая должна была пропитать хлебы и рыб, предназначенных, чтобы накормить пять тысяч человек, и после этого *благословил* (ср. Мф 14:19) пять хлебов и две рыбы, словом и благословением увеличивая и умножая их, и, в-третьих, *разделив* (ср. Мк 6:41) и *преломив* (ср. Мф 14:19), отдал ученикам, чтобы они подали народу, — тогда хлебов и рыб оказалось достаточно, чтобы *ели все* и насытились (ср. Мф 14:20), а некоторых из благословенных хлебов не смогли съесть. Ведь для народа оказалось избыточным столько [хлеба], сколько было не у [самого] народа, а у учеников, способных собрать *оставшиеся куски* и отложить в *коробы* (ср. Мф 14:20), полные остатков и по числу равные коленам Израилевым. Ибо об Иосифе написано в Псалмах: «*Руки его в коробе поработали*» (Пс 80:7), а об учениках Иисуса [в Евангелии] — что, полагаю⁹⁷, двенадцать [из них] *набрали оставшихся кусков двенадцать коробов*, не полупустых, но *полных* (ср. Мф 14:20). И я думаю, что до сих пор и вплоть до кончины века двенадцать коробов, наполненных кусками *хлеба живого* (ср. Ин 6:35; 6:48 и 6:51), которые народ есть не может, остаются у учеников Иисуса, лучших, чем народ. *Евшие* же от пяти хлебов, — еще до того, как в избытке осталось двенадцать коробов, — достигнув [понимания] чувственной [стороны Писаний], имели родство с числом пять (πενταεὶς τῷ λέγτε ἀριθμῷ μέχρι τῶν αἰσθητῶν φθάσαντες)⁹⁸, и поэтому их *пять тысяч* (ср. Мф 14:21). Или же чувственное [в Писаниях] евшие постигли потому, что и они были накормлены Тем, Кто воззрел на небо, благословил и преломил их [т. е. хлебы], и [это были] не *дети* и не *женщины*, а *мужчины* (ср. Мф 14:20). Ведь и в чувственной пище, я думаю, есть различия, так что некоторые из них относятся к числу *оставивших младенческое* (ср. 1 Кор 13:11), а некоторые — еще к *младенцам и плотским во Христе* (ср. 1 Кор 3:1).

3. И это мы сказали по поводу [слов]: «*евших было <...> пять тысяч мужей без женщин и детей*» (Мф 14:21). Но в них есть двусмысленность:

либо евших было пять тысяч мужей и среди евших не было ни одного ребенка или женщины, либо только мужей было пять тысяч, не считая детей и женщин. Некоторые и в самом деле истолковали [это место] так, как мы сказали сперва — будто ни дети, ни женщины не присутствовали при увеличении и умножении [пищи] из пяти хлебов и двух рыб. Но кто-нибудь, пожалуй, скажет, что, так как евших было много и они получали свою долю от хлебов благословения в соответствии с достоинством и способностью, то достойные подсчета (οἱ μὲν ἀριθμῶν ἄξιοι) — подобно подсчитанным в книге Чисел израильтянам, достигшим двадцати лет (ср. Чис 1:18 сл.) — были *мужи*; а те, кто не был достоин такого упоминания и подсчета, были *дети* и *женщины*. Но «детей» тебе следует вместе со мной понимать в переносном смысле (τροπολόγει δὲ μοί), в соответствии со [словами]: «я не мог говорить с вами, как с духовными, но как с плотскими, как с младенцами во Христе» (1 Кор 3:1), как и «женщин» — в соответствии со [словами]: «я хочу всех вас⁹⁹ представить Христу чистой девою» (2 Кор 11:2); «мужей» же — в соответствии со [словами]: «как стал мужем, то оставил младенческое» (1 Кор 13:11)¹⁰⁰.

Не оставим без разъяснения и [слова]: «повелев народу возлечь на траву, взяв пять хлебов и две рыбы, воззрев на небо, благословил и, преломив, дал хлебы ученикам, а ученики народу. И ели все» (Мф 14:19-20). Что же означает «и повелев всему народу возлечь на траву»? И какой [смысл], достойный повеления [самого] Иисуса, можно усмотреть в этом месте? Я думаю, что он повелев народу возлечь на траве, потому что у Исаи сказано: «Всякая плоть — трава» (Ис 40:6), то есть [он приказал] поместить плоть долу (ὑποκάτω ποίησαι) и обуздать «*помышление плотское*» (Рим 8:6), чтобы таким образом можно было получить долю от хлебов, которые благословляет Иисус.

Далее, поскольку есть различные разряды нуждающихся в пище от Иисуса, ибо не все вскармливаются одинаковыми словами, из-за этого, я думаю, Марк написал: «И повелев им всем присесть¹⁰¹ отделениями на зеленой траве. И сели рядами, по сто и по пятидесяти» (Мк 6:39-40), — а Лука: «Он сказал ученикам своим: *рассадите их рядами примерно по пятидесяти*» (Лк 9:14). Ибо подобало, чтобы те, кому предстояло обрести успокоение в пище Иисуса, находились либо в разряде тех, кого [рассадил по] сто (а это число священное и посвященное Богу из-за [присутствующей в нем] единицы (δὴ τὴν μονάδα)¹⁰²), либо в разряде тех, кого [рассадил по] пятьдесят (это число подразумевает отпущение [грехов] в соответствии с таинством как юбилейного года, имеющего место каждые пятьдесят лет, так и праздника Пятидесятницы¹⁰³). И я думаю, что двенадцать коробов были у тех учеников, которым сказано: «*сядете <...> на двенадцати престолах судить двенадцать колен Израилевых*» (Мф 19:28). И как можно было бы сказать, что престол для того, кто судит колено Рувима, и престол

для того, кто судит колено Симеона, и еще один для [судьи] колена Иуды, и так далее, — представляют собой тайну, так и короб с пищей для [колена] Рувима, и другой — для [колена] Симеона, и еще один — для [колена] Левия [и так далее, тоже являются тайной]. Но сейчас не место в данном сочинении настолько отклоняться от предмета, чтобы собирать [места], касающиеся двенадцати колен и каждого из них в отдельности, и рассказывать, что такое каждое колено Израилево.

4. *«И тотчас понудил учеников войти в лодку и отправиться прежде Его на другую сторону, пока Он отпустит народ»* (Мф 14:22).

Стоит обратить внимание, насколько часто слово «народ» и другое слово, «ученики», встречаются в одних и тех же местах, чтобы, основываясь на этом наблюдении и собрав относящиеся к этому [цитаты], увидеть, что намерением евангелистов было посредством евангельской истории показать различия среди тех, кто приходит к Иисусу: из которых одни — народ и не называются учениками, другие же — ученики, и они лучше народа. Сейчас же нам достаточно привести всего несколько цитат, чтобы кто-нибудь, отталкиваясь от них, сделал [нечто] подобное применительно ко всем Евангелиям.

Итак, о том, что народ находится внизу, а ученики могут приблизиться к Иисусу, поднимающемуся на гору, туда, куда не мог попасть народ, написано следующее: *«Увидев народ, Он взошел на гору; и, когда сел, приступили к Нему ученики Его. И Он, отверзши уста Свои, учил их, говоря: Блаженны нищие духом»* (Мф 5:1-3) и так далее. И еще в другом месте, поскольку народ нуждается в исцелении, сказано: *«И последовало за Ним множество народа, и Он исцелил их»* (Мф 12:15). Но мы не находим рассказа об исцелении, касающемся учеников, так как, если кто уже является учеником Иисуса, то он здоров и, находясь в прекрасном состоянии, нуждается в Иисусе не как во враче, но из-за других Его способностей. И опять же в другом месте: *«Когда же Он говорил к народу, <...> Матерь Его и братья стояли снаружи, желая говорить с Ним»* (Мф 12:46); Ему было сообщено об этом [кем-то], кому Он ответил *«указав рукою»* не на народ, а *«на учеников <...> и сказал: вот Матерь моя и братья мои»* (Мф 12:49); и свидетельствуя, что ученики исполняют волю Отца Небесного, и по этой причине достойны называться родственниками и самыми близкими Иисусу [людьми], Он добавляет к [словам] *«вот Матерь моя и братья мои»*: *«Кто будет исполнять волю Отца <Моего> Небесного, тот Мне брат, и сестра, и мать»* (Мф 12:50). И еще в другом месте написано, что *«весь народ стоял на берегу, и Он много говорил с ними притчами»* (Мф 13:2-3); затем, после притчи о посеве (ср. Мф 13:3-8), *«приступив»*, не народ, а *«ученики сказали Ему: для чего притчами говоришь им?»* (Мф 13:10), а не *«для чего притчами говоришь нам?»*. Тогда Он и сказал в ответ (ср. Мф 13:11) не народу, но ученикам: *«вам дано знать тайны Царствия Небесного»* (Мф

13:11), «а прочим в притчах» (Лк 8:10). Стало быть, из тех, кто приближается к имени Иисуса (τῶν προσερχομένων τῷ ὀνόματι τοῦ Ἰησοῦ)¹⁰⁴, одни, познавшие «тайны Царствия Небесного» могут быть названы учениками; других же, которым такого «не дано» (Мф 13:11), можно назвать народом, стоящим ниже учеников. Итак, отнесись с большим вниманием к тому, что ученикам Он сказал: «вам дано знать тайны Царствия Небесного», — а о народе: «а им не дано» (Мф 13:11). И в другом месте он отпускает народ, но не учеников, и входит в дом; и в дом к Нему приступили ученики Его, а не народ, говоря: «объясни нам притчу о плевелах на поле (ср. Мф 13:36)¹⁰⁵. Но и еще в одном месте, когда, «услышав» [новости] об Иоанне, «Иисус удалился <...> на лодке в пустынное место один», «народ пошел за Ним», и тогда «Иисус увидел множество людей и, сжалившись над ними, исцелил больных их» (Мф 14:13-14), [т. е. больных] из народа, а не из учеников; «когда же настал вечер, приступили к Нему» не [люди из] народа, а «ученики, говоря», как те, кто отличается от народа: «отпусти народ, чтобы они, уйдя в селения, купили себе пищи» (Мф 14:15). Но и когда Он, взяв пять хлебов и две рыбы, воззрев на небо, благословил [их], то, преломив хлебы, Он дал [их] не народу, а ученикам, чтобы ученики дали народу (ср. Мф 14:19), который не мог взять хлебы благословения Иисуса у Него [Самого], но едва [в состоянии] принять их от учеников. Да и их они съедают не все, ибо народ, насытившись, оставил излишек в двенадцати полных коробах ***.

5. Мы привлекли эти [цитаты] в связи с приведенным до этого [рассказом о том], что Иисус, отделив учеников от народа, понудил их войти в лодку и отправиться прежде Его на другую сторону, пока Он отпустит народ (ср. Мф 14:22). Ибо народ не мог уйти на другую сторону (εἰς τὸ πέραν), так как в духовном смысле (πνευματικῶς) [люди из народа] не «евреи», что переводится «те, кто с другой стороны» (παρατικοί)¹⁰⁶. Но это было делом учеников Иисуса, я имею в виду — уйти на другую сторону и возвыситься над видимым и телесным как над временным, достичь же невидимого и вечного (ср. 2 Кор 4:18). Так что для народа, неспособного уйти на другую сторону [именно] потому, что он был народом, вполне достаточным благодеянием, оказанным ему Иисусом, было то, что Иисус его отпустил. Отпускать же в этом случае нет власти ни у кого, кроме Иисуса, и никто не мог быть отпущен, прежде чем поел хлебов, которые благословляет Иисус; и никто не мог поесть хлебов благословения Иисуса, если не сделал так, как повелел Иисус, и не возлег на траву (ср. Мф 14:19), как мы рассказали. Но и этого не смог бы сделать народ, не последовав из собственных городов за Иисусом, Который удалился в пустынное место один (ср. Мф 14:13). И хотя ученики и прежде просили отпустить народ, Он не отпустил, пока не накормил [его] хлебами благословения; теперь же Он [его] отпускает, сперва понудив учеников войти в лодку (ср. Мф 14:22), и отпускает

его, когда он находится где-то внизу, ведь пустыня [расположена] внизу, а Он *«взошел на гору <...> помолиться»* (Мф 14:23).

Следует обратить внимание и на то, что Иисус *понудил учеников войти в лодку и отправиться прежде Его на другую сторону тотчас* (ср. Мф 14:22) после того, как пять тысяч [человек] были накормлены. Впрочем, ученики не смогли *отправиться прежде Иисуса на другую сторону*, но, добравшись до *середины моря* (ср. Мф 14:24; Мк 6:47)¹⁰⁷, так как лодку *было* [волнами] вследствие *противного им ветра* (ср. Мф 14:24), испугались, когда примерно *в четвертую стражу ночи пошел к ним Иисус* (ср. Мф 14:25). И если бы Иисус не взошел на лодку, то и ветер, противный плывущим ученикам, не прекратился бы, и плывущие не *прибыли бы, переправившись* (ср. Мф 14:34), на другую сторону. И, быть может, Он *понудил [их] войти в лодку и отправиться прежде Его на другую сторону*, желая этим испытанием научить их, что без Него невозможно уйти на другую сторону. Явившись же им, когда они были не в состоянии проплыть дальше середины моря, и совершив то, о чем написано [в этом месте] (ср. Мф 14:26 сл.), Он показал, что тот, кто попадает на другую сторону, добирается туда, если с ним плывет Иисус. Что же такое лодка, в которую Иисус понудил войти учеников, как не, по всей видимости, борьба с искушениями и превратностями, в которую кто-либо вступает понуждаемый Словом и словно против воли, так как Спаситель хочет, чтобы ученики [духовно] упражнялись в этой лодке, которую *бьют волны и противный ветер* (ср. Мф 14:24)?

Поскольку же Он *«тотчас понудил учеников войти в лодку и отправиться прежде Его на другую сторону»* (Мф 14:22), да и Марк, немного изменив это предложение, написал так: *«И тотчас понудил учеников Своих войти в лодку и отправиться вперед на другую сторону к Вифсаиде»* (Мк 6:45), необходимо задержаться на [слове] *«понудил»*, предварительно отметив небольшое отличие [в тексте] Марка, который выражается более точно, добавляя местоимение: ибо не то же самое выражено [словами Матфея] *«тотчас понудил учеников»*, но в написанных у Марка [словах] *«учеников Своих»* содержится нечто большее, чем просто [в слове] *«учеников»*¹⁰⁸. Итак, если внимательно остановиться на слове [«понудил»]: возможно, ученики, неразлучные с Иисусом, не могут расстаться с ним даже по незначительному поводу (*κατὰ τὸ τυχόν*), желая быть вместе с Ним¹⁰⁹. Он же, решив, чтобы они подверглись испытанию в волнах и противном ветре, который не возник бы, если бы они были вместе с Иисусом, поставил их перед необходимостью, расставшись с Ним, войти в лодку. И вот, Спаситель понуждает учеников войти в лодку искушений, отправиться прежде Его на другую сторону и оказаться по ту сторону превратностей, преодолев их. Они же, очутившись в середине моря, волн искушений и противных ветров, препятствовавших им уйти на другую сторону, [хоть и] боролись,

не смогли без Иисуса преодолеть волны и противный ветер и добраться на другую сторону. Поэтому, сжалившись над ними, сделавшими все, что от них зависело, чтобы попасть на другую сторону, Слово *пошло к ним, идя по морю* (ср. Мф 14:25), у которого не было волн или ветра, способных противостоять Ему, даже если бы оно пожелало. И ведь написано не: «*пошел к ним, идя по волнам*», — а: «*по воде*» (Мф 14:25)¹¹⁰. Да и Петр сказал: «*Повели мне придти к Тебе*» не по волнам, а «*по воде*» (Мф 14:28), — и вначале, после того как Иисус сказал ему: *иди*, — *выйдя из лодки, пошел не по волнам, а по воде*, чтобы *подойти к Иисусу* (ср. Мф 14:29); когда же засомневался, увидел *сильный ветер* (ср. Мф 14:30), который не был сильным для отбросившего маловерие и сомнение. И когда Иисус вместе с Петром *вошли в лодку, ветер утих* (ср. Мф 14:32): он уже ничего не мог сделать против нее, когда [туда] вошел Иисус.

6. И тогда ученики, «*переправившись, прибыли в землю Генисаретскую*¹¹¹» (Мф 14:34) — если бы мы знали перевод этого [названия]¹¹², он, наверное, оказался бы полезен для истолкования данного [места]. Поскольку же *верен Бог, Который не позволяет народу быть искушаемым сверх сил* (ср. 1 Кор 10:13), то обрати внимание, как Сын Божий *понутил войти в лодку учеников* (ср. Мф 14:22), ведь они сильнее, [чем народ], и способны добраться до середины моря и выдержать испытание волнами, пока не станут достойными Божественной помощи, не увидят Иисуса, не услышат, «*как Он говорит, и не смогут*»¹¹³, после того как Он войдет [в лодку], переправиться и прибыть в землю Генисаретскую, — и [как, напротив,] *отпустил народ*, который как более слабый не был подвергнут испытанию лодкой, волнами и противным ветром, Он *взошел на гору помолиться наедине* (ср. Мф 14:23). О ком же помолиться, как не, с одной стороны, — вероятно — о народе, чтобы отпущенный (ἀπολυθέντες) с хлебами благословения Он не совершил ничего, что противоречило бы отпущению (ἀπολύσει)¹¹⁴, [полученному] от Иисуса, а с другой — об учениках, чтобы, принужденные Им *войти в лодку и отправиться прежде Его на другую сторону*, они несколько не пострадали в море ни от волн, бивших лодку, ни от противного ветра? И я бы осмелился утверждать, что благодаря молитве Иисуса за учеников, [обращенной] к Отцу, они несколько не пострадали, хотя им противодействовало и море, и волны, и противный ветер¹¹⁵.

Итак, пусть более простой [читатель] удовлетворяется историческим смыслом (τῆ ἱστορίᾳ); мы же, если когда-нибудь столкнемся с искушениями, которых нельзя избежать (ἀνάγκαις περισσῶν), вспомним, что Иисус [таким образом] *понутил нас войти в лодку*, желая, чтобы мы *отправились прежде Его на другую сторону*. Ибо невозможно добраться на другую сторону, не выдержав испытаний волнами и противным ветром. Далее, когда мы увидим многочисленные и труднопереносимые бедствия (πράγματα),

обступившие нас, и с немалыми усилиями (κάμνοντες μετρίως)¹¹⁶ проплывем среди них на некоторое расстояние (ἐπὶ πλοῶν), то сделаем вывод, что лодка наша тогда находится посреди моря и волны бьют ее (ср. Мф 14:24), желая, чтобы мы потерпели кораблекрушение в вере (ср. 1 Тим 1:19) или в какой-либо из добродетелей. А когда мы увидим, как дух лукавого противодействует нашим предприятиям (τοῖς πράγμασιν), то поймем, что в таком случае [дует] *противный* нам ветер (ср. Мф 14:24). Когда же среди этих страданий, по мере возможностей достойно сражаясь и блюдя самих себя, чтобы не потерпеть кораблекрушение в вере (ср. 1 Тим 1:19) или в какой-либо из добродетелей, мы проведем во тьме искушений три ночные стражи, — первая стража [обозначает] отца тьмы и порока; вторая — его сына, *противящегося и превозносящегося против всего, называемого Богом или святынею* (ср. 2 Фес 2:4); третья же — духа, противоположного Духу Святому¹¹⁷, — то в таком случае мы будем верить, что по наступлении четвертой стражи, когда «ночь прошла, а день приблизился» (Рим 13:12), к нам придет Сын Божий, чтобы приуготовить для нас море, идя по нему (ср. Мф 14:25). И когда увидим явившееся нам Слово, то прежде, чем ясно понять, что это Спаситель сошел к нам, мы *встревожимся*, все еще думая, что видим призрак, и в испуге *вскричим* (ср. Мф 14:26); но Он *тотчас заговорит* с нами и скажет: *ободритесь, это Я, не бойтесь* (ср. Мф 14:27). И если среди нас найдется какой *Петр*, более горячо вдохновленный [призывом] «*ободритесь*», [чем другие], то, находясь лишь на пути «к совершенству» (Евр 6:1), но еще не став таким [т. е. совершенным], он хотя и *выйдет из лодки*, словно бы очутившись вне того искушения, которое его терзало, и поначалу *пойдет по воде*, желая *подойти к Иисусу*, но, все еще будучи маловерным и сомневающимся, увидит *сильный ветер*, *испугается* и *начнет утонать*; не претерпит же этого потому, что, громко возгласив, позовет Иисуса и скажет Ему: «*Господи! Спаси меня*» (ср. Мф 14:30). Затем, пока этот Петр еще будет говорить, произнося [слова]: «*Господи! Спаси меня*», — *тотчас* же Слово *прострет руку*, предоставляя ему помощь, *поддержит* его, начавшего утонать, и упрекнет за маловерие и сомнение (ср. Мф 14:31). Впрочем, заметь, что Он не сказал: «*неверный*», — но: «*маловерный*» (Мф 14:31), — и что сказано: «*зачем ты усомнился?*» (Мф 14:31), обладая, стало быть, некоторой верой, но все же склонившись к ее противоположности.

7. И вслед за этим Иисус и Петр *войдут в лодку*, ветер *утихнет*, а те, кто находится в лодке, поняв, от каких опасностей были спасены, *поклонятся* [Ему] и *скажут* (ср. Мф 14:32-33) не просто: «Ты — Сын Божий», как [говорили] и двое бесноватых (ср. Мф 8, 28-29), но: «*истинно Ты Сын Божий*» (Мф 14:33) — это говорят [именно] ученики, бывшие в лодке, ибо я не думаю, чтобы такое [когда-либо] сказали другие, а не ученики (ἄλλους τῶν μαθητῶν)¹¹⁸.

Когда же мы окажемся среди всех этих [обстоятельств], то, *переправившись, прибудем в землю* (ср. Мф 14:34), куда Иисус нам повелел *отправиться прежде Его* (ср. Мф 14:22). И, возможно, некая невыразимая и сокровенная тайна (τι ἀπόρρητον καὶ κερκρυμμένον μυστήριον)¹¹⁹, касающаяся спасенных Иисусом, раскрывается в [словах]: «и, узнав Его, жители того места», — очевидно, [места] на другой стороне, — «послали во всю окрестность ту», — окрестность [места] на другой стороне, [которая находится] не в самом этом месте, а вокруг него, — «и принесли к Нему всех больных» (Мф 14:35). В этом [месте] обрати внимание, что *принесли к Нему* не просто многих, но *всех больных* в той окрестности. Больные же, которых принесли к Нему, «*просили Его, чтобы только прикоснуться к краю одежды Его*» (Мф 14:36), умоляя Его об этой милости, ибо они не были такими, как та *женщина, двенадцать лет страдавшая кровотечением, подошедшая сзади и прикоснувшаяся к краю одежды Его*, ибо она говорила сама в себе: *если только прикоснусь к одежде Его, выздоровлю* (ср. Мф 9:20-22), — заметь также <совпадение> в [словах] *край одежды Его*, — вследствие чего «*тотчас течение крови у ней остановилось*» (Лк 8:44). А эти [больные] из окрестности земли Генисаретской, в которую, *переправившись, прибыли* Иисус и ученики Его (ср. Мф 14:34), не сами пришли к Иисусу, но были приведены теми, кто *послал* (ср. Мф 14:35) [за ними], так как они не могли прийти сами вследствие сильной болезни; и они не просто прикоснулись к *краю* [Его одежды], как страдавшая кровотечением [женщина], но сперва те, [кто их принес], *просили* [об этом] (παράκαλεσάντων ἐκεῖνων)¹²⁰ (ср. Мф 14:36). Впрочем, и среди них «*которые прикоснулись, исцелились*» (Мф 14:36). А есть ли какое различие между [выражением] «*исцелились*» (διεσώθησαν)¹²¹, использованным применительно к ним, и спасением (τὸ σωθῆναι) <той> [женщины], — ведь страдавшей кровотечением было сказано: «*вера твоя спасла (σέσωκέ) тебя*» (Мф 9:22), — обдумай сам.

8. «*Тогда приходят к Нему*¹²² *из Иерусалима фарисеи и книжники и говорят: зачем ученики Твои преступают предание старцев? Ибо не умывают рук, когда едят хлеб*» (Мф 15:1-2).

Тот, кто обратил внимание, в какое время *пришли к Иисусу фарисеи и книжники из Иерусалима и говорят: зачем ученики Твои преступают предание старцев?* — и так далее, увидит, что неслучайно Матфей не просто написал, что фарисеи и книжники из Иерусалима пришли к Спасителю, чтобы узнать у Него вышеизложенное, но сказал [именно]: «*Тогда приходят к Нему из Иерусалима*». Итак, надо понять, когда «*тогда*». В то время, когда Иисус и ученики на лодке «*переправившись, прибыли в землю Генисаретскую*» (Мф 14:34), после того, как Иисус взошел на лодку и ветер утих, и когда «*узнав Его, жители того места послали во всю окрестность ту и принесли к Нему всех больных, и просили <...>, чтобы только прикос-*

нуться к краю одежды Его; и которые прикоснулись, исцелились» (Мф 14:35-36), — вот тогда пришли к Нему из Иерусалима фарисеи и книжники, которые не были поражены силой Иисуса, исцелившей [всего] *только* прикоснувшихся к краю одежды Его (ср. Мф 14:36), но придирчиво обвиняли [учеников] перед учителем в нарушении не заповеди Божьей, а одного предания Иудейских старцев.

И, быть может, само это обвинение со стороны [людей] придирчивых показывает благочестие учеников Иисуса, которые не дали фарисеям и книжникам никакого повода для порицания в связи с нарушением заповедей Божьих, а те, пожалуй, не выдвигали бы против учеников Иисуса обвинения в нарушении заповеди старцев, если бы могли уличить обвиняемых и доказать, что они нарушают заповедь Божью.

Однако, не думай, что это доказывает необходимость соблюдения Моисеева закона согласно букве, раз ученики Иисуса до того времени его соблюдали; ибо Тот, Кто, пострадав за людей, *сделался за нас проклятием*, до того, как пострадал, не *искупил нас от проклятия закона* (ср. Гал 3:13). Но если и Павел подобающим образом стал *для Иудеев Иудеем, чтобы приобрести Иудеев* (ср. 1 Кор 9:20), то что нелепого, если апостолы, чья жизнь проходила среди Иудеев, хотя и понимали духовное [содержание] закона (τὰ πνευματικὰ τοῦ νόμου), проявляли снисходительность (χρησθῆναι τῇ συμπιερφορῇ), как и Павел, который обрезал Тимофея (ср. Деян 16:3) и совершил жертву согласно некоему обету, предусмотренному законом (ср. Деян 18:18; 21:23-24), как написано в «Деяниях апостолов»? Между тем, те, у кого не было ничего, чтобы обвинить учеников Иисуса в связи с заповедью Божьей, а только в связи с одним преданием старцев, выглядят [людьми], весьма склонными к придиркам. И особенно проявляется, насколько они придирчивы, в том, что они выдвигают это обвинение в присутствии тех самых [людей], которые были исцелены от болезней, по видимости — против учеников, а на самом деле — решив оклеветать Учителя. Ибо существовало предание старцев, что мыть [руки] необходимо для благочестия. Они ведь думали, что грязными и нечистыми являются руки у тех, кто не помыл [их] перед тем, как есть хлеб, а чистыми и освященными — у тех, кто ополоснул их водой, не в символическом смысле (οὐ συμβολικῶς), <но> согласно букве Моисеева закона. Мы же в согласии не с преданием их старцев, а со здравым разумом, когда собираемся съесть *три хлеба*, которые просим у Иисуса, желающего быть нам *другом* (ср. Лк 11:5), постараемся сделать чистыми собственные действия и таким образом вымыть *руки* [наших] душ; ибо нельзя брать долю от этих хлебов *нечистыми и неумытыми* (ср. Мк 7:2), грязными руками.

9. Иисус же порицает их не в связи с преданием старцев Иудейских, а в связи с двумя важнейшими заповедями Божьими, одна из которых — это пятая¹²³ из десяти заповедей, гласящая: *«Почитай отца твоего и мать*

<...>, чтобы тебе было хорошо и чтобы долгими были дни твои на земле <...>, которую Господь, Бог твой, дает тебе» (Исх 20:12); другая же записана в [книге] «Левит» следующим образом: «Если человек злословит отца своего и ¹²⁴мать свою, да будет предан смерти: отца своего или мать свою он злословил, повинен будет» (Лев 20:9). Но поскольку мы хотим рассмотреть то изречение, которое привел Матфей, то есть: «злословящий отца или мать, смертью да умрет» (Мф 15:4), то подумай, не позаимствовано ли оно, возможно, из того места, где написано: «Кто ударит отца своего или мать свою, смертью да умрет ¹²⁵», — и: «злословящий отца своего или мать свою, смертью да умрет ¹²⁶» (Исх 21:15-16¹²⁷). Таковы изречения закона, касающиеся этих двух заповедей. Матфей же изложил их частично, в усеченном виде и другими словами.

Надо понять, за что Спаситель порицает фарисеев и книжников из Иерусалима, говоря, что они *преступили заповедь Божию ради своего предания* (ср. Мф 15:3). Ведь Бог сказал: «Почитай отца твоего и мать твою» (Исх 20:12), наставляя родившегося от них оказывать должное почтение родителям. Частью этого почитания родителей было принимать участие в их житейских потребностях, касающихся питания, одежды и чего-либо еще, чем можно угодить своим родителям. Фарисеи же и книжники придумали следующее противоречащее закону предание, недостаточно отчетливо упомянутое в Евангелии (ср. Мф 15:5-6), о чем мы сами не догадались бы, если бы один еврей (τῶν Ἑβραίων τις)¹²⁸ не передал нам следующие [сведения], относящиеся к этому месту: иногда, утверждает он, ростовщики, столкнувшись со своенравными должниками, способными, но не желавшими отдавать долг, жертвовали задолженное на счет бедных, в пользу которых каждый, кто хотел принять в них участие, по мере возможности бросал [деньги] в сокровищницу. Стало быть, иногда они говорили должникам на своем языке: «То, что ты мне должен, — “корбан” (то есть “дар”). Ибо я пожертвовал это бедным в счет благочестия перед Богом». Тогда должник, как задолжавший уже не людям, а Богу и благочестию перед Ним, как бы принуждался отдать долг, даже не желая этого, но уже не ростовщику, а Богу, в пользу бедняков и от имени ростовщика. И вот то, что ростовщик делал с должником, это же некоторые сыновья порой [делали] с родителями и говорили им: «чем бы вы от меня ни пользовались, отец или мать (ср. Мф 15:5), знайте, это вы берете из “корбана”, со счета бедняков, посвященных Богу». Тогда родители, слыша, что даруемое им — это “корбан”, посвященный Богу, уже не желали брать [его] у сыновей, даже если очень нуждались в [самом] необходимом. Старейшины же проповедовали людям из народа следующее предание — будто, если кто скажет отцу или матери, что даруемое кому-либо из них — это “корбан” и дар (ср. Мф 15:5; Мк 7:11), то он больше не должник перед отцом и матерью в том, что касается предоставления жизненно необходимых [благ].

Вот это предание и порицает Спаситель как неправильное, но противоречащее заповеди Божьей. Ибо если Бог говорит: «Почитай отца и мать»; предание же гласило: не должен почитать отца и мать своими дарами тот, кто посвятил Богу в качестве «корбана» то, что [иначе] было бы отдано родителям, — то ясно, что заповедь Божья о почитании родителей *отменена преданием* (ср. Мф 15:6) фарисеев и книжников, гласящим, что однажды посвятивший Богу то, что получили бы родители, более не должен почитать отца и мать. А учили этому фарисеи, будучи сребролюбивы, чтобы, ссылаясь на бедных, забрать и предназначенное в дар чьим-нибудь родителям¹²⁹. Причем Евангелие свидетельствует об их сребролюбии, говоря: «Слышали все это фарисеи, которые были сребролюбивы, и смеялись над Ним» (Лк 16:14).

Стало быть, если кто-нибудь из тех, кого у нас называют старейшинами (πρεσβυτέρων)¹³⁰, или вообще любых предводителей народа предпочитает от имени общины отдать [деньги] беднякам, а не близким внесших пожертвование, то, — если те нуждаются в необходимом, а пожертвовавшие не могут делать и то, и другое¹³¹, — его можно справедливо назвать братом фарисеев, *отменивших Слово Божье ради предания, и лицемеров*, обличаемых Спасителем (ср. Мф 15:6-7). Причем не только это [место] сурово отвергает нас от желания брать что-либо со счета бедных и *рассматривать* чужое *благочестие* как *прибыток* (ср. 1 Тим 6:5), но и то, что написано о предателе Иуде, который по видимости заботился о бедных и в негодовании говорил: «Можно было бы продать это миро <...> за триста динариев и раздать нищим» (Мк 14:5; ср. Ин 12:5), — а на самом деле «был вор и, имея [при себе] ящик [для денег], похищал, что туда опускали» (Ин 12:6). Стало быть, и сейчас, если кто, держа церковный ящик [для денег], говорит, как и Иуда, о бедняках, но *похищает, что туда опускают*, он, пожалуй, избирает для себя самого участь, [общую] с Иудой, делавшим то же самое (τὴν μερίδα ἐαυτοῦ τῆεἰς μετὰ τοῦ ταῦτα πρᾶξαντος Ἰουδα). Из-за того, что это [зло], подобно гангрене, нашло себе пищу в его душе, дьявол *вложил в сердце его предать* Спасителя (ср. Ин 13:2) и впоследствии, когда он в этой связи был поражен *раскаленной стрелой* (ср. Еф 6:16), войдя в его душу, сам заполнил его (ср. Лк 22:3; Ин 13:27). И, может быть, когда апостол говорит: «Корень всех зол есть сребролюбие» (1 Тим 6:10), он говорит [так] из-за сребролюбия Иуды, которое есть корень всех зол, [направленных] против Иисуса.

10. Но вернемся к предшествующим [цитатам], в которых Спаситель сокращенно изложил две из заповедей закона, одну — из десяти заповедей в Исходе, другую — из [книги] Левит или какой-либо другой из [книг] Пятикнижия. Теперь, когда мы объяснили, каким образом те, кто говорит: «может и не почитать отца или мать свою, кто скажет отцу или матери своей: дар [Богу] то, чем бы ты от меня пользовался» (ср. Мф 15:5-6), — отменили Слово Божье, гласящее: «Почитай отца твоего и мать

твою» (Исх. 20, 12), — кто-нибудь, пожалуй, поставит вопрос: насколько уместно [здесь изречение] *«злословящий отца или мать, смертью да умрет»* (Мф 15:4)? В самом деле, пусть тот, кто пожертвовал предназначенное для почитания отца и матери в так называемый «корбан», не почитает отца и мать, но каким образом предание фарисеев отменяет и [заповедь], гласящую: *«злословящий отца или мать, смертью да умрет»*? Но, возможно, *«кто скажет отцу или матери: дар [Богу] то, чем бы ты от меня пользовался»*, все равно что наносит отцу или матери оскорбление, словно бы называя родителей, берущих пожертвованный в «корбан» [дар] у того, кто его пожертвовал, расхитителями святилищ. Итак, Иудеи согласно закону наказывают сыновей, говорящих *отцу или матери: «дар [Богу] то, чем бы ты от меня пользовался»*, как *злословящих отца или мать*; вы¹³² же одним вашим преданием отменили две заповеди Божьи. После чего вы не стыдитесь порицать Моих учеников, не нарушивших ни одной заповеди, — ибо они *поступают по всем заповедям Его и уставам беспорочно* (ср. Лк 1:6) — нарушают же одно предание старейшин, при этом опасаясь, как бы не нарушить заповедь Божью (εὐλαβεῖα τοῦ μὴ παραβῆναι ἐντολὴν θεοῦ)¹³³. Если бы и у вас было это намерение, вы соблюли бы и заповедь о почитании отца и матери, и [другую заповедь], гласящую: *«злословящий отца или мать, смертью да умрет»*, а противоречащее этим заповедям предание старейшин не соблюдали бы.

11. После этого, желая все предания старейшин, [существовавшие] у Иудеев, подвергнуть порицанию при помощи пророческих высказываний, Он привел изречение из Исайи, точные слова которого таковы: *«И сказал Господь: приближается ко мне народ сей устами своими»* (Ис 29:13; ср. Мф 15:8-9) и так далее. А мы уже сказали прежде, что Матфей записал пророческое [изречение] не теми же самыми словами¹³⁴. Если же следует по мере возможности истолковать его [здесь], так как им пользуется Евангелие, мы добавим предшествующие слова, на которые, я думаю, нам полезно обратить внимание при толковании взятого из пророка [изречения] в Евангелии: *«Ослабейте и обезумейте, опьяните не от сикеры, не от вина; ибо напоил Господь вас духом усыпления и смежит очи их, и пророков их, и князей их, видящих сокровенное. И будут вам все эти слова, как слова запечатанной книги <...>, которую подают человеку, умеющему читать, говоря: “прочитай ее”; и скажет: “не могу прочесть, ибо она запечатана”. И дадут книгу не умеющему читать, и скажут: “прочитай ее”; и он скажет: “я не умею читать”. И сказал Господь: приближается ко мне народ сей»* и так далее вплоть до [слов] *«горе в тайне совет творящим и будут во тьме дела их»* (Ис 29:9-13 и 29:15).

Итак, исследуя вышеупомянутое изречение, [использованное] в Евангелии, я привел несколько [строк] до него и несколько после него, чтобы показать, каким образом Слово грозит *смежить очи* тем из народа, кто

обезумел, опьянел и напоен духом усыпления, грозит также смежить [очи] пророкам их и князьям их, которые заявляют, что видят сокровенное (ср. Ис 29:9-10). Это-то, я думаю, и случилось в этом народе после явления Спасителя; ибо все изречения всех Писаний, включая Исайю, стали для них «как слова запечатанной книги» (Ис 29:11). «Запечатанной» сказано [о книге], как бы закрытой ввиду неясности и не открывшейся благодаря ясности [своего смысла]. Она одинаково неясна и тем, кто изначально не может ее прочесть, так как не умеет читать, и тем, кто заявляет, что умеет читать, но не понимает смысла того, что написано. Стало быть, [Слово] правильно добавляет к этому, что, когда взбеснуется против Него народ, *ослабевший и обезумевший* от грехов, — из-за них он и [восстанет] против Него, *опьянев* (κραπαλλῆσει κατ' αὐτοῦ) от духа усыпления, которым *напоит* [его] *Господь, смежающий очи их*, ибо они недостойны видеть, а также [очи] пророков их и князей их, что заявляют, будто видят сокровенное в тайнах Божественных Писаний (ср. Ис 29:9-10), — и когда смежатся очи их, тогда пророческие изречения будут для них запечатаны и сокрыты — что и претерпел народ тех, кто не верит в Иисуса как в Христа. Когда же пророчества становятся для них «как слова запечатанной книги» (Ис 29:11), не только для не умеющих читать, но и для тех, кто заявляет, будто умеет, тогда, по словам Господа, *народ Иудеев приближается к Богу только устами* (τῶ στόματι)¹³⁵; и Он говорит, что [народ] *почитает Его устами* (τοῖς χείλεσι)¹³⁶, потому что *сердце их* из-за неверия в Иисуса *далеко* от Господа (ср. Ис 29:13).

И в особенности теперь, с тех пор как они отвергли Спасителя нашего, Бог мог бы сказать о них: *напрасно почитают меня*; ибо *изучают* они уже не *заповеди* Бога, но [заповеди] *человеков*, и не *учения*, [происходящие] от премудрости духа, а *человеческие* (ср. Ис 29:13). Вследствие чего, когда с ними случилось это, Бог *изменил* народ Иудеев и *погубил премудрость* тех *премудрых*, что были у них, — ибо у них более нет премудрости, как и пророчества, — но и *разум* *разумных* народа Бог где-то похоронил (κατωρῶρυχέ που) и *сокрыл* (ср. Ис 29:14); и он уже не блистателен и не знаменит. Поэтому, даже когда кажется, что они *творят* некий *совет* *глубоко*, *творя его не ради Господа* (ср. Ис 29:15), они признаются несчастными (ταλανίζονται); даже когда они *возвещают сокровенное* [содержание] *совета Божьего*, они лгут, поскольку дела их — [дела] не света <и дня>, но тьмы и ночи. Мы решили вкратце изложить это пророчество и в некоторой степени — его объяснение, так как о нем упомянул Матфей. Упомянул [о нем] и Марк (ср. Мк 7:6), из которого мы не без пользы приведем следующее место о прегрешении против старейшин, полагавших правильным, чтобы Иудеи мыли руки, когда едят хлеб: «*Ибо фарисеи и все Иудеи, держась предания старцев, не едят, если не умоют тщательно рук; и, [придя] с торга, не едят, если не омоются; есть и кое-что другое, чего они*

приняли держаться — омовения чаш, кружек, котлов и скамей (κλινῶν)¹³⁷» (Мк 7:3-4).

12. «И, призвав народ, сказал им: слушайте и разумеите!» и так далее (Мф 15:10 сл.).

Этими [словами] Спаситель ясно учит нас, читая в Левите (ср. Лев 11) и Второзаконии (ср. Втор 14) [предписания] о чистой и нечистой пище, в нарушении которых нас обвиняют Иудеи по плоти (οἱ σωματικῆ Ἰουδαίου) (ср. 1 Кор 10:18) и эбиониты¹³⁸, мало отличающиеся от них, не думать, будто целью Писания является общедоступный смысл этих [предписаний] (τὸν πρὸ χειρὸν περὶ τοῦτων νοῦν). Ибо если «не то, что входит в уста, оскверняет человека, но то, что исходит¹³⁹ из уст» (Мф 15:11), и в особенности раз Спаситель говорил это и в [Евангелии] от Марка, «очищая всякую пищу» (Мк 7:19), ясно, что мы не оскверняем, когда едим то, что Иудеи, желающие служить букве закона, называют нечистым, оскверняем же тогда, когда говорим что придется, да обсуждаем что не следует, что и является для нас источником грехов, в то время как должно, чтобы уста наши были связаны чувством (ср. Притч 15:7), и мы сделали для того, что говорим, вес и меру (ср. Сир 28:25¹⁴⁰). И, конечно, закону Божьему подобает запретить то, что [исходит] от порока, и предписать то, что согласно с добродетелью, а те [вещи], что безразличны по своей сути (τὰ δὲ τῷ ἰδίῳ λόγῳ ἀδιάφορα)¹⁴¹, — их оставить как есть (εἶν ἐπὶ χάρας), [так как] в зависимости от свободного выбора и [состояния] разума в нас (διὰ τὴν προαίρεσιν καὶ τὸν ἐν ἡμῖν λόγον) они могут как делаться дурными, если совершаются во грехе, так и становиться хорошими, если исполняются праведным образом. Кто тщательно обдумает это, увидит, что возможно согрешить и в тех [вещах], которые считаются благом, если взяться за них дурно и под влиянием страсти; а то, что называют нечистым, если используется нами в согласии с разумом, может рассматриваться как чистое. Подобно тому, как грешащему Иудею обрезание вменяется в необрезание, праведнику же из язычников необрезание — в обрезание (ср. Рим 2:25-26), так и то, что считают чистым, будет сочтено нечистым для того, кто пользуется им недолжным образом, в недолжное время, в недолжной мере и по недолжным основаниям; тогда как все то, что называют нечистым, становится чистым для чистых, а для оскверненных и неверных нет ничего чистого, поскольку осквернены и ум их, и совесть (ср. Тит 1:15). Будучи осквернены, они пятнают все, чего касаются, как, с другой стороны, чистый ум и чистая совесть, напротив, все делают чистым, даже если [что] кажется нечистым; ведь не от невоздержности и не от любви к удовольствиям, да и без влекущих в противоположные стороны сомнений (οὐδὲ μετὰ διακρίσεως περιελοκούσης εἰς ἑκάτερα), праведники употребляют пищу и питье, помня [слова]: «едите ли, пьете ли, или иное что делаете, <...> делайте во славу Божию» (1 Кор 10:31).

Если же надо описать нечистую пищу согласно Евангелию, скажем, что такой является та, что доставляется жадностью, сберегается скупостью, принимается от любви к удовольствиям, от того, что *чрево* удостаивается обожествления (ср. Флп 3:19) всякий раз, когда оно и вожеления, согласные с ним, а не разум, управляют нашей душой. Но и если бы, зная, что некоторая [пища] использовалась демонами, или хоть и не зная, но подозревая и сомневаясь на сей счет, мы употребили такую [пищу], то употребили бы ее не «*во славу Божию*» (1 Кор 10:31) и не во имя Христа, ведь того, кто ест, осуждает не только убеждение, что [пища] является идоложертвенной, но и сомнение на сей счет. Ибо, согласно апостолу, «*сомневающийся, если ест, осуждается, потому что не по вере; а все, что не по вере, грех*» (Рим 14:23). «*По вере*» же ест тот, кто уверен, что то, что он ест, не было принесено в жертву в капищах, что оно не является *удавленной* или *кровью* (ср. Деян 15:20; 15:29 и 21:25), а «*не по вере*» — тот, кто в чем-либо из этого сомневается; и тот, кто знает, что эта [пища] была принесена в жертву демонам и тем не менее употребляет [ее] с нечистой мыслью о демонах, причастных жертвоприношению, оказывается *в общении с демонами* (ср. 1 Кор 10:20). И, однако, апостол, зная, что не природа пищи является причиной вреда для употребляющего [ее] или пользы для воздерживающегося, но [его] мнения и присущий [ему] разум, сказал: «*Пища не приближает¹⁴² нас к Богу: ибо если мы едим, ничего не приобретаем; если не едим, ничего не теряем*» (1 Кор 8:8). И поскольку он знал, что те, кто более возвышенно понимает, что такое чистое и нечистое согласно закону, не делают различий при употреблении пищи, отвергнув различение, касающееся чистого и нечистого, и суеверие, которое, на мой взгляд, есть в этом различении (καὶ δεισιδαιμονίας οἶμα ἐν διαφόροις), и поэтому осуждаются Иудеями как беззаконники, потому он и сказал где-то: «*Итак, никто да не осуждает вас за пищу или питие*» (Кол 2:16) и так далее, наставляя нас, что то, что согласно с буквою [закона], есть тень, скрытый же за этим истинный смысл закона (τὰ δ' ἀληθῆ τοῦ νόμου ἐναλοκεῖμενα τοῦτοῖς νοήματα) — это будущие блага, благодаря которым можно обнаружить, какая духовная пища души чистая и какая — нечистая, наносящая вред тому, кто питается ею, лживыми и враждебными словами: «*Ибо закон имел¹⁴³ тень будущих благ*» (Евр 10:1)¹⁴⁴.

13. Как во многих [случаях] стоит обратить внимание на удивление Иудеев по поводу слов Спасителя¹⁴⁵, ибо они были сказаны *власть* имеющим (ἐν ἐξουσίᾳ ἐλέγοντο) (ср. Мф 7:29), так и в случае с тем, что [говорится] в этом месте. Итак, [Спаситель], «*призвав народ, сказал им: слушайте и разумеите!*» (Мф 15:10) и так далее; и Он говорил это, а *фарисеи* *соблазнились* по поводу этого слова (ср. Мф 15:12), ибо из-за превратных мнений и дурного толкования закона они не являются *растением Отца* Его *Небесного* и поэтому *искореняются* (ср. Мф 15:13). И они действительно были

искоренены, не приняв Иисуса Христа, истинную виноградную лозу, которую возделывает Отец (ср. Ин 15:1). Ибо как они могли быть растением Отца — те, кто соблазнился словами Иисуса, отвращавшими от [предписаний]: «не прикасайся, не вкушай, не трогай — всего того, что было¹⁴⁶ предназначено к погибели от употребления, по заповедям и учению человеческого»¹⁴⁷ (Кол 2:21-22), — но склоняющими того, кто слушает их с пониманием, в связи с ними *искать горнего, а не земного* (ср. Кол 3:1-2), как Иудеи? И поскольку вследствие превратных мнений фарисеи не были растением Отца Небесного (ср. Мф 15:13), поэтому Он говорит о них ученикам как о неизцелимых: «оставьте их» (Мф 15:14). «Оставьте» — так как, хотя, будучи слепы, они должны были бы осознать свою слепоту и искать [себе] *воздей*, они не сознают собственной слепоты и даже заявляют, что *ведут слепых*, не думая, что упадут в яму (ср. Мф 15:14), о которой в Псалмах написано: «рыл ров, и выкопал его, и упал в яму, которую приготовил» (Пс 7:16). Итак, в другом месте написано: «Увидев народ, Он взошел на гору; и, когда сел, приступили к Нему ученики Его» (Мф 5:1); здесь же Он протягивает руку народу, *призвав* его, и отменив буквальное истолкование (τῆς ἡτῆς ἐκδοχῆς) в вопросах, касающихся закона, сперва когда Он сказал им, еще не понимающим того, что слышат: «*слушайте и разумеите!*» (Мф 15:10), и затем — [когда] Он говорил с ними словно притчами: «*не то, что входит в уста, оскверняет человека, но то, что выходит*» (Мф 15:11).

14. Вслед за этим стоит посмотреть на изречение, извращаемое теми, кто говорит, что Бог закона и [Бог] Евангелия Иисуса Христа — не один и тот же¹⁴⁸. Они говорят, что Отец Небесный Иисуса Христа — не *виноградарь* (γεωργός) (ср. Ин 15:1) тех, кто полагает [правильным] почитать Бога согласно закону. Сам Иисус сказал, что фарисеи, — а они поклонялись Богу, создавшему мир и закон, — были *растением, которое не Отец Его Небесный насадил* (ср. Мф 15:13)¹⁴⁹, и поэтому оно искореняется. Они, вероятно, скажут и следующее — что, если бы Отцом Иисуса был тот, кто *вел и насадил* народ, вышедший из Египта, *на горе достояния* своего, в *готовое жилище* свое (ср. Исх 15:17), Иисус не сказал бы фарисеям, что «*всякое растение, которое не Отец Мой Небесный насадил, искоренится*» (Мф 15:13). На это мы скажем, что¹⁵⁰ всем тем, кто из-за превратного истолкования того, что касается закона, не были растением Отца Небесного, — [всем] им, как *не верящим истине, но любящим неправду* (2 Фес 2:12), *ослепил умы* тот, кого обоготворили сыны века сего и кто по этой причине называется у Павла *богом века сего* (ср. 2 Кор 4:4). И не подумай, что наш Павел говорит, будто он поистине является Богом. Ведь как *чрево*, не будучи Богом, называется Павлом *богом* (ср. Флп 3:19) тех, кто, чрезмерно ценя наслаждение, скорее сластолюбив, чем боголюбив, так и князь века сего, о котором Спаситель говорит: «*ныне князь мира сего осужден*»

(Ин 16:11), — не будучи богом, называется богом тех, кто не желает *принять духа усыновления* (ср. Рим 8:15), чтобы стать сынами *того века и воскресения мертвых* (ср. Лк 20:35), и потому пребывает в сыновстве века сего. Вот что мне показалось необходимым добавить, даже если это сказано в виде отступления, по поводу [слов] *«слепые вожди слепых»* (Мф 15:14). В самом деле, кто [эти слепые]? — Фарисеи, у которых *бог века сего ослепил умы*, ибо они — *неверующие*, потому что не поверили в Иисуса Христа; и ослепил он их, *чтобы для них не воссиял свет благовествования о славе Божьей в лице Христа* (ср. 2 Кор 4:4)¹⁵¹. И надо не только избегать того, чтобы тебя вели те слепые, которые чувствуют, что [сами] нуждаются в вождах, так как они еще не обрели способность видеть самостоятельно, но и внимательно слушать всех, кто провозглашает себя вождами [других] в здоровом учении, и применять к тому, что [ими] говорится, здоровое суждение, дабы, ведомые в согласии с неведением слепых и не видящих сути (τὰ πράγματα) здорового учения, мы и сами не оказались слепыми в силу того, что не видим смысла Писаний, так что оба, и ведущий, и ведомый, упали бы *в яму* (ср. Мф 15:14), о которой мы говорили выше¹⁵².

Вслед за этим написано, как Петр в ответ сказал Спасителю: *«изъясни нам притчу сию»* (Мф 15:15), — ибо он не понял [слова] *«не то, что входит в уста, оскверняет человека, но то, что выходит»* (Мф 15:11). На что Спаситель говорит: *«неужели и вы еще не разумеете?»* (Мф 15:16), — словно бы [имея в виду]: неужели, будучи со Мною столь долгое время, вы еще не разумеете цели сказанного и еще не понимаете, что *входящее в уста* его потому *не оскверняет человека*, что *проходит в чрево* и, продвигаясь далее, *извергается в отхожее место* (ср. Мф 15:11 и 15:17). Не из-за закона, в который они по видимости верили, фарисеи не были *растением Отца* Иисуса Христа (ср. Мф 15:13), а из-за превратного толкования закона и того, что в нем написано. Ибо, поскольку мыслимо два [служения] согласно закону, — *служение смерти*, запечатленное *буквами* и не имеющее ничего общего с *духом*, — то те, кто в силу расположенности к истине (ἰὸν διαβέβωτος ἀληθευούσης) способны сказать: *«Ибо мы знаем, что закон духовен»* (Рим 7:14), и потому *«закон свят, и заповедь свята и праведна и добра»* (Рим 7:12), они-то и были *растением, которое насадил Отец Небесный* (ср. Мф 15:13); а те, кто не таковы, но почитают только *букву*, которая *убивает* (ср. 2 Кор 3:6), были растением не Бога, а того, кто ожесточил их сердце и положил на него *покрывало* (ср. 2 Кор 3:13-14), имеющее силу над ними до тех пор, пока они не обратятся в Господу: *«ибо если кто обратится к Господу, покрывало будет снято. Господь же есть дух»* (2 Кор 3:16-17)¹⁵³.

Столкнувшись с этим местом, кто-нибудь, пожалуй, скажет, что, как *«не то, что входит в уста, оскверняет человека»*, даже если считается Иудеями нечистым, так и не то, что входит в уста, освящает человека, хотя

бы более простые¹⁵⁴ [верующие] (τῶν ἁκραιότερων) считали, что так называемый хлеб Господень освящает. И, я думаю, это соображение заслуживает внимания и поэтому нуждается в ясном изложении, которое, на мой взгляд, таково. Подобно тому, как не пища, но совесть того, кто ест с сомнением, оскверняет съевшего, ведь «*сомневающийся, если ест, осуждается, потому что не по вере*» (Рим 14:23); и как для оскверненного и неверующего ничто не является чистым не само по себе, а вследствие его скверны и неверия; так и та [пища], что *освящается словом Божиим и молитвою* (ср. 1 Тим 4:5), освящает употребляющего [ее] не сама по себе (τῷ ἰδίῳ λόγῳ)¹⁵⁵. Ведь если бы это [было так], она освящала бы и того, кто *ест недостойно* (ср. 1 Кор 11:27) Господа, и благодаря этой пище никто не становился бы слабым или больным или спящим; а ведь Павел упомянул нечто подобное в [словах]: «*Оттого многие среди вас слабы и больны и немало спит*» (1 Кор 11:30)¹⁵⁶. И в случае с хлебом Господним польза для употребляющего [его] будет, если он причащается хлеба с неоскверненным умом и чистой совестью. Таким вот образом мы *не теряем* никакого блага из-за того, что не едим, [т. е.] в силу того только, что не едим освященного словом Божиим и молитвой хлеба, и *не приобретаем* никакого блага из-за того, что едим (ср. 1 Кор 8:8). Ибо причина потери — порок и грехи, а причина приобретения — праведность и правильные поступки, так что и Павел сказал нечто подобное в [словах]: «*если мы едим, ничего не приобретаем; если не едим, ничего не теряем*» (ср. 1 Кор 8:8)¹⁵⁷. Если же «*все, входящее в уста, проходит в чрево и извергается в отхожее место*» (Мф 15:17), то и пища, освященная «*словом Божиим и молитвою*» (1 Тим 4:5), в силу самой [своей] вещественности «*проходит в чрево и извергается в отхожее место*». Но благодаря совершенной над ней молитве «*по мере веры*» (Рим 12:6) она становится полезной и оказывается причиной ясного зрения (διαβλέψεως)¹⁵⁸ для ума, высматривающего то, что полезно; и не вещество хлеба, а сказанное над ним слово приносит пользу тому, кто *ест* его не так, как было бы *недостойно* (ср. 1 Кор 11:27) Господа. Вот что [можно сказать] об имеющем духовный и символический смысл теле (τοῦ τυλικῆ καὶ συμβολικῆ σάρματος)¹⁵⁹. Много можно было бы сказать и о самом Слове, ставшем *плотью и истинной пищей* (ср. Ин 6:55), вкусивший которую непременно *будет жить вовек* (ср. Ин 6:51), ведь ее не может есть ни один дурной [человек]: ибо если бы было возможно, еще оставаясь дурным, есть *Слово, ставшее плотью* (ср. Ин 1:14), Которое также и *хлеб живой*, то не было бы написано, что *всякий ядущий хлеб сей будет жить вовек* (ср. Ин 6:51).

15. Вслед за этим посмотрим, как *исходящее* [из уст] и *оскверняющее человека*, не потому оскверняет человека, что исходит из уст, но причину осквернения имеет в *сердце* (ср. Мф 15:18), когда *исходят* из него, еще до того, что исходит из уст, *злые помыслы*, к роду которых относятся *убийст-*

ва, прелюбодеяния, любоддеяния, кражи, лжесвидетельства, хуления; ибо это оскверняет человека (ср. Мф 15:19), когда исходит из сердца и, изойдя из него, проходит через уста, так как, если бы [это] не оказалось вне сердца, но содержалось бы где-нибудь там же возле сердца, не получив позволения быть высказанным устами, то очень скоро исчезло бы и человек уже не был бы осквернен. Стало быть, источник и начало всякого греха — *злые помыслы*: если они не возобладают, то не будет ни *убийств*, ни *прелюбодеяний*, ни чего либо другого из подобных [дел]. По этой причине каждому следует со всей [возможной] бдительностью блюсти свое собственное сердце; ибо в Судный день «*Господь*», явившись, «*осветит скрытое во мраке и обнаружит сердечные намерения*» (1 Кор 4:5) *среди всех мыслей* человеческих, *обвиняющих или оправдывающих* (ср. Рим 2:15), когда людей *окружат их* собственные замыслы (ср. Ос 7:2).

А злые помыслы таковы, что порой они делают заслуживающим пощипания и то, что кажется благом и, по крайней мере — с точки зрения большинства, похвально. В самом деле, когда мы *творим милостыню пред людьми*, стремясь в наших помыслах к тому, чтобы люди *видели* [в нас] человеколюбцев и прославили за человеколюбие, мы [уже] *получаем награду* от людей (ср. Мф 6:1-2). И вообще все, что сознательно совершается деятелем ради того, чтобы быть *прославленным людьми* (ср. Мф 6:2), не имеет воздаяния от *Видящего тайное* (ср. Мф 6:4) и Воздающего награду тем, кто чист втайне. Так же и кажущееся целомудрие, если оно содержит помыслы о тщеславии или корыстолюбии, и то, что считается церковным учением, если оно становится низменным посредством льстивой речи (*ἐν λόγῳ* *κολακείας*) или как предлог для стяжательства, или когда кто-нибудь при помощи учения ищет славы у людей, не есть то, что имели в виду *поставленные Богом в Церкви, во-первых, апостолы, во-вторых, пророки, в-третьих, учителя* (ср. 1 Кор 12:28). Примерно то же ты скажешь и о *желающем епископства* (ср. 1 Тим 3:1) ради славы среди людей, или людской лестии, или прибыли от приходящих на проповедь и подающих ради благочестия. В самом деле, такой епископ не «*доброго дела желает*» (1 Тим 3:1), и не может быть *непорочен, трезв и целомудрен* (ср. Тим 3:2), пьянея от славы и безудержно упиваясь ею. То же самое ты скажешь и о пресвитерах и диаконах. Если некоторым покажется, что, сказав об этом, мы отклонились в сторону, то подумай, не было ли необходимо это сказать ввиду того, что источник всех грехов — это злые помыслы, способные запятнать и те [дела], что, совершаясь без них, сделали бы праведным совершившего [их]. Итак, мы, насколько это возможно, рассмотрели, каково то, что *оскверняет* [человека]. «*А есть неумытыми руками не оскверняет человека*» (Мф 15:20), но, если надо выразиться с дерзновением, есть неумытым сердцем что бы то ни было, что свойственно есть нашему руководящему началу (*τὸ ἡγεμονικόν*)¹⁶⁰, — [вот что] оскверняет [его].

16. «И, выйдя оттуда, Иисус удалился в страны Тирские и Сидонские. И вот, женщина Хананеянка» [и т. д.] (Мф 15:21-22).

Откуда «оттуда», если не из земли Генисаретской, о которой до этого было сказано: «И, переправившись, прибыли в землю Генисаретскую» (Мф 14:34)? «Удалился» же Он, возможно, из-за того, что фарисеи соблазнились, услышав, что *не то, что входит, но то, что выходит, оскверняет человека* (ср. Мф 15:11). А что Ему случилось удалиться из-за тех, кого Он подозревал в кознях [против Себя], ясно из [слов]: «Услышав же, что Иоанн отдан [под стражу], Он удалился в Галилею» (Мф 4:12). Возможно, поэтому и Марк, записывая то, что относится к этому месту, говорит, что Он «отправившись, пришел в пределы Тирские; и, войдя в дом, не захотел¹⁶¹, чтобы кто узнал» (Мк 7:24). <И>, вероятно, что Он избегал соблазнившихся Его учением фарисеев, выжидая более подходящего и правильно определенного времени, чтобы пострадать. Кто-нибудь, пожалуй, скажет, что Тир и Сидон обозначают язычников; стало быть, удалившись от Израиля, Он прибывает в «страны» язычников. В самом деле, у евреев название «Тир» передается как «Сор», что переводится «стеснение» (συνουχῆ)¹⁶². А название «Сидон», которое таково и у евреев, переводится как «охотящиеся» (θηρῶντες)¹⁶³. Как раз среди язычников пребывают «охотящиеся» — злые силы, и у них [имеет место] великое «стеснение» в пороке и страстях. Итак, выйдя из Генисаретской [земли], Иисус удалился от Израиля, пришел же не в Тир и Сидон, а «в страны (τὰ μέρη)¹⁶⁴ Тирские и Сидонские» (Мф 15:21), потому что язычники ныне верят отчасти (ἐκ μέρους), ведь если бы Он побывал во всем Тире и Сидоне, в них не осталось бы ни одного неверующего. А согласно Марку «отправившись, Иисус пришел в пределы (τὰ ὄρια) Тирские» (Мк 7:24), к «стеснению» язычников (τῆς συνουχῆς τῶν ἐθνῶν), дабы и в этих пределах уверовавшие могли спастись, если выйдут из них. В самом деле, обрати внимание на [слова]: «И вот, женщина Хананеянка, выйдя из тех пределов (τῶν ὁρίων), кричала Ему, говоря: помилуй меня, <Господи>, сын Давидов, дочь моя страшно беснуется» (Мф 15:22). И я думаю, что, не выйдя из тех пределов, она не могла бы, [обращаясь] к Иисусу, кричать от великой, как это засвидетельствовано, веры (ср. Мф 15:28). И «по мере веры» (Рим 12:6) всякий выходит из пределов языческих, которые поставил Всевышний по числу сынов Израилевых¹⁶⁶, когда разделил народы (ср. Втор 32:8) и воспрепятствовал их дальнейшему перемещению.

Итак, здесь сказано о неких пределах Тирских и Сидонских, а в «Исходе» — о пределах Фараона (ср. Исх 7:27; 10:4; 10:14; 13:7), в которых, говорят, происходят казни египетские. И надо думать, что каждый из нас, когда грешит, пребывает в пределах Тирских или Сидонских, или в [пределах] Фараона и Египта, или каких-либо еще из тех, что [расположены] вне удела, предназначенного Богом в наследство, обратившись же от порока к

добродетели — выходит из пределов зла (ἀπὸ τῶν κατὰ τὰ φαῦλα ὀρίων) и достигает пределов удела Божьего и [царящего] в них различия¹⁶⁷, которое станет ясным для тех, кто способен свести воедино те [места], что относятся к разделению и наследственному уделу Израиля, в соответствии с духовным смыслом закона (πνευματικῶ νόμῳ)¹⁶⁸. Обрати внимание также на своего рода встречу, которая происходит между Иисусом и женщиной Хананеянкой — ибо Он направляется в страны Тирские и Сидонские, она же, выйдя из тех пределов, кричала Ему, говоря: помилуй меня, Господи, сын Давидов (ср. Мф 15:21-22). Эта женщина была Хананеянкой, что переводится как «приготовленная к унижению». Праведники приурочены к Царству Небесному и к превознесению в Царстве Божьем, а грешники приурочены к унижению от собственного порока и соответствующих ему дел (τῆς ἐν αὐτοῖς κακίας καὶ τῶν κατ' αὐτὴν πράξεων)¹⁶⁹, которые и приурочивают их к нему, а также от греха в смертном их теле (ср. Рим 6:12)¹⁷⁰. Впрочем, Хананеянка, выйдя из тех пределов, вышла из [состояния] приуроченности к унижению, крича и говоря: помилуй меня, Господи, сын Давидов.

17. Собери из Евангелий [места, показывающие], кто называет Его сыном Давидовым, как эта [женщина] и слепцы в Иерихоне (ср. Мф 20:30), кто — Сыном Божьим и при этом не добавляет «истинно», как бесноватые, которые говорят: «Что Тебе до нас, Сын Божий?» (Мф 8:29), — а кто добавляет «истинно», как те, кто поклоняется в лодке, говоря Ему: «истинно Ты Сын Божий» (Мф 14:33). Ведь собрать их, я думаю, будет тебе полезно, чтобы увидеть различие приходящих [к Иисусу]: кто приходит [к Нему] словно к рожденному от семени Давидова по плоти (ср. Рим 1:3), кто — как к Открывшемуся Сыном Божьим в силе по духу святыни (ср. Рим 1:4), и из них — кто с [добавлением] «истинно», а кто без него. Затем обрати внимание, что Хананеянка молит не за сына, которого, похоже, она и вовсе не рожала, а за дочь, что страшно беснуется (ср. Мф 15:22); другая же мать получает назад живым сына, которого выносила как мертвого (см. Лк 17:22-25). И опять же, начальник синагоги просит за свою двенадцатилетнюю дочь как за умершую (см. Лк 8:41-42)¹⁷¹, а царедворец — за сына как за того, кто еще болеет и близок к смерти (см. Ин 4:46-47). Стало быть, у двух матерей были бесноватая дочь и мертвый сын, а у двух отцов, из которых один был начальником синагоги, а другой — царедворцем, — умершая дочь и смертельно больной сын. Я уверен, что эти [подробности] заключают в себе учения о различных родах среди душ (περὶ γενῶν ἐν ψυχαῖς διαφόρων), которые Иисус, животворя, исцеляет¹⁷². И все исцеления, которые Он совершает в народе, особенно записанные евангелистами, происходили тогда, чтобы уверовали те, кто поверит не иначе, как увидев знамения и чудеса (ср. Ин 4:48). С другой стороны, тогдашние [события] были символами того, что силой Иисуса совершается всегда. Ибо нет [такого

времени], когда каждое из описанных [в Евангелиях исцелений] не осуществляется силой Иисуса в соответствии с заслугами каждого.

На самом деле по своему роду (γένους χάρις) Хананейка не была достойна того, чтобы получить ответ от Иисуса, Который признает, что был послан Отцом не ради чего другого, а [только] к погившим овцам дома Израилева (ср. Мф 15:24) — погившему роду [духовно] прозорливых душ (γένος ψυχῶν διορατικῶν ἀπολωλός)¹⁷³. Но благодаря своей решимости (προαίρεσέως) и поклонению Иисусу, Сыну Божьему, она получает ответ, который обличает ее неблагородство и показывает, чего она стоит, [а именно] — что она была достойна крох [со стола], как собака, но не хлебов (ср. Мф 15:26-27). Когда же, упорствуя в своей решимости и приняв суждение Христа, она настаивает на том, чтобы получить крохи, хотя бы и как собака, и признает господами тех, кто более благороден, тогда она получает второй ответ, свидетельствующий, что вера ее велика, и обещающий, что будет ей по желанию ее (ср. Мф 15:28)¹⁷⁴. Я думаю, что Хананейку, мать страшно беснующейся [дочери], представляющую собой символ матери такой же [беснующейся] души, надо будет понимать по образцу свободного высшего Иерусалима, матери Павла и близких ему (ср. Гал 4:26). И подумай, не разумно ли [полагать], что существует много отцов и много матерей, наподобие отцов Авраама, к которым отошел патриарх (ср. Быт 15:15), и Иерусалима — матери, согласно словам Павла, касающимся его самого и подобных ему.

Вероятно, эта [мать], чьим символом является Хананейка, выйдя из пределов Тирских и Сидонских, образами которых были [соответствующие] местности на земле¹⁷⁵, приблизившись к Спасителю, умоляла Его, да и поныне умоляет, говоря: «помилуй меня, Господи, сын Давидов, дочь моя страшно беснуется» (Мф 15:22). Затем Он, отвечая, когда требуется, и внешним (ср. Мк 4:11), и ученикам, сказал: «Я послан только [к погившим овцам дома Израилева]» (Мф 15:24), давая знать, что существуют некие первостепенные разумные и [духовно] прозорливые души, которые погивли (προηγοῦμεναι ψυχαὶ νοεραὶ καὶ διορατικαὶ ἀπολωλλῆαι): образно они названы «овцами дома Израилева», и, я думаю, более простые [верующие] (οἱ ἀπλοῦστεροι)¹⁷⁶, полагая, будто это сказано об Израиле «по плоти» (1 Кор 10:18), будут вынуждены допустить, что наш Спаситель был послан Отцом не к кому-либо другому, а к тем погившим Иудеям. Но мы, хвалясь тем, что в соответствии с истиной говорим (εὐχόμενοι ἐξ ἀληθείας λέγειν): «Если же когда и знали Христа по плоти, то ныне уже не знаем» (2 Кор 5:16), — мы знаем, что первостепенная задача Слова — спасти более разумных, ибо они в большей степени родственны Ему, чем менее способные. Но поскольку «погибшие овцы дома Израилева», за исключением остатка по избранию благодати (ср. Рим 11:5), не уверовали в Слово, по этой причине [Бог] «избрал немудрое мира» — не Израиль и не прозорливый [народ] —

«чтобы посрамить мудрых» (1 Кор 1:27) Израиля и назвал «не значащим» (1 Кор 1:28) разумный¹⁷⁷ народ, передав ему то, что он смог вместить, «юрродство проповеди» (1 Кор 1:21), и соблаговолив спасти верующих (ср. 1 Кор 1:21) в нее, дабы осудить «значащее» (1 Кор 1:28), устроив Себе хвалу из уст младенцев и грудных детей, когда оно стало враждебным истине (ср. Пс 8:3).

Хананеянка же, «подойдя, кланялась Иисусу как Богу¹⁷⁸, говоря: Господи! Помоги мне. Он же сказал в ответ: Нельзя¹⁷⁹ взять хлеб у детей и бросить псам» (Мф 15:25-26). Кто-нибудь, пожалуй, задается вопросом о смысле и этого изречения: ибо когда имеющееся число хлебов ограничено (μέτρον μὲν παρόντος ἄρτων), то хлеба не могут есть и дети, и домашние собаки, или когда хорошо приготовленные хлеба превосходны, то с точки зрения здравого смысла невозможно давать в пищу собакам превосходный хлеб, приготовленный для детей, [однако] ничего подобного, разумеется, не обнаруживается (φαίνεται) в случае с силой Иисуса, часть от которой возможно было получить и детям, и так называемым «собакам». Поэтому посмотри, не следует ли по поводу [слов] «нельзя взять хлеб у детей» сказать, что Уничживший Себя, восприняв образ раба (ср. Флп 2:7), принес [с Собой] ограниченную силу, соответствующую тому, что вмещала действительность этого мира (μέτρον δυνάμεως, καθ' ὃ ἐχώρει τὰ ἐν κόσμῳ πράγματα, ἐκόμισεν)¹⁸⁰. И Он чувствовал, когда некоторое количество этой силы выходило из Него, как явствует из [слов]: «трикоснулся ко Мне некто, ибо Я чувствовал силу, исшедшую из Меня» (Лк 8:46). Таким образом, Он распределял эту ограниченную силу, уделяя первостепенным [душам], называемым «сынами», больше, а тем, кто не таков, — меньше, как собакам. Но даже если это и было так, тем не менее, где [имела место] великая вера (ср. Мф 15:28), Он, словно ребенку, отдал хлеб, [предназначенный] для детей, Хананеянке, которая из-за своего неблагородства была «собакой». Также среди слов Иисуса, возможно, есть некоторые «хлебы», которые можно давать только тем, кто более разумен, как детям, и [есть] другие слова, словно крохи от великого пира и со стола более благородных господ, которыми могут пользоваться некоторые души, как «собаки». И по закону Моисея о некоторых [видах пищи] написано, [что следует] бросать их собаке (ср. Исх 22:30¹⁸¹), [то есть] и Дух Святой позаботился дать предписание, чтобы определенную пищу оставили собакам.

Так что пусть другие, чуждые церковному учению, полагают, будто души из человеческих тел переходят в собачьи тела в соответствии с различной степенью порока (κατὰ τὴν διάφορον κακίαν)¹⁸² Мы же, вовсе не находя этого в Божественном Писании, говорим, что более разумное состояние [души] переходит в менее разумное, и такое испытывают вследствие великого легкомыслия и небрежности (ἐκ πολλῆς ἀφροσύνης καὶ ἀμελείας)¹⁸³. Схожим образом, и менее разумный выбор (ἀλογωτέρα

προαίρεσις) — следствие пренебрежения Словом — когда-нибудь обращается в разумный, так что некогда бывший «собакой», что любит *есть крохи, которые падают со стола господ* ее (ср. Мф 15:27), достигнет положения «чада». Ибо добродетель в огромной степени способствует тому, чтобы сделать [человека] чадом Божиим, тогда как порок, неистовство в горделивых речах и бесстыдство — тому, чтобы кто-нибудь был вынужден именоваться «собакой», согласно слову Писания. Примерно так же ты будешь думать и в случае с другими названиями неразумных животных, [упоминаемых в Писании]. Однако, тот, кого порицают как собаку, не рассердившись, что его называют недостойным хлеба, [предназначенного] детям, но с полнейшей безропотностью произнеся слова той Хананейки, гласящие: *«так, Господи! но и псы едят крохи, которые падают со стола господ их»* (Мф 15:27), — добьется более благосклонного ответа от Иисуса, Который скажет ему: *«велика вера твоя»*, раз он обрел подобную веру, и еще скажет: *«да будет¹⁸⁴, как ты хочешь»* (Мф 15:28), так что и сам он исцелится, и если он породил какой плод¹⁸⁵, нуждающийся в исцелении, то и этот [плод] будет вылечен¹⁸⁶.

18. *«И перейдя оттуда»* — из сказанного выше очевидно, что из стран Тирских и Сидонских, — *«Иисус пришел к морю Галилейскому»*, а это то, что обычно называют Генисаретским озером, и снова взошел *«на гору»*, и, *«взойдя»* туда, *«сел»* (Мф 15:29).

Можно сказать, что на эту гору, где садится Иисус, восходят не только здоровые, но вместе со здоровыми и те, кто страдает от различных болезней (ср. Мф 15:30). И, может быть, гора эта, взойдя на которую Иисус садится, — это то, что на более привычный лад называется церковью, благодаря Слову Божьему возвысившейся над остальной землей и теми, кто на ней [обитают]; туда приходят не ученики, покинувшие народ, как в случае с заповедями блаженства (ἐπὶ τῶν μακαρισμῶν) (ср. Мф 5:1), а *множество народа*, о котором самом по себе не утверждается, что он глух или от чего-то страдает, но он *имеет с собою* такого рода [людей] (ср. Мф 15:30). И действительно, вместе с приходящими на эту гору, где садится Сын Божий, можно увидеть некоторых [людей], ставших *глухими* к обетованиям (τὰ ἐλαγγελλόμενα), и других — *слепых* душой и не видящих *«Света истинного»* (Ин 1:9), и еще *хромых* и не способных идти по жизни в согласии с разумом (πορεύεσθαι κατὰ λόγον), и еще *увечных* и не способных в согласии с разумом трудиться. И все же эти [люди], страдающие от таких [болезней] в душе, взойдя вместе с народом на гору, где был Иисус, пока еще далеки от *ног* Его, не исцеляются; когда же, как страдающих подобными [болезнями], народ *повергает их к Его ногам* (ср. Мф 15:30) и к краям тела (τὰ τελευταῖα τοῦ σώματος) Христова, тогда они исцеляются Им, хотя и не достойны этого сами по себе.

И когда в собрании того, что на более привычный лад называется церковью, ты увидишь, как оглашенные, повергнутые позади ее [членов], стоящих по краям (*μετὰ τοὺς τελευταίους αὐτῆς*), словно бы к ногам Иисусова тела, [т. е.] церкви, придя со своей глухотой, слепотой, хромотой и увечностью, со временем исцеляются согласно слову [Иисуса] (ср. Мф 11:5), ты, пожалуй, не ошибешься, если скажешь, что они, *взойдя* вместе с церковным народом на гору, где был Иисус, *повержены к ногам Его*, и что они были *исцелены* (ср. Мф 15:29-30), так что церковный народ *дивился, видя* (ср. Мф 15:31) произошедшие от столь великого зла перемены к лучшему, и можно было бы сказать: *прежние глухонемые теперь рекут Слово Божье и «хромые ходят»* (Мф 11:5), ибо применительно не только к телесным, но и к духовным [вещам] исполняется пророчество Исаяи, гласящее: *«Тогда вскочит хромой, как олень, и ясен будет язык гугнивых»* (Ис 35:6). Если не просто так говорится: *«вскочит хромой, как олень»*, — то и здесь мы скажем, что недаром те, кто прежде хромал, а благодаря Иисусу скажут, как олень, уподоблены оленю, чистому животному, которое враждебно змеям и не может претерпеть какого-либо вреда от их яда¹⁸⁷. А когда [народ] видит, как глухонемые разговаривают, это исполняется пророчество, гласящее: *«и ясен будет язык гугнивых»*, — или скорее то, где сказано: *«Слушайте, глухие»* (Ис 42:18). Да и слепые видят согласно пророчеству, которое вслед за [словами] *«Слушайте, глухие»* говорит: *«смотрите, слепые, чтобы видеть»* (Ис 42:18). Слепые же видят, когда, глядя на мир, они *от величия красоты созданий в сравнении с ними познают Виновника бытия* (ср. Прем 13:5), и когда *созерцают невидимое Его* — Бога — *от создания мира через рассматривание творений* (ср. Рим 1:20), то есть внимательно и ясно смотрят и понимают.

Видя эти [исцеления], народ *прославлял Бога Израилева* (ср. Мф 15:31), а прославляет он [Его], будучи убежден, что один и тот же Бог является Отцом Того, Кто исцелил вышеупомянутых [людей], и Богом Израиля: ибо Он Бог не только *Иудеев*, но и *язычников* (ср. Рим 3:29)¹⁸⁸. Так давайте приведем с собой на гору, где сидит Иисус, [т. е. в] церковь, *глухих, слепых, хромых, увечных и иных многих*, которые хотят взойти на нее вместе с нами, и *повернем их к ногам Иисуса*, дабы Он *исцелил их* (ср. Мф 15:30), так чтобы *народ дивился* их исцелению (ср. Мф 15:31). А вот об учениках не написано, что они дивились таким [событиям], хотя они были с Иисусом и тогда, как явствует из [слов]: *«Иисус же, призвав учеников Своих, сказал: жаль Мне народа»* и так далее (Мф 15:32).

Если же ты обратишь особое внимание на [слова] *«приступило к Нему множество народа»* (Мф 15:30), то, возможно, обнаружишь, что ученики не *приступили к Нему* тогда, но, [уже] давно начав сопровождать [Его], последовали за Ним и на гору. *Приступили же к Нему* те, кто был ниже учеников и тогда пришел к Нему впервые — они не страдали так же,

как те, кто взошел [на гору] вместе с ними¹⁸⁹. Так что внимательно смотри, о ком в Евангелии написано, что они последовали за Иисусом, о ком — что они приступили [к Нему], о ком — что их привели; и кого разделяют на идущих впереди и сопровождающих; а из приступивших кто приступил к Нему, когда Он был в доме, а кто — где-либо еще. Ибо *соображая духовное с духовным* (ср. 1 Кор 2:13), благодаря внимательному изучению (ἐκ τῆς παρατηρήσεως) ты, пожалуй, найдешь множество [вещей], достойных евангельской мудрости, которой свойственна точность (τῆς ἐν τοῖς εὐαγγελίοις ἀκριβοῦς σοφίας)¹⁹⁰.

19. «Иисус же, призвав учеников Своих, сказал» (Мф 15:32) [и так далее].

Выше в рассказе о хлебах, похожем на этот, перед [умножением] хлебов, Иисус *«выйдя, увидел множество людей и сжалился над ними»¹⁹¹, и исцелил больных их. И когда настал вечер, приступили к Нему ученики Его, говоря: место это пустынное и час уже минул; отпусти их»¹⁹²* (Мф 14:14–15) и так далее; теперь же после исцеления глухих и прочих Он *жалеет народ, что уже три дня находится при Нем, и нечего [ему] есть* (ср. Мф 15:32). И там ученики просят за пять тысяч [людей] (ср. Мф 14:21), здесь же Он Сам говорит о четырех тысячах (ср. Мф 15:38). И тех [людей], проведших вместе с Ним день, кормят вечером, а эти, о которых засвидетельствовано, что они находились при Нем три дня, получают по доле от хлебов, чтобы не *«ослабели в дороге»* (Мф 15:32). И там ученики говорят, что у них только *«пять хлебов и две рыбы»* (Мф 14:17), хотя Он и не спрашивает, а здесь, когда Он спрашивает, они отвечают про *семь хлебов и немного рыбок* (ср. Мф 15:34). И там Он *велит народу присесть (ἀνακλιθῆναι) на траву* (ср. Мф 14:19), а не *возлечь (ἀναπεσεῖν)*, — ведь и Лука написал: *«Рассадите (κατακλίνατε) их»* (Лк 9:14), и Марк говорит: *«повелел им рассадить (ἀνακλίναи) всех»* (Мк 6:39), — здесь же Он не приказывает, но *приглашает народ возлечь (ἀναπεσεῖν)* (ср. Мф 15:35)¹⁹³. Опять же, в том случае три евангелиста одними и теми же словами говорят, что Он: *«взяв пять хлебов и две рыбы, воззрев на небо, благословил»* (Мф 14:19; Мк 6:41; Лк 9:16); здесь же, как написали Матфей и Марк, Он *«воздав благодарение (εὐχαριστήσας), преломил»* [хлеб] (Мф 15:36; Мк 8:6). Еще там они приседают *«на траву»* (Мф 14:19), а здесь ложатся *«на землю»* (Мф 15:35). Ты рассмотришь также отличие в соответствующих местах у Иоанна, который по поводу первого деяния написал, что Иисус сказал: *«Велите людям возлечь (ἀναπεσεῖν)»* (Ин 6:10), — и что Он *«воздав благодарение (εὐχαριστήσας), отдал возлежавшим»* (Ин 6:11) [куски] от хлебов, а о втором вообще не упомянул¹⁹⁴.

Итак, внимательно учитывая различия между тем, что написано в этих местах по поводу хлебов, я полагаю, что эти [люди из народа] относятся к более высокому разряду, чем те. Потому-то они едят на горе, а те —

в пустынном месте, причем они находятся с Иисусом три дня, а те — один, вечером которого их и накормили. Кроме того, если то, что Иисус совершил самостоятельно, — не то же самое, что Он сделал, выслушав учеников, посмотри, не выше ли те, кто был облагодетельствован Самим (αὐτόθεν) Иисусом, накормившим их, чтобы сделать им благо ***. Если же согласно Иоанну *хлебы*, от которых *осталось двенадцать коробов*, были *ячменными* (ср. Ин 6:13), а об этих [хлебах] не говорится ничего подобного, то как же они не лучше, чем первые? И у тех [людей] Он *исцелил больных*» (Мф 14:14), здесь же Он исцеляет не больных, [пришедших] с народом, а *слепых, хромых, глухих и увечных* (ср. Мф 15:30) — поэтому и в случае с последними четыре тысячи [человек] *движутся [исцелению]* (ср. Мф 15:31), а по поводу тех больных ничего такого не сказано. Итак, я думаю, что те, кто ел от семи хлебов, над которыми Он *воздал благодарение* (ср. Мф 15:36), лучше тех, кто ел от пяти, которые Он *благословил* (ср. Мф 14:19); и те, кто ел от *немногих рыбок* (ср. Мф 15:34), [лучше], чем те, кто ел от *двух* (ср. Мф 14:17), а, может быть, и *возлегли на землю* (ср. Мф 15:35) [лучше], чем *присевшие на траву* (ср. Мф 14:19). И те от меньшего числа хлебов оставляют *«двенадцать коробов»* (Мф 14:20), а эти от большего — *«семь корзин»* (Мф 15:37), так как способны вместить большее. И, возможно, они поднимаются надо всеми земными [вещами] и *ложатся на них* (ср. Мф 15:35), а те — только *«на траву»* (Мф 14:19), [т. е.] только на свою плоть, ибо *«всякая плоть — трава»* (Ис 40:6). И после этого обрати внимание, что Иисус *не хочет отпустить их невешими*, чтобы они не *ослабели* как лишённые хлебов Иисуса, и не потерпели вреда, еще будучи в *дороге* к своему дому (ср. Мф 15:32). Итак, отметь, если где написано, что Иисус отпустил (ἀπολέλυκέναι) [людей], чтобы увидеть различие между теми, кого Он отпустил после того, как накормил, и отпущенными иным образом. Пример [человека], отпущенного иным образом, — это [слова]: *«жена, ты отпущена (ἀπολέλυσαι) от недуга своего»* (Лк 13:12)¹⁹⁵. К тому же, ученики, всегда пребывающие с Иисусом, не отпускаются от Него, а народ, когда поест, отпускается. Схожим образом и ученики, нисколько не возгордившись перед Хананейской (μηδὲν μέγα φρονοῦντες περὶ τῆς Χαναναίας), говорят: *«Отпусти ее, потому что кричит за нами»* (Мф 15:23), но ниоткуда не явствует, что Спаситель ее отпускает. Ибо сказав ей: *«о, женщина! велика вера твоя; да будет тебе по желанию твоему»*, Он исцелил дочь ее *«в тот час»* (Мф 15:28); однако, о том, что Он отпустил ее, не написано.

Вот все, что на данное время мы смогли разобрать и увидеть в занимающем нас тексте.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ φράσον Ο: διασάφησον Α.

² Восходящее к стоицизму представление об общих понятиях, в том числе - моральных, естественным образом образующихся в человеческом разуме (ср. SVF II 83). В этом же смысле Ориген часто использует стоический термин κοινὰ ἔννοια, т. е. собственно «общие понятия» (например, СС 1, 4-5; 3, 40; 8, 52). Подробнее см.: BANNER W. A., "Origen and the Tradition of Natural Law Concepts", DOP 8 (1954), p. 49-82 (перепечатано в: *The Early Church and Greco-Roman Thought*, ed. by E. FERGUSON [N. Y. – L., 1993], p. 181-214); GIRARDI M., "Osservazioni sulle nozioni comuni in Origene con particolare riferimento al Contra Celsum", *Origeniana secunda*, p. 279-292.

³ Ср. Sel. Ps. PG 12, 1281C: «Блажен покинутый дьяволом и супругой его — порочностью (τῆς συζύγου αὐτοῦ κακίας), от которой он рождает своих беззаконных сынов... посредством порочности дьявол рождает злых».

⁴ Фр. 304 (на Мф 13:42): «Душа, пережевывающая и размягчающая собственную пищу и противоречащие истине мнения, помысленные ею во время испытания, заскрежещет зубами или, осудив себя за то, что претерпела нечто подобное, терзается».

⁵ Ср. G, p. 149: même aux premiers venus. Другой вариант: «в малозначительных деталях».

⁶ См. HAMMOND C. P., "Some Textual Points in Origen's Commentary on Matthew" JTS (24 / 2), 1973, p. 380-404, где предлагается (pp. 381-382) рассматривать выражение «свет мира» в данной фразе как позднейшую интерполяцию, возникшую в результате того, что чья-то маргиналия в рукописи была перенесена в оригеновский текст. В таком случае эту фразу следовало бы перевести: «Похоже, что Даниил, зная, что разумные и многие из праведников различаются славой, сказал» и т. д.

⁷ Собственно, Ориген сам добавляет слово «одно» к тексту Матфея, но, возможно, он лишь хочет подчеркнуть этим, что у Матфея речь идет только о «солнце» в единственном числе, тогда как в процитированных здесь же местах из Даниила и Павла упоминаются многочисленные светила, в том числе — «звезды» во множественном числе (ср. G, p. 100; p. 150, n. 2). См. в целом: SCOGNAMIGLIO R.A., "La citazione di Mt 13, 43 nel Commento a Matteo di Origene", *Origeniana tertia*, p. 71-77, — а также: SIMONETTI M., *Origene esegeta e la sua tradizione* (Brescia, 2004), p. 216-217, где это рассуждение ставится в связь с гипотезой апокатастасиса.

⁸ Жиро противопоставляет «спасаемых» из этой фразы праведникам в предыдущей фразе (G, p. 150, n. 3). На мой взгляд, общий смысл этой главы может заключаться как раз в том, что праведники («спасаемые») сияют различным светом и имеют различную славу до тех пор, пока не закончатся очистительные страдания грешников («тех, кто не таков»). К тому времени, когда этот период очищения завершится, праведники со своей стороны уравниются в свете и славе и станут «как одно солнце», а объектом их сияния будут как раз очистившиеся грешники.

⁹ τίηι Ο: πῶς Α.

¹⁰ Видимо, Ориген, исходя из представления о «точности Писания» (см. предисловие), усматривает в этой фразе концептуальное противопоставление между ὁμοίωσάμεν и ἐν τίηι παραβολῆι.

¹¹ Ориген приводит пример из стоической терминологии. Ср. SVF III 118-122, 169, 175 и др. Сама эта фраза из Оригена фигурирует в SVF III как фр. 170.

¹² Конец этой фразы, начиная со слов «и во Христе» — еще одна возможная вставка (см. HAMMOND C. P., “Some Textual Points in Origen’s Commentary on Matthew”, p. 382-393).

¹³ Согласно Хэммонду, в этом месте дошедший до нас текст сокращен, так как в нем присутствует только толкование «поля» как Писания, но отсутствует толкование «поля» как Христа, неоднократно встречавшееся в предыдущем контексте (HAMMOND C. P., “Some Textual Points in Origen’s Commentary on Matthew”, p. 394-395).

¹⁴ Ср. G, p. 161: du domaine divine, т. е. «из достоинства Божьего».

¹⁵ Жемчуг рассматривался как разновидность камней (например, ТЕОФНР., *De lapid.* 36) (G, p. 162, п. 1). Основные параллели тем сведениям, которые Ориген приводит в этой главе, можно найти у Плиния Старшего (*Hist. nat.* 9, 106-115) и Элиана (*De nat. animal.* 15, 8), что, по всей видимости, объясняется общими источниками (G, p. 119-121; 162-168).

¹⁶ То есть в Индийском океане или Персидском заливе — идентификация, характерная для многих авторов, например, Геродота (*Hist.* 1, 180; 1, 203; 2, 8 и др.) и Ксенофонта (*Сур.* 8, 8, 1) (G, p. 162, п. 2).

¹⁷ Босфор Скифский или Киммерийский — Керченский или Керчь-Еникальский пролив, соединяющий Азовское и Чёрное моря.

¹⁸ То есть с пчелиной маткой. Чаще всего древние рассматривали ее именно как «царя», а не «царицу», хотя у некоторых авторов (например, Ксенофонта) встречается и последнее обозначение. См. HUDSON-WILLIAMS T., “King Bees and Queen Bees”, CR 1 (1935), p. 2-4.

¹⁹ Возможный вариант заполнения этой лакуны: <под воздействием голода уменьшает свой размер и когда ударяет гром> (G, p. 165, п. 3).

²⁰ Этот термин упоминает также Плиний Старший (*Hist. nat.* 9, 108).

²¹ Видимо, в данном случае Ориген ссылается лишь на один из своих источников, хотя выше говорит о них во множественном числе (G, p. 166, п. 2).

²² Область на западе Греции.

²³ Рукописное чтение ζῆτεῖ («он ищет») в современных изданиях рассматривается как ошибка переписчика и заменяется на императив ζῆτεῖ (G, p. 169, п. 5). Если сохранить рукописное чтение, то Ориген просто разъясняет, в каком смысле в Мф 13, 45 говорится, что купец ищет жемчужины.

²⁴ Жиро вслед за Клостерманном заполняет лакуну так: «... не является и учеником Спасителя, <Который учит нас искать> хороших жемчужин» (G, p. 171, п. 3).

²⁵ Жиро указывает, что запад и север могут символизировать смерть и приводит соответствующие места из Лактанция, Григория Великого и Исидора Севильского (G, p. 171, п. 4). Я бы добавил к этому, что в некоторых фрагментах самого Оригена север символически связывается с грехом и дьяволом — см. Fr. Ps. 47, 3; 88, 13 (28 sq.); Sel. Ez. PG 13, 796CD; Exp. Prov. PG 17, 237A. Но в данном случае Ориген хочет согласовать эту символику с приводившимися выше сведениями о географических ареалах, где распространены различные виды жемчуга (10, 7).

²⁶ Синодальный перевод: «То прославленное даже не оказывается славным с ей стороны по причине преимущественной славы *последующего*».

²⁷ Или: «освободившись, получил от воспитателя» и т. д.

²⁸ Имеется в виду энкаустика.

²⁹ Ориген имеет в виду гностиков, которым он вслед за Иринеем и Климентом Александрийским (например, IREN., *Adv. Haer.* 1, 6, 1-2; 1, 7, 5; CLEM. ALEX., *Exc. Theod.* 3, 56-57) приписывает представление о том, что одни люди от природы предназначены к спасению, а другие — к гибели (об этой ересеологической традиции см.: LÖHR W. A., “Gnostic determinism reconsidered”, VC 4 (1992), p. 381-390). Сам Ориген на протяжении всего своего творчества настаивает на свободе человеческой воли (например, PA Praef. 5; 1, 3, 6; 1, 7, 2; 1, 8, 3; 2, 3, 4; 2, 6, 5; 3, 1; PE 29, 13; CC 4, 3; 4, 67; 5,21; CJ 20, 13, 106-107; 20, 24, 202-210; 20, 28, 252-255; Phil. 23, 7; Fr. J 42-43; Sel. Ps. PG 12, 1313 D).

³⁰ А не уподобления, как в 10, 4. Ср. G, p. 182, п. 1.

³¹ Факт нравственного изменения с точки зрения Оригена доказывает отсутствие неизменной природы, предопределенной к гибели или спасению — ср. PA 1, 8, 2; CJ 20, 24, 217. Жиро указывает на похожий аргумент у Юстина (*Apol.* I, 43), правда, направленный не против гностиков (G, p. 106). Можно вспомнить, впрочем, что, согласно ересеологической традиции, упомянутой в примеч 29, гностики допускали существование людей «душевной» природы, которые обладают свободой выбора между гибелью и спасением и могут меняться.

³² То есть Мф 13:47. Жиро переводит: «...пророческой сетью, например, Исайи в таком-то из его текстов (dans tel de ses textes)» (G, p. 187).

³³ Лакуна и конъектура Кётчау (KOETSCHAU) (G, p. 187, п. 3).

³⁴ В этом месте Ориген обыгрывает два значения глагола πληρόω — «наполнить» и «исполнить».

³⁵ Ср. L, s. v. βίος, A, 7-8.

³⁶ Ср. G, p. 189: *assis le long du rivage où ils seront installés.*

³⁷ Таким образом, Ориген прямо высказывается против того, что в конце этого мира возможно спасение не то чтобы всех духовных существ вообще, но хотя бы всех членов Церкви. Тем не менее, это место не противоречит его гипотезе о всеобщем спасении или апокатастасисе, так как последний следует соотносить не с концом этого мира, а с концом продолжительной последовательности грядущих миров. См. об этом мою статью: «Апокатастасис и традиционная эсхатология у Оригена», *Вестник древней истории* 3 (2003), с. 171-193.

³⁸ См. 10, 11. Имеется в виду начало истолкования притчи о неводе.

³⁹ τρολοφορήσαι O: троφοφορήσει R.

⁴⁰ Следую переводу Жиро: pour le royaume des cieux (G, p. 195). Альтернативный вариант: «до Царствия Небесного». См. аргументацию в его пользу и общие замечания относительно толкования этой главы в: SIMONETTI M., *Origene esegeta e la sua tradizione*, p. 135-146 (особенно p. 137-138).

⁴¹ Буквально: «одушевленное Слово». Ориген неоднократно применяет этот термин к Христу. Ср. СС 2, 9; 3, 81; 5, 4; 6, 17; CJ 2, 8, 60; 13, 25, 152; 19, 8, 45; EM 47; Fr.Lam. 8.

⁴² Логический термин, используемый уже Аристотелем (например, *An. Pr.* 25ab; 29a и др.).

⁴³ Фр. 310 (на Мф 13:52): «Этими высказываниями следует посрамить разделяющих Божество и [отделяющих] новое от старого». Ср. 11, 14. Ориген намекает на некоторых гностиков и — прежде всего — Маркиона, которые отрицали Ветхий Завет, признавая только Новый (да и то частично), а Бога Ветхого Завета рассматривали либо как злого демиурга, либо как низшее божество, справедливое, но не благое. Развернутая полемика против этой позиции содержится в РА 2, 4-5 (ср., например, РА 2, 7, 1; CJ 1, 35, 253).

⁴⁴ σκηνήν O: διαθήκην R.

⁴⁵ По мнению Жиро, речь идет о евхаристии (G, p. 208, n. 1).

⁴⁶ 10, 4.

⁴⁷ Либо различие между притчами и уподоблениями в 10, 4, либо сам стих Мф 13:53 как неподлинный (см. G, p. 210, n. 3).

⁴⁸ τῶν οὐρανῶν O: τοῦ θεοῦ A.

⁴⁹ ἦλθεν O: ἔρχεται A.

⁵⁰ «Евангелие от Петра» не сохранилось за исключением короткого отрывка. В 9 гл. дошедшего до нас «Протоевангелия от Иакова» действительно говорится о сыновьях Иакова, бывших у него еще до брака с Марией. Оба этих апокрифа впервые упоминаются именно Оригеном в данном месте (ср. G, p. 216, n. 1). Ориген четко дифференцирует четыре канонических евангелия от апокрифических (ср. HL [I.] 1, 1-2 SC 87, p. 98-100, а также греческий фрагмент из пролога к СМ, сохраненный Евсевием, *Hist. Eccl.* 6, 25, 4-6), но при этом очень активно (в сравнении со своими предшественниками) цитирует апокрифическую литературу. См. об этом: SPADA C. A., "Origene e gli Apocrifi del Nuovo Testamento", *Origeniana quarta. Innsbruck* (1987), p. 44-53 (особенно p. 48 — о СМ 10, 17); BAMMEL E., "Die Zitate aus den Apokryphen bei Origenes", *Origeniana quinta* (Leuven, 1992), p. 131-136.

⁵¹ Ср. Fr.J 31; HL (I.) 7, 4 SC 87, p. 158, где Ориген высказывает это мнение уже от своего лица.

⁵² Согласно Крузелю, Ориген — первый христианский богослов, ясно утверждавший приснодевство Марии (см. CROUZEL H., *Origène*, p. 189; подробнее — ORIGÈNE, *Homélie sur S. Luc* [SC 87] [P., 1962], introduction, p. 35-44).

⁵³ Ориген делает аналогичные утверждения в СС 1, 47; 2, 13 (а вслед за ним и Евсевий в *Hist. Eccl.* 2, 23). В дошедшем до нас тексте *Иудейских древностей* говорится только, что синедрион приговорил Иакова, брата Иисуса Христа, к побитию камнями (*Ant. Jud.* 20, 9, 1 [200]). Подробнее см.: G, p. 113-117.

⁵⁴ Ориген упоминает «Послание Иуды», но ничего не говорит о «Послании Иакова», которое традиционно приписывается как раз Иакову, брату Иисуса. В этом умолчании иногда усматривают свидетельство того, что Ориген не считал «Послание Иакова» каноническим. Подробнее см. G, p. 218-219, n. 2.

⁵⁵ Или: «и не меньшего числа».

⁵⁶ Фр. 312 (на Мф 13:54): «Мудрость наставляла мудрых, а силы (= чудеса, *δυνάμεις*) убеждали простецов. И они смотрели на этого мужа как на обычного [человека], изумлялись же Его делам и мудрости (ибо мудрость содействует силам, а силы — мудрости), не понимая, что Он — Само Слово, Мудрость и Сила Божья».

⁵⁷ Фр. 313 (на Мф 13:57): «Если ты примешь во внимание, что Иисус Христос и ныне гоним у Иудеев, но проповедуется среди язычников, то увидишь, каким образом Он не имеет чести в отечестве своем. Подобное может иметь место и во всех прочих случаях (*καθολικῶς*), когда каждый пророк лишается чести в отечестве своем — Иеремия в Анафофе, Илия в Фесвах, Елисей в Авел-Мехоле, Самуил в Рамафаиме, — или в Иудее как в своем отечестве. Моисей, [хотя и] лишенный чести, избрал народ в качестве отечества. Ныне же пророки не лишены чести среди язычников, но в своем отечестве, то есть в народе Иудейском, некогда гонимые, теперь не имеют веры. Ведь если бы они верили Моисею, то верили бы и Христу (ср. Ин 5:46). Так и *** «на всякую плоть и будут пророчествовать» (Иоиц 2:28). Поверившие Евангелию Христову лишаются чести в отечестве, [т. е. в] мире. Возможно, из-за этого изречения Павел не проповедовал в Тарсе и апостолы, покинув Израиль, ушли к язычникам».

⁵⁸ Апокрифическое «Мученичество Исайи», где рассказывается, как он был распилен по приказу царя Манассии, дошло до нас в составе эфиопской редакции так называемого «Вознесения Исайи» (рубеж I–II вв. н. э.), но, вероятно, изначально представляло собой отдельный текст. Сохранились также отрывки из его греческой редакции. См. HALL R. G., “The Ascension of Isaiah: Community Situation, Date and Place in Early Christianity”, *JBL* 2 (1990), p. 289-306. Ориген упоминает апокриф, где говорится о мученичестве Исайи, еще и в Ер. Аф. PG 11, 65B; CMs (I.) PG 13, 1637A. Многие Отцы Церкви принимают это предание (см. примеч к указанному месту Ер. Аф. PG 11, 65B, а также комментарии в изд.: *Сочинения древних христианских апологетов*, сост. и ред. А. Г. ДУНАЕВА [СПб., 1999], с. 623).

⁵⁹ В данном случае Ориген, очевидно, имеет в виду некий апокриф, где говорится об убийстве Захарии (ср. CMs [I.] PG 13, 1637A). Идентификация этого Захарии проблематична. В Мф 23:35 он назван «сыном Варахиным», как и пророк Захария (Зах 1:1; ср. Ис 8:2), об убийстве которого нет никакой традиции. Как правило, Мф 23:35 связывали с убийством Захарии, упоминаемого в 2 Пар 24:20-22, но тот был сыном Иодая (кроме того, его побили камнями, а не закололи мечом, как Захарию у Оригена). Еще речь может идти об отце Иоанна Крестителя, также убитом, согласно апокрифическому «Протоевангелию Иакова» (гл. 23), или — несмот-

ря на анахронизм — о Захарии, сыне Баруха, убийство которого в 67 г. н. э. описывает Иосиф Флавий в *Bell. Jud.* 4, 5, 4 (334-344) (см. G, p. 226, n.1, а также MACPHERSON J., “Zacharias: A Study of Matthew 23, 35”, *BW* 1 (1897), p. 26-31; BROADES J. A., *Commentary on Matthew* [Grand Rapids, 1990], p. 476-477). Ясно, однако, что сам Ориген связывал Мф 23:35 именно с отцом Иоанна Крестителя, так как в комментарии на этот стих он соотносит его с преданием, согласно которому этот Захария был убит «между храмом и жертвенником» за то, что позволил Марии, уже после рождения Христа, занять то место в храме, где могли находиться только девственницы (CMs, p. 42, 15 – 43, 33; CMs [I.] PG 13, 1631-1632). Епифаний упоминает имевший хождение у офитов апокриф «Рождение Марии», где также говорилось об убийстве этого Захарии в храме (*Panarion*, v. 1, p. 290, 19 – 292, 8).

⁶⁰ Τίς μου ἦψατο; O: Ἠψατό μου τίς A.

⁶¹ Одно из тех мест, где проявляется оригеновское представление о «точности Писания».

⁶² Греч. δύναμις может обозначать как «силу», так и «чудо».

⁶³ Если принять пунктуацию в PG (13, 884D), то возможен альтернативный перевод этой части фразы: «Мне кажется, что, как в случае с телесными [благами] для сбора плодов недостаточно обработки земли, если этому не содействует [зерно], содержащееся [в ней], а еще более — Тот, Кто приводит в порядок содержащую его среду, [наделяя ее тем] качеством, которого пожелает, и делает ее такой, какой захочет...».

⁶⁴ Судя по контексту, Ориген намекает на четыре кардинальные добродетели античной философской этики, т. е. мудрость, умеренность (или рассудительность), мужество и справедливость (напр., PLAT., *Resp.* 427e sq.). Об использовании этой концепции Оригеном см.: CLASSEN C. J., “Der platonisch-stoische Kanon der Kardinaltugenden bei Philon, Clemens Alexandrinus und Origenes”, *Kerygma und Logos* (FS für Carl ANDRESEN), Hrsg. v. A. M. RITTER (Göttingen, 1979), S. 68-88.

⁶⁵ μηδὲ O: καὶ μὴ R.

⁶⁶ Очевидное развитие Деян 23:8: «Ибо саддукеи говорят, что нет воскресения, ни Ангела, ни духа; а фарисеи признают и то, и другое» (ср. Мф 22:23). Современные исследователи сомневаются, что саддукеи не признавали существование ангелов, и предпочитают интерпретировать Деян 23:8 иначе, чем Ориген. См. Bamberger B. J., “The Sadducees and the Belief in Angels”, *JBL* 4 (1963), p. 433-435; DAUBE D., “On Acts 23: Sadducees and Angels”, *JBL* 3 (1990), p. 493-497; VIVIANO V. T., TAYLOR J., “Sadducees, Angels, and Resurrection (Acts 23, 8-9)”, *JBL* 3 (1992), p. 496-498; *The Cambridge History of Judaism*, vol. 3: *The Early Roman Period*, ed. by W. HORBURY, W. D. DAVIES, J. STURDY (Cambridge, 2000), p. 441-442.

⁶⁷ Вопреки утверждениям его противников (НИЕР., *Ep.* 124, 3-4; 7; 10; 14; *Apol. contra Ruf.* 1, 20; JUST., ACO III, p. 211, 10-23; РНОГ., *Bibl. cod.* 8, 3b; cod. 117, 92a), Ориген всегда отрицал учение о переселении души в его традиционном варианте, подразумевающим среди прочего возможность ее перехода в тела животных (например, PA 1, 8, 4; CM 11, 17; 13, 1-2; CJ 6, 10, 64-11, 66; CC 1, 13; 1, 20; 3, 75; 5, 29; 8, 30), но при этом в контексте выдвинутой им гипотезы множественности миров

или онов допускал возможность однократного воплощения души в каждом новом мире (РА 2, 3, 4-5). См. DORIVAL G., “Origène, a-t-il enseigné la transmigration des âmes dans les corps d’animaux? (A propos de PArch. 1, 8, 4)”, *Origeniana secunda*, p. 11-32; BIANCHI U., “Origen’s Treatment of the Soul and the Debate over Metempsychosis”, *Origeniana quarta*, p. 270-281; MARITANO M., “L’argomentazione scritturistica di Origene contro i sostenitori della metempsychosi”, *Origeniana sexta* (Leuven, 1995), p. 251-276; MARITANO M., “Argomenti ‘filosofici’ di Origene contro la metempsychosi”, *Origeniana octava* (Leuven, 2003), p. 503-536.

⁶⁸ δὺο Ο: διὰ Α.

⁶⁹ Опущено у Оригена в данном месте, но встречается далее.

⁷⁰ Из этой формулировки как будто бы следует, что Ориген считает Ирода Антипу, убившего Иоанна Крестителя, царем Иудеи, тогда как тот был тетрархом Галилеи и изначально не обладал правом казнить кого-либо на территории Иудеи, которой в тот период управляли римские наместники (но ср. при этом Лк 23:7-12, где Пилат, узнав, что Иисус родом из Галилеи, сам отсылает его к Ироду Антипе). Возможно, Ориген имеет в виду, что на тот исторический момент Ирод Антипа олицетворял собой царскую власть на всех иудейских территориях вообще (ср. G, p. 244, n. 1).

⁷¹ Представление, что иудеи не могли сами казнить Иисуса, отражено в Ин 18:31, и традиционно объясняется тем, что соответствующее право (т. н. *jus gladii*) было отнято у них римлянами. Однако, в Новом Завете упоминается несколько казней, совершенных иудеями без всякого римского вмешательства (Деян 7:57; 12:1; 12:19). Степень историчности всех этих свидетельств активно дискутируется в новозаветных исследованиях. См., например: HORVATH T., “Why was Jesus brought to Pilate?”, NT (1969), Fasc. 3, p. 174-184; CATCHPOLE D. R., *The Trial of Jesus: A Study in the Gospels and Jewish Historiography from 1770 to the Present Day* (Brill, 1971); BETZ O., “Probleme des Prozesses Jesu”, ANRW II. 25. 1 (1982), p. 565-647. О других аспектах оригеновской трактовки суда над Иисусом см.: ВАММЕЛ E., “Der Prozess Jesu in der Erklärung des Origenes”, *Origeniana Sexta*, p. 549-558.

⁷² οὐδὲ Ο: καὶ R.

⁷³ ἔξ Ἰσραήλ Ο: ἐκ τῶν μηρῶν αὐτοῦ R.

⁷⁴ ᾧ ἀλόκεται Ο: τὰ ἀλοκέμενα αὐτῷ R.

⁷⁵ Ошибочное отождествление, если учитывать свидетельства Иосифа Флавия в *Ant. Jud.* 18, 5, 4 (136-137). Сын Ирода Великого, Ирод Антипа женился на Иродиад, бывшей до этого женой его брата, которого Иосиф Флавий называет просто Иродом (далее — Ирод II). В то же время у Ирода Великого был еще один сын — Филипп, который и был «тетрархом Итуреи и Трахонитской области», упомянутым в Лк 3:1. Этот Филипп, согласно Иосифу Флавию, был женат вовсе не на Иродиаде, а на Саломее, ее дочери от Ирода II. Но в Мф 14:3 и Мк 6:17 первый муж Иродиады назван «Филиппом» (Лк 3:19 не называет его имени). Отсюда некоторые исследователи делают вывод, что полное имя Ирода II — Ирод Филипп, и под этим именем этот персонаж фигурирует во многих справочниках. Другие же полагают, что в Мф

14:3 и Мк 6:17 мужем Иродиады ошибочно назван как раз тетрарх Филипп, упомянутый в Лк 3:1 (см., например, GILLMAN F. M., *Herodias: At Home in That Fox's Den* [Liturgical Press, 2003], p. 16, 40, 55). Последнего иногда тоже называют «Иродом Филиппом», что усугубляет путаницу.

⁷⁶ Ср. Втор 25:5. Женильба Ирода обычно рассматривается как нарушение заповедей из Лев 18:16; 20:21.

⁷⁷ Последнее обстоятельство соответствует рассказу Иосифа Флавия. Ср. Фр. 315 (на Мф 14:3-4): «Филипп вовсе не умер, но еще при жизни был лишен и тетрархии, и жены. Поэтому этот брак не законный, а греховный и нуждающийся в пророческом свободоречии».

⁷⁸ Иосиф Флавий (см. примеч. 75) упоминает дочь Иродиады от Ирода II Саломею. В Новом Завете имя танцевавшей перед Иродом дочери Иродиады не названо, но из-за сообщения Флавия ее традиционно называют Саломеей, хотя аргументы против такого отождествления существуют. В связи с тем, что Ориген называет дочь Иродиады также Иродиадой, стоит упомянуть, что во многих влиятельных новозаветных рукописях для Мк 6:22 вместо традиционно принимавшегося чтения «дочери самой Иродиады» стоит «дочери его (т. е. самого Ирода! — А. С.) Иродиады», и в современных изданиях иногда предпочитают этот последний вариант. Подробнее см.: “Women in Scripture: A Dictionary of Named and Unnamed Women in the Hebrew Bible, the Apocryphal”, *Deuterocanonical Books and the New Testament*, ed. by C. MEYERS, R. S. KRAEMER, T. CRAVEN (Houghton Mifflin Books, 2001), p. 21, 94-95, 148-149.

⁷⁹ Буквально: «дела рождения». Но γενεσις может значить «творение» как совокупность тварных вещей (ср. L, s. v. 3), и я предпочитаю более широкое значение (в отличие от G, p. 248, n. 2).

⁸⁰ Фр. 316 (на Мф 14:6-8): «Жена царя Трахонитского, — [т. е.] некое порочное мнение и учение, благодаря движениям одноименного [ей] чада, соразмерным для любивших тварные блага (τὰ γενεσεως πράγματα), становится причиной того, что ныне в народе нет пророческой главы».

⁸¹ Следуя переводу Жиро: c'est pour un anniversaire qu'ils dansent, tandis que règne sur eux une doctrine impie (G, p. 249). Но можно перевести: «они танцуют на дне рождения правящего ими незаконного учения», так как в дальнейшем контексте это «учение» уподобляется Ироду, справляющему свой день рождения.

⁸² Ср. РНЛ., *De ebr.* 208-209. О влиянии Филона на Оригена см.: RUNIA D. T., *Philo and the Church Fathers: A Collection of Papers* (Brill, 1997), p. 117-126; VAN DEN NOEK A., “Philo and Origen: A Descriptive Catalogue of their Relationship”, *The Studia Philonica Annual* 12 (2000), p. 44-121; THÜMMEL H. G., “Philon und Origenes”, *Origeniana octava*, p. 275-286. Для большинства ссылок на Филона в оригеновских текстах характерна расплывчатость формулировки, с которой мы сталкиваемся и в данном месте («кто-то из наших предшественников»). Ср. RUNIA D. T., *op. cit.*, p. 125.

⁸³ Фр. 317 (на Мф 14:6): «Дурной [человек], любящий тварное (τὰ γενεσεως), отмечает день рождения, как Фараон, но не найти ни одного святого, справляющего день рождения».

⁸⁴ ἐξελήλυθατε; προφήτην ἰδεῖν; Ο: ἐξήλθατε ἰδεῖν; προφήτην; Α.

⁸⁵ Фр. 318 (на Мф 14:10): «И ныне Иудеи убивают пророчества не открыто, но словно в темнице и тайно. Ибо они у них мертвы и обезглавлены, так как у них нет главного [в пророчестве] — Иисуса Христа, Который у нас невредим, ибо, говорит он, “Кость Его не сокрушится”».

⁸⁶ Согласно рассказу Евсевия Кесарийского, в юности во время гонения при Септимии Севере Ориген как раз настолько рьяно шел навстречу опасностям (ὁμόσε τοῖς κινδύνοις χωρεῖν), стремясь к мученичеству вместе со своим отцом, что его матери пришлось спрятать от него одежду, чтобы он не смог выйти из дома (*Hist. Eccl.* 6, 2, 3-6). Если этот рассказ справедлив, то данное место СМ (как и, например, СЖ 28, 23 или СС 1, 65) отражают изменение оригеновской позиции по отношению к мученичеству в зрелом возрасте. У Евсевия также содержится рассказ о стойкости, с которой Ориген претерпевал заключение и пытки во время гонения при Деции (*Hist. Eccl.* 6, 39, 5).

⁸⁷ ἔάν Ο: ὅταν Α.

⁸⁸ Имеется в виду, что жалость представляет собой πάθος, «страдание» или «претерпевание». Это парадоксальное высказывание, в котором платоническое представление о бесстрастности Бога (ср. РА 2, 4, 4; HN [I.] 23, 2 PG 12, 718C; Sel. Ez. 16 PG 13, 809 D) совмещается с утверждением Его способности страдать из-за любви к людям (ср. в особенности Н.Ез. [I.] 6, 6 PG 13, 714C – 715A), можно рассматривать как образцовую формулу, выражающую специфику оригеновского подхода к данной проблеме. Подробнее см.: KOBUSCH T., “Kann Gott leiden? Zu den philosophischen Grundlagen der Lehre von der Passibilität Gottes bei Origenes”, VC 4 (1992), p. 328-333; FÉDOU M., *La Sagesse e le monde. Essai sur la christologie d’Origène* (P., 1995), p. 323-328; WEINANDY Th., “Origen and the Suffering of God”, SP XXXVI (2001), p. 456-460.

⁸⁹ Для Оригена типично интерпретировать упоминаемые в Писании телесные болезни как аллегории душевных пороков. Ср., например, СМ 13, 4; 16, 24; СЖ 6, 33, 166; Phil. 26, 4. См. в этой связи: BOSTOCK D. G., “Medical Theory and Theology in Origen”, *Origeniana tertia*, p. 191-199; FERNÁNDEZ S., *Cristo Médico según Origenes. La actividad médica como metáfora de la acción divina* (Roma, 1999).

⁹⁰ В Синодальном переводе: «немало умирает». Греч. κοιμῶνται может указывать и на сон, и на смерть. Я предпочитаю первый вариант только потому, что в данном контексте у Оригена на основе этого стиха развивается метафора духовного сна.

⁹¹ ἐν Ἱερουσαλήμ Ο: ἐπὶ τὸ ὄρος Σιών R.

⁹² ἕκαστος Ο: ἄνθρωπος Α.

⁹³ Альтернативное чтение — αὐτοῦς. В этом случае речь надо перевести: «что они (sc. хлебы. — А. С.) слишком малочисленны».

⁹⁴ Стоические термины (например, SVF II, 135; 223), обозначающие смысл высказывания (λόγος ἐνδιάθετος) и его внешнее словесное выражение (λόγος προφορικὸς); использовались также Филоном (*De vita Mosis* 2, 13, 129 и др.). Фео-

фил Антиохийский применил их к Логосу как второму Лицу Троицы (*Ad Aut.* 2, 10; 2, 22), различая вечное существование Логоса как Ума Отца и Его «рождение» для творения мира и исполнения прочих икономических функций. Ориген обычно использует эти термины близко к исходному значению (например, СС 6, 65), но делает это редко, так что точно установить их концептуальный смысл в данном контексте затруднительно. Поскольку оба термина противопоставляется у него «чувственной» стороне Писания, остается предположить, что они обозначают различные разновидности Его смысла. См. также Sch.M PG 17, 289A; Fr.J 118; Exp. Pr. PG 17, 252A; Sch. Ap. 9; Exc. Ps. PG 17, 132A.

⁹⁵ Фр. 321 (на Мф 14:19): «Спаситель поднимает очи к небесам, указуя нам на Своего Отца. И Он делал это, чтобы мы благодаря чудесам поверили Ему как Богу, а из-за того, что Он воздает благодарение и смотрит на небо, признали бы, что Он — человек» (возможно из Хризостома).

⁹⁶ Характерная для древнегреческого метафора (ср. LS, s. v. *aktis*), которой соответствовала распространенная философская теория, объяснявшая зрительное восприятие действием исходящих из глаз субъекта лучей (например, у Платона в *Tim.* 45bd; из христианских авторов см. Немесия — *De nat. hom.* 7).

⁹⁷ Что именно двенадцать учеников собирали оставшийся хлеб в коробы, это предположение Оригена.

⁹⁸ Я интрепретирую данное место в соответствии с аллегорическим толкованием пяти хлебов, предложенным Оригеном в первом абзаце этой главы.

⁹⁹ βούλομαι δὲ τοὺς πάντας ὑμᾶς Ο: ἡρμολογῶ γὰρ ὑμᾶς ἐνὶ ἀνδρὶ Α.

¹⁰⁰ В связи с духовным смыслом подобных слов в Писании ср. НЕх. (I.) 10, 3 PG 12, 371 – 373.

¹⁰¹ πᾶσιν ἀνακλιθῆναι Ο: ἀνακλῖναι πάντας Α. См. 11, 19 и примеч. 193.

¹⁰² В PA 1, 1, 6 Ориген применяет к Богу термин «монада», чтобы подчеркнуть, что Он является простой духовной природой, лишенной какой-либо сложности.

¹⁰³ Эта числовая символика присутствует уже у Филона — *De mut. nom.* 228; *De spec. leg.* 2, 122; 2, 176; *De decal.* 164 (G, p. 279, n. 2). Даниэлу замечает по поводу этого места, что символическое значение числа 50 имеет библейские корни, а 100 — эллинистические (см. DANIELOU J., *Origen*, p. 185).

¹⁰⁴ Это выражение, видимо, подразумевает связь между именем Бога и Его сущностью, так что приближение к имени Иисуса означает приближение к познанию божественных тайн (ср. G, p. 282-284, n. 3, где в этой связи приводятся ссылки на PE 24, 2; EM 46). См. также: DILLON J., “The Magical Power of Names in Origen and Later Platonism”, *Origeniana tertia*, p. 203-216; JANOVITZ N., “Theories of Divine Names in Origen and Pseudo-Dionysius”, HR 4 (1991), p. 359-372.

¹⁰⁵ Ср. 10, 1.

¹⁰⁶ Или «переходящие [на другую сторону]», *transeuntes*, как утверждается в латинском тексте HN 19, 4 PG 12, 725B. См. в целом: WUTZ F., *Onomastica Sacra*.

Untersuchungen zum Liber Interpretationum Nominum Hebraicorum des Hl. Hieronymus [TU 3 Reihe, 11 Bd.] (Leipzig, 1914–1915); HANSON R. P. C., “Interpretations of Hebrew Names in Origen”, VC 2 (1956), p. 103-123. Эти исследователи, в частности, показали, что чаще всего Ориген не придумывал такого рода этимологии сам, а заимствовал от различных источников (что косвенно подтверждается в начале 11, 6). Но ср. *ниже*, 11, 16.

¹⁰⁷ У Аланда упоминание о «середине моря» исключено из основного текста Мф 14:24, и фигурирует только в аппарате.

¹⁰⁸ Ориген снова настаивает на «точности Писания», но не раскрывает, в чем концептуальный смысл этой «точности» в данном случае.

¹⁰⁹ Фр. 325 (на Мф 14:22): «Это показывает их неразлучность с Ним и их полное нежелание расставаться с Господом. *Понууждение* же заключалось в приказе, данном с настоячивостью».

¹¹⁰ τὰ ὕδατα Ο: τὴν θάλασσαν Α.

¹¹¹ εἰς τὴν γῆν Γεννησαρέτ Ο: ἐπὶ τὴν γῆν εἰς Γεννησαρέτ Α.

¹¹² Принятая в ту эпоху этимология — «сад вождей» (G, p. 294, n. 1).

¹¹³ Конъектура Клостерманна (G, p. 295, n. 2).

¹¹⁴ Ср. *ниже* 11, 19. Ориген обыгрывает различные значения глагола ἀπολύω («отпускать», «освобождать», «прощать») и однокоренных слов.

¹¹⁵ Фр. 326 (на Мф 14:13 и 14:23): «Иисус удаляется в пустыню и восходит на гору, чтобы помолиться, научая нас, [каковы необходимые] состояния для молитвы» (возможно восходит к Хризостому).

¹¹⁶ Или: «испытывая должную меру страданий».

¹¹⁷ «Отец тьмы и порока» — это дьявол (ср. НЕХ. [1.] 8, 6 PG 12, 359C; Fr. CCoг. 18, 110-111; Exр. Prov. PG 17, 205B); его сын или «противящийся» из 2 Фес 2:4 — это Антихрист (CJ 20, 21, 174; CC 6, 45), противопоставляемый Христу (CC 6, 79; CMs, p. 96-97; Sel. Ps. PG 12, 1141A). В связи с духом, противоположным Св. Духу ср. CM 12, 20, где Ориген также предполагает существование своего рода «антитроицы».

¹¹⁸ Ср. G, p. 301: d'autres que les disciples. В принципе можно перевести «другие из числа учеников» или просто «другие ученики», т. е. в этом случае Ориген противопоставляет учеников, бывших в лодке, всем остальным ученикам (ср. Гюз в PG 13, 923B: nec enim alios discipulos arbitror id dixisse).

¹¹⁹ См. примеч. 172.

¹²⁰ Ср. G, p. 302, n. 2.

¹²¹ Ориген, судя по всему, предполагает, что использование различных, но восходящих к общему корню форм διεσώθησαν и σέσωκέ должно иметь какой-то концептуальный смысл.

¹²² αὐτῷ Ο: τῷ Ἰησοῦ Α.

¹²³ В разных традициях текст Декалога (Исх 20:2-17; Втор 5:6-21) по-разному членится на отдельные заповеди. Ориген ориентируется на иудейскую традицию, тогда как впоследствии благодаря Августину в католической церкви доминировал альтернативный вариант, согласно которому заповедь о почитании отца и матери будет четвертой (ср. G, p. 310, п. 1).

¹²⁴ ἐὰν ἄνθρωπος — καὶ Ὁ: ἄνθρωπος ἄνθρωπος, ὃς ἂν — ἦ R.

¹²⁵ τελευτάτω Ὁ: θανατούσθω R.

¹²⁶ θανάτῳ τελευτάτω Ὁ: τελευτήσει θανάτῳ R.

¹²⁷ Исх 21:15 и 21:17 в Синодальном переводе.

¹²⁸ Весьма типичная для Оригена расплывчатая ссылка на его личные контакты с представителями современного ему иудаизма. Ср. DE LANGE N. R. M., “Jewish Influence on Origen”, *Origeniana prima*, p. 226.

¹²⁹ Конкретный смысл и степень историчности той практики «корбана», которая описывается в Мф 15:5-6, являются предметом дискуссии. См., например: BRUNER F. D., *Matthew. A Commentary*, vol. II: *The Churchbook, Matthew 13-28*. (Grand Rapids, Cambridge, 2004), p. 87-88; KEENER K. S., *A Commentary on the Gospel of Matthew* (Grand Rapids, Cambridge, 1999), p. 410-411. Из описания Оригена выходит, что непосредственную материальную выгоду из «корбана» извлекали фарисеи и книжники, но по другой распространенной версии это могли быть те, кто таким образом совершал приношение Богу, так как оно якобы носило формальный характер и они продолжали фактически владеть средствами, составлявшими этот дар (см. G, p. 121-123).

¹³⁰ Речь идет о пресвитерах, но это же греческое слово применяется в Мф 15:2 для обозначения иудейских старейшин или «старцев».

¹³¹ То есть одновременно помогать своим близким и беднякам.

¹³² То есть фарисеи. Ориген переходит к фиктивному рассуждению от лица Иисуса. Ср. *выше* 10, 1.

¹³³ Возможно, естественнее было бы перевести: «из опасения, как бы» и т. д. (ср. Гюз в PG 13, 935B: ne transgrediantur), но в этом случае непонятно, каким образом соблюдение заповеди мыть руки могло бы привести к нарушению заповеди о почитании отца и матери.

¹³⁴ Возможно, Ориген ссылается на утраченные книги СМ (G, p. 320, п. 3). Ср. 10, 9, где говорится, что Матфей в сокращенном виде передал заповедь о почитании родителей из Моисеева закона.

¹³⁵ Ср. аппарат в издании Ральфса к Ис 29:13.

¹³⁶ Букв: «губами».

¹³⁷ Имеются в виду застольные ложа.

¹³⁸ Эбиониты — иудео-христианская секта II–III вв. н. э., проповедовавшая, в частности, необходимость соблюдения Моисеева закона (ср. в этой связи HGen [1.]

3, 5 PG 12, 179A; CMs [1.] 79 PG 13, 1728C). Поскольку название этой секты может быть переведено с еврейского как «бедные», Ориген утверждал, что они названы так в переносном смысле — из-за духовной «бедности», которая свойственна их толкованию закона (CC 2, 1), их вере в Иисуса (CM 16, 12) или просто их мысли (PA 4, 3, 8 [22]). Кроме того, он различал две разновидности эбионитов: одни верят в рождение Христа от Девы, другие — нет (CC 5, 61; о последних упоминается также в HL [1.] 17, 4 SC 87, p. 254). Эти оригеновские представления затем воспроизводятся у Евсевия (*Hist. Eccl.* 3, 27; 6, 17). См. также HJr 19, 12; Fr.L 212.

¹³⁹ τὸ ἐξερχόμενον Ο: τὸ ἐκτορευόμενον Α.

¹⁴⁰ Синодальный перевод — Сир 28:29.

¹⁴¹ «Безразличное» (τὰ ἀδιάφορα) — стоический термин (SVF III 70; 117 и др.). По мнению Стоиков, только добродетель и порок являются добром и злом, а так называемые «внешние» и «телесные блага», в том числе — жизнь и смерть, на самом деле ценностно индифферентны. Ориген разделяет эту стоическую концепцию. Ср. CC 4, 45; 4, 65; 6, 54-55; 6, 73; Phil. 2б, 1; CJ 20, 25, 224-226; 20, 39, 363-366; CM 13, 9.

¹⁴² παρίστησι Ο: παραστήσει Α.

¹⁴³ εἶχεν Ο: ἔχων Α.

¹⁴⁴ Фр. 329 (на Мф 15:11): «Закон установил, что следует есть, а от чего — воздерживаться. Не потому, что это пища порождает чистоту или нечистоту мысли, но чтобы мы не стремились ко всему разнужданными устами, словно животные, и не делали из еды услады. Потому [закон] и сказал: «никакого тука и никакой крови не ешьте» (Лев 3:17) — первого, потому что он делает тело тучным и побуждает к распущенности, а второй — как чего-то звероподобного и дикого. Не будем удивляться, если, хотя закон это запрещает, Господь, как кажется, вводит противоположное [учение], будто нет никакой телесной нечистоты. Ибо то, что в законе, в большей степени относилось к внешнему человеку, а [учение] Господа — к внутреннему». Последние две фразы в издании Клостерманна рассматриваются как однозначно не восходящие к Оригену.

¹⁴⁵ Ср. Мф 7:29; 8:27; 9:33; 13:54; 15:31 и т. д. (G, p. 334, a).

¹⁴⁶ ἦν Ο: ἔστιν Α.

¹⁴⁷ Я следую одному из возможных вариантов перевода этой новозаветной фразы. См., например: HARRIS M. J., *Colossians and Philemon* (Grand Rapids, 1991), p. 129-130.

¹⁴⁸ См. примеч. 43.

¹⁴⁹ Фр. 332 (на Мф 15:13): «А что мы скажем в связи со [словами]: “Я насадил, Аполлос поливал”? Но смотри, не разрешается ли [этот вопрос словами] “возрастил Бог” (1 Кор 3:6) и “мы соработники Бога” (1 Кор 3:9). Ибо мы соработники Бога, насаждающего и работающего совместно [с нами]».

¹⁵⁰ Хаммонд полагает, что в первоначальной редакции текста за этими словами мог следовать отрывок из следующего абзаца («Не из-за закона... Господь же

есть дух»). См. HAMMOND C. P., "Some Textual Points in Origen's Commentary on Matthew", p. 395-404.

¹⁵¹ Фр. 331 (на Мф 15:11-14): «Станным показалось учение (ср. Ин 6:60) о том, чтобы вопреки обычаю есть то, что по словам закона оскверняет человека. Омытый не имеет нужды умывать руки, как учил сказавший: "разве только ноги Мои" (ср. Ин 13:10). Поэтому ученики, евшив хлеб, не мыли руки. Фарисеи же, не зная силы Слова, *соблазнились*. Соблазнится же тот, кто ходит во тьме, или же слепой и не имеющий *воздя*. И те, кто поистине оставили "свет истинный" (Ин 1:9), предварительно подготовивший и сделавший равным [для них] благой путь и предводивший ими в пустыне, ходили во тьме. Поэтому Спаситель говорит: "*Оставьте их, они слепые*".»

¹⁵² Фр. 333 (на Мф 15:13-14): «*Растение*, которое не от Бога, — это все внешнее Богу, что и искоренится. Тот, кто соответствует ему по качеству (*πεποιοῦμενος*), — *слепец*.»

¹⁵³ Фр. 334 (на Мф 15:13): «Манихеи, желая показать, что закон не принадлежит Отцу Христа, воспользовались этим свидетельством, отклонившись от истины насколько только можно. Ибо оно говорит не об образе жизни в соответствии с законом, но о секте (*αἱρέσεως*) Фарисеев, которые при помощи собственных измышлений внушали тем, кто им верил, многие [вещи], противоречащие закону, как видно и из того, что выше Сам Господь ясно обличает их». Клостерманн выделяет этот фрагмент как неаутентичный, но за исключением упоминания манихеев его содержание близко тому, что Ориген говорит в данной главе СМ.

¹⁵⁴ Так называемые «простые верующие» (*ἁκεραῖοι; ἀπλοῦστοι; simpliciores*) — постоянный объект оригеновской критики. См. в этой связи: HALLSTRÖM G., *Fides simpliciorum according to Origen of Alexandria* (Helsinki, 1984). Жиро, исходя из контекста, где речь идет о чистоте и скверне, предпочитает в данном случае перевести *ἁκεραῖοι* как «les gens qui n'ont pas de souillure», т. е. «незапятнанные» или «лишенные скверны люди» (G, p. 344-345, п. 1).

¹⁵⁵ Жиро: *par la parole seule*, т. е. «одним только словом» (?) (G, p. 345). На мой взгляд, здесь Ориген имеет в виду то же, что и несколько ниже: само вещество пищи не оскверняет, и не очищает верующего. Ср. Гюз: *non ex se* (PG 13, 947D-950A).

¹⁵⁶ См. примеч. 90.

¹⁵⁷ По сравнению с обычной редакцией у Оригена изменена последовательность двух частей этой фразы.

¹⁵⁸ Ср. L, s. v.

¹⁵⁹ Об этом пассаже в связи с оригеновскими взглядами на евхаристию см., например: DANÉLOU J., *Origen*, p. 63-65; CROUZEL H., *Origène*, p. 295-297; LIES L., "Die dreigestaltige Eucharistieauffassung nach SerMt 85 und 86", *Origeniana secunda*, p. 205-214 (особенно — p. 212-214). Даниэлу и в еще большей степени Крузель пытаются продемонстрировать принципиальную совместимость оригеновского подхода с ортодоксией (естественно, в их случае — католической), тогда как Лис уделяет больше внимания специфичности оригеновской концепции.

¹⁶⁰ То есть разуму. Ориген использует расхожий стоический термин

¹⁶¹ ἡθέλησε Ο: ἡθέλεν Α.

¹⁶² Ср. CJ 10, 41, 286.

¹⁶³ Ср. HEz (l.) 13, 4 (PG 13, 764B); HJes (l.) 14, 2 (SC 71, p. 325). Хэнсон допускает, что в данном случае мы имеем дело с оригинальной этимологией, придуманной самим Оригеном (HANSON R. P. C., “Interpretations of Hebrew Names in Origen”, p. 104).

¹⁶⁴ Буквально: «части».

¹⁶⁵ δεῖνός Ο: κακός Α.

¹⁶⁶ В данном случае Ориген ориентируется на еврейский текст. В Септуагинте: «по числу ангелов Божиих» (G, p. 357, n. 5).

¹⁶⁷ В связи с различиями между праведниками в процессе достижения ими совершенного состояния, ср. 10, 3.

¹⁶⁸ Буквально: «с духовным законом».

¹⁶⁹ Такого рода двухчастный терминологический оборот («порок и соответствующие ему дела» или «добродетель и соответствующие ей дела») употребляется Оригеном неоднократно (Phil. 26, 1-2; CC 6,54; Sel. Ps. PG 12, 1581B). Он имеет аналогии в стоических источниках (SVF III, 75-76; 97a) и подчеркивает различие между самим пороком или добродетелью как внутренним состоянием души и соответствующими внешними действиями (ср. HJob, p. 369, 22-24).

¹⁷⁰ Фр. 336 (на Мф 15:21-28): «Хананеянка — символ Церкви, [образовавшей] из язычников. Ибо язычники, сперва отвергнутые, впоследствии были возвышены на уровень сыновей и удостоены хлеба, Иудеи же стали собаками, сочтя правильным питаться мелкими крохами, то есть ничтожеством и незначительностью буквы. Ибо Тир означает “стеснение”, Сидон — “охотящаяся”, Хананеянка — “приготовленная к унижению”. В самом деле, стесненные пороком — это язычники, среди которых были демоны, охотящиеся на души. Они-то приготовлены к унижению, а вот праведники были приготовлены к величию в Царстве Небесном».

¹⁷¹ Аланд не дает альтернативных вариантов для этого стиха, а в основном тексте стоит имперфект, указывающий на то, что дочь начальника синагоги находилась при смерти, но еще не умерла (ср. G, p. 360, n. 2).

¹⁷² Развиваемая в этой главе интерпретация может служить примером того, что Даниэлу считал «гностическим» элементом в оригеновском подходе к толкованию Библии (DANIÉLOU J., *Origen*, p. 191-199).

¹⁷³ Упоминание о «прозорливости» этих душ, вероятно, связано с тем, что Ориген, следуя за Филоном (*De congr.* 51), переводил слово «Израиль» как «видящий Бога» (HN 11, 4 PG 12, 648B: mens videns Deum). Ср. HANSON R. P. C., “Interpretations of Hebrew Names in Origen”, p. 103, n. 6.

¹⁷⁴ Фр. 337 (на Мф 15:22-28): «Иисус не отвечает Хананеянке, исполняя закон и показывая крепость этой женщины в истине, которая видна и в Церкви, [образо-

вавшейся] из язычников. Хлеб — это учение, дети — Израильтяне, собаки — язычники по причине идоложертвенного и нечистоты жизни. На этой основе она составляет себе защитительную речь, говоря: “Я хоть и собака, но не чужая, а Твоя, и должно мне получить долю если и не хлеба, то все же крох”. Думать же, что и мельчайшая часть Его силы (ведь это она называет “крошкой”), достаточна, чтобы привести к исцелению ее дочери, — признак исключительной веры. Итак, показано, что Хананеянка исполнена великого знания, смирения и веры». Клостерманн указывает на возможные параллели у Хризостома.

¹⁷⁵ Ср. РА 4, 3, 8 (22).

¹⁷⁶ Согласно Жиро, в данном случае Ориген имеет в виду эбионитов (G, p. 365, п. 3; в пользу этой версии может свидетельствовать РА 4, 3, 8 [22]).

¹⁷⁷ Довольно темное место. По смыслу, а также ввиду возможной в таком случае аллюзии к Рим 10:19 и Втор 32:21, явно лучше подошло бы «неразумный». Жиро предполагает, что, если речь не идет об ошибке копииста, Ориген может иметь в виду, что «немудрое» и «незначашее» мира может быть названо разумным благодаря божественному избранию (ср. G, p. 366, п. 1). В PG 13, 961B эта часть фразы представлена в другой редакции, но смысл от этого не становится более удовлетворительным: «...и призвал “не значащее” (1 Кор 1:28), передав разумный народ (?) тем, кто смог вместить “юродство проповеди” (1 Кор 1:21)» и т. д.

¹⁷⁸ ὡς θεῶ τῶ Ἰησοῦ Ο: αὐτῶ Α.

¹⁷⁹ οὐκ ἔξεστι Ο: οὐκ ἔστιν καλὸν Α.

¹⁸⁰ Следую интерпретации Жиро: «...n’a emporté qu’une quantité mesurée de puissance, conforme à la capacité des réalités de ce monde» (G, p. 367-369). В этом случае сила Иисуса ограничена потому, что ограничена способность этого мира к ее восприятию. Возможен также перевод: «[Иисус] принес ограниченную силу, в соответствии с которой Он воспринимал действительность этого мира» (ср. Гюз в PG 13, 963A: *mensuram potestatis, secundum quam res mundanas continebat, attulisse*).

¹⁸¹ Синодальный текст — Исх 22:31.

¹⁸² См. примеч. 67.

¹⁸³ Ориген очень часто упоминает в качестве причины морального или духовного падения именно пассивные состояния, вроде «небрежности» (ἀμέλεια — ср. РА 3, 1, 13-14; СС 6, 45; CJ 20, 5, 32; Fr.Lam. 20; Sch.Ap. 30), «невнимательности» (ἀπροσεξία — ср. PE 29, 13; СС 7, 69; CM 10, 24) или «легкомыслия» (αὐθυμία — ср. Fr.Lam. 35; Sch.Ap. 30). Это относится в том числе и к падению разумных духовных существ в предсуществовании (ср. РА 2, 9, 2).

¹⁸⁴ γενέσθω Ο: γενηθήτω Α.

¹⁸⁵ Намёк на больную дочь Хананеянки.

¹⁸⁶ Фр. 338 (на Мф 15:28): «После того как слово было сказано, дело не задерживается. Ибо Говорящий — Бог, изречение действительно и сила [Его] повсюду».

¹⁸⁷ Ср. СС 2, 48; НЛг 18, 9; Fr. Ps. 28, 9; 103, 18. В НС (I.) 2, 11 (SC 37, p. 99) Ориген утверждает, что олень выманивает змей из их нор своим дыханием и пита-

ется ими, не претерпевая вреда от их яда. Аналогичные представления встречаются у различных античных авторов, например, у Элиана в *De nat. anim.* 2, 9. Христианские авторы используют этот образ, придавая ему аллегорический смысл, связанный с победой Христа или верующего над злыми силами или пороками. Ср. BAS. CAES., *Hom. Ps.* PG 29, 300A; AUG., *Enarr. Ps.* 43, 3 PL 36, 465 – 466.

¹⁸⁸ Фр. 339 (на Мф 15:31): «Они еще не постигли [божественного] достоинства Господа нашего Иисуса Христа, — того, что Он производит исцеления, обладая совершенной силой (αὐτοδυνάμως), Сам будучи Тем, через Кого Отец все совершает, но думали, что Он — человек, действующий сверх [возможностей] человека, и воздают хвалу Богу. И тогда исполнилось сказанное Господом Отцу: “Я прославил Тебя на земле” (Ин 17:4). Ибо человек, творящий что-либо чудесное, сам не прославляет Бога, но прославляется Богом, получая часть чудотворной силы. Христос же Сам — Тот, Кто творит чудеса, Сам прославляет Отца, сделав очевидной Его силу, которой является Он Сам. *Бога* же они *прославляют* не [какого-либо] другого, а *Израилева*, ибо и нет другого согласно безумию Маркиона, а Он один».

¹⁸⁹ То есть больные, которых они привели с собой.

¹⁹⁰ Буквально: «точной мудрости Евангелий».

¹⁹¹ ἐπ' αὐτὸν O: ἐπ' αὐτοῖς A.

¹⁹² αὐτοῦς O: τοὺς ὄχλους A.

¹⁹³ Я передал глагольные формы, на различии которых Ориген акцентирует внимание, приблизительно и с учетом Синодального перевода.

¹⁹⁴ Ориген обращает внимание на то, что в тексте Иоанна по отношению к первому из двух сравниваемых эпизодов используются формы ἀναλεσεῖν и εὐχαριστήσας, которые у других евангелистов встречаются только во втором эпизоде, чему непосредственно перед этим сам Ориген придал некое принципиальное, хотя и не разъясненное значение.

¹⁹⁵ См. примеч. 114.

Перевод и примечания
А. В. СЕРЁГИНА

CONTENTS

INTRODUCTION.....	13
PLATONISM AND NEOPLATONISM	
Andrey SEREGIN Dogmatic, Antidogmatic and Dialogical Approaches to Interpreting Plato.....	37
Svetlana MESYATS Plato's <i>Philebus</i> (14c–17c) on Unity, Plurality, and the Intermediate.....	77
Andrey SEREGIN Non-moral Good and Evil: Ethical Position of Socrates in <i>Gorgias</i>	95
Alexey GLOUKHOV Statement of the Problem of Justice in Plato's <i>Republic</i>	123
Svetlana MESYATS Consciousness and Person in Plotinus.....	147
Svetlana MESYATS The Transcendent First Principle and the Doctrine of Henads in Neoplatonism.....	169
Valery PETROFF Σύμβολα and συνθήματα in the Theurgical Neoplatonism of Iamblichus and Proclus.....	210
Maya PETROVA The Solar Monotheism in Macrobius.....	226
Valery PETROFF <i>A Chain of Great Light: the Sun in the Platonism of Late Antiquity and the 'Corpus Areopagiticum'</i>	240
CHRISTIAN PLATONISM	
Valery PETROFF Symbol and the Sacred Action in the Later Neoplatonism and the 'Corpus Areopagiticum'.....	264
Valery PETROFF Theology of Symbol in Karl Rahner and Herbert Vorgrimler.....	309
Svetlana MESYATS Does the First Principle have <i>hypostasis</i> ? To the History of the Concept of Hypostasis in Platonism and Christian Theology.....	318
Valery PETROFF 'Υπάρχω and ὑφίστημι in Maximus the Confessor's <i>Ambigua</i>	338
Valery PETROFF Transformation of Ancient Ontology in the 'Corpus Areopagiticum' and Maximus the Confessor.....	376
Jozef MATULA Thomas Aquinas and His Criticism of Avempace's Theory of the Intellect....	394

PROSOPOGRAPHY

Maya PETROVA	
Martianus Capella: Life, Work, and Philosophy.....	407
Andrey SEREGIN	
Origen the Platonist and Origen the Christian.....	444

PLATONISM AND PHENOMENOLOGY

Emmanuel FALQUE	
The Phenomenological Practice of Medieval Philosophy.....	505
I. <i>Fons signatus</i> : The Sealed Source.....	505
II. God-as-Phenomenon: John Scottus.....	532
Translation by Andrey SEREGIN. Revised by Valery PETROFF	

RENOWN SCHOLARS OF PLATONISM
ON THEIR FIELD OF STUDY AND ON THEMSELVES

Édouard JEAUNEAU	
“Athens and Chartres”: a Conversation with Valery Petroff.....	581
Luc BRISSON	
“Philosophy is what structures human being...”: a Conversation with Valery Petroff.....	630
Alain-Philippe SEGONDS (1942–2011)	
“Koyré’s Books were my Real Shock...”: a Conversation with Victor Vizguin.....	655

PLATO IN RUSSIA

Valery PETROFF	
Plato and His Dialogues in the Writings of Sigizmund Krzhizhanovsky.....	674

TRANSLATIONS

Nadezhda VOLKOVA	
The Doctrine of the Two World Souls of Plutarch of Chaeronea.....	721
PLUTARCH. <i>On the Generation of the Soul in the ‘Timaeus’</i> . Part 1.....	736
Translation and notes by Nadezhda VOLKOVA	
PORPHYRY. <i>Launching-Points to the Realm of Mind</i>	758
Introduction, translation and notes by Svetlana MESYATS	
Andrey SEREGIN	
To the Translation of Origen’s Commentary on the <i>Gospel of Matthew</i>	792
ORIGEN. <i>Commentary on the ‘Gospel of Matthew’</i> . Bks. 10 – 11.....	806
Translation and notes by Andrey SEREGIN	

Работы сборника посвящены изучению платоновской традиции на различных этапах ее развития. В книге анализируется учение самого Платона (генеология, метафизика, космология, этика), рассматриваются концепции Плутарха, Плотина, Ямвлиха, Сириана, Прокла, Макробия, Дионисия Ареопагита, Максима Исповедника. В просопографических исследованиях реконструируются биографии платоников — язычника Марциана Капеллы и христианина Оригена. Предложен опыт феноменологического прочтения теорий Иоанна Скотта (Эриугены). Исследуется вопрос о знании Платона и его диалогов в России начала XX века. В книгу включены беседы с известными французскими специалистами по античной и средневековой философии. Публикуются переводы сочинений Плутарха Херонейского (*О возникновении души в 'Тимее'*. Часть I), неоплатоника Порфирия (*Подступы к умопостижаемому*), книги 10–11 *Комментария на 'Евангелие от Матфея'* Оригена.
