

ПЛАТОНОВСКОЕ
ФИЛОСОФСКОЕ
ОБЩЕСТВО

PLATO COLLECTION

II

Supplement to the Bulletin of the
Russian Christian Academy for the Humanities
(Vol. 14, 2013)

RGGU-RHGA
Moscow – Saint Petersburg
2013

ПЛАТОНОВСКИЙ СБОРНИК

II

Приложение к Вестнику
Русской христианской гуманитарной академии
(Том 14, 2013)

РГГУ-РХГА
Москва – Санкт-Петербург
2013

УДК 1
ББК 87.3(0)
ПЗ7

*Научное редактирование
и подготовка текста к печати:*

И.А. Протопопова, О.В. Алиева, А.В. Гараджа,
А.А. Глухов, А.В. Михайловский, Р.В. Светлов

ISBN 978-5-88812-603-5

© Коллектив авторов, 2013
© Российский государственный
гуманитарный университет, 2013
© Русская христианская
гуманитарная академия, 2013

От редакции

Во втором томе «Платоновского сборника» вниманию читателей предлагается более двадцати работ современных исследователей — филологов, историков философии и культурологов, — посвященных рассмотрению историко-культурного, интеллектуального и политического контекста платоновской эпохи, а также изучению платоновской традиции в ключевых моментах ее развития.

В начале первого раздела *Язык, театр, поэзия* намечаются философские подходы к проблеме соотношения языка и мышления в диалогах Платона (А.В. Ахутин). Кроме того, в раздел вошли лингвистические и филологические исследования о платоновских этимологиях (Вяч. Вс. Иванов, Н.П. Гринцер), поэтическом мимесисе (Н.В. Брагинская, А.Ю. Апаева), интеллектуальных дискуссиях в Афинах V–IV веков (Е.В. Алымова). Второй раздел *Платон и история* предлагает реконструкции идейного и политического «фона» эпохи (статьи И.Е. Сурикова, Р.В. Светлова), ее коммуникационного пространства (Д.Ю. Дорофеев) и отдельных мифологических нарративов платоновских диалогов (И. Солнцева).

Под рубрикой *Неоплатонизм и раннее христианство* представлены новые подходы к изучению платонических текстов пе-

риода поздней античности. Предметом историко-философского анализа становятся платоновские образы, концепты и диалектические приемы в трактатах основателя неоплатонизма Плотина (Д.С. Курдыбайло), апологета Климента Александрийского (Д.С. Бирюков) и христианского неоплатоника Пс.-Дионисия Ареопагита. Детально рассматриваются как малоизвестные аспекты «теургического неоплатонизма» Ямвлиха и Прокла (статья В.В. Петрова), так и особенности популярного изложения Платона для латинского читателя у одного из важнейших медиаторов античной культуры Макробия (статья М.С. Петровой).

Книгу завершает раздел исследований о *Рецепции платонизма в европейской философии и культуре* с широкой палитрой тем, школ, течений и имен от античности до современности. В фокус внимания ученых попадают как классические сюжеты, связанные с влиянием сочинений Платона на интеллектуальные процессы в Италии эпохи Ренессанса (О. Акопян) или платоновскими реминисценциями в монадологии Лейбница (К.П. Шевцов), так и малоизвестный феномен платонизма греческой Контрреформации (статья А.В. Маркова). Важное место в сборнике занимает и столь же конститутивная для европейской философии история размежевания с платонизмом. Эта линия представлена на примерах эпикурейской полемики с Академией (статья М.М. Шахнович) и критики платонической гносеологии у Фомы Аквинского (статья К.В. Бандуровского). Далее читателю предлагается попытка прочесть онтологию и гносеологию Платона сквозь призму кантианского и неокантианского трансцендентализма (статья В.Е. Семенова). О присутствии Платона как вечного собеседника в стержневой для европейского культурного самознания дискуссии по вопросам образования и воспитания свидетельствуют исследования, посвященные различиям в понимании «пайдейи» и воспитательной роли философа у двух великих современников — М. Хайдеггера и В. Йегера (статьи А.В. Михайловского и Ю.А. Асояна). Наконец, не обойдена исследовательским вниманием и «отечественная история» платонизма —

критического рассмотрения удостоивается вопрос о зависимости заданного А.Ф. Лосевым стандарта русского платоноведения от немецкой науки начала XX столетия (Ю.Б. Тихеев).

Работы, объединенные во втором томе «Платоновского сборника», используют новые историко-философские знания, демонстрируют разнообразные герменевтические подходы к рецепции Платона и платонизма в эллинистической, римской, средневековой, новоевропейской философии и знакомят с малоизвестными сюжетами европейской интеллектуальной истории. Редакторы сборника стремились к тому, чтобы создать целостный образ европейской философии и культуры как платонического агона — борьбы «за и против» Платона.

Александр Михайловский

1.

Язык, театр, поэзия

А. Ахутин

Как сказывается истина?

1. Вопрос

Философия не столько утверждает некие истины, сколько задается вопросом: в чем заключена истинность истинного? Или еще изначальнее — что это такое, *истинное*, каково бы оно ни было, что имеется в виду, что это за феномен? Имеется ли в виду просто то, что есть «действительно», «на самом деле»? Не кажется, не прикидывается, не обманывает, — а есть то, что есть. Истинность истинного, того, что есть, не зависит ведь от того, считается и провозглашается ли оно кем-нибудь истинным или нет¹. Сомнения, поиски истины, доказательства и опровержения, — все это касается «нас», а не истины.

¹ Как, например, «истина в себе» Б. Больцано: «Предложение, высказывающее нечто так, как оно есть в действительности» независимо от того «мыслилось или высказывалось это предложение когда-нибудь кем-нибудь или нет» (Больцано Б. Учение о науке (§ 25). СПб.: Наука, 2003. С. 69). Поскольку же, если что-либо истинно, оно таково независимо от восприятий и сказываний, *всякая* истина есть истина в себе. Истина есть то, что есть, не важно, знают ее или не знают.

Или истинное — это все же событие в «нас»: находка, происшествие, случающееся только там, где возможно и заблуждение, ошибка, обман? Истина происходит в чувствующей и мыслящей душе. Чувствующей и мыслящей — значит блуждающей, странствующей, плавающей в потоке чувств и мыслей, ищущей². Когда же в этих плаваниях и блужданиях душа находит «сущу» — некое устойчивое и неизменное «что», где можно бросить якорь, — может быть, так происходит встреча души и сущего — истина? Правда, если истинное сбывается как прибытие мысли к самому бытию, то в этой «Одиссее» мысли приходится допустить еще и какое-то странное бытие океана заблуждений, где разные ветры носят блуждающую душу, — бытие, которое как-то и не бытие (см. «Софист» Платона).

В греческом есть глагол ἀληθεύω, что значит *говорить правду*, но и *быть истинным*, как бы *истинствовать*. Аристотель говорит: «Так как из состояний мышления, которыми мы достигаем истины, одни всегда истинны, другие же допускают заблуждение, как мнение и расчет, а всегда истинны эпистема и ум...» (An. post. 2, 19 100b7). То, что Б.А. Фохт переводит здесь «мы достигаем истины», сказано именно этим глаголом — αἷς ἀληθεύομεν — «которыми истинствуем». «...Пусть того, с помощью чего душа истинствует, утверждая и отрицая, будет числом пять...» (EN. 1139b15). Знание (ἐπιστήμη) и ум (νοῦς) это такие состояния мышления (τὴν διάνοιαν ἔξεις), в которых происходит истинствование, обретение того, что есть и не может быть иначе. Мудрость (σοφία) это ум, мыслящий недоказуемые начала, вместе с системой сказуемого — аподиктическим «логосом» эпистемы.

В начале «Метафизики» Аристотель говорит: движение философских поисков «вынуждалось самой истиной» (983b2). Понятно, ведь «φιλοσοφία ἐπιστήμη τῆς ἀληθείας — философия есть знание истины» (993b20). Вместе с тем философия определяется

²Говоря о блужданиях человеческого ума, пока он не направлен Истиной, Парменид использует эпитеты из «Одиссеи»: πλακτὸν νόον, μελέων πολυπλάκτων, βροτοῖ... πλάττονται.

им как «некое знание, которое рассматривает сущее как сущее (ἐπιστήμη τις ἢ θεωρεῖ τὸ ὄν ἢ ὄν) и то, что ему присуще в качестве такового» (1003a21). Сущее же «в самом основном смысле» это истинное, то есть то, что *сказывается* истинным высказыванием (Arist. Met. Θ, 10, 1051b2; ср. Pl. Crat. 385b). Выходит, истина с самого начала как-то присутствует в душе и движет философскую мысль в ее изысканиях. Искомое присутствует, уже «истинствует» в форме ведущего вопроса: что такое сущее, поскольку оно сущее, что делает сущее сущим, или в чем его — существующего, того, что есть, — истинность, или — воспользуемся подсказкой русского языка — «естинность». Вопрос философии не о том, что есть, а в том, что значит быть сущим. Иными словами, в философии мысль — мыслящая душа, ведущая поиски и способная быть в состоянии истинствования (в уме), — находит себя «местом» возможной истины.

Но сказано тут и нечто большее: истина не просто находится мыслящей душой, она высказывается, она присутствует в форме высказывания, в развернутом логосе эпистемы.

Тогда встает еще один вопрос: а высказывание истины входит в событие истины, или и без такового истина будет истиной? Ведь многие утверждают, что мысль, именно будучи изреченной, превращается порою в ложь. Есть, говорят, нечто истинное, но именно поэтому несказанное. Одно дело истинствование как состояние души, другое — изречение, высказывание. Или все же наоборот: опасно скрываясь от изречения, умолчанное всегда остается мнимым, недо(с)казанным, и только сомнение возводит это мнимое чувство в несказанную истину, не важно, мое ли это сомнение или моей эзотерической общины, моей конфессии?

Если же «место» истинного и ложного — открыто высказанное суждение, сообщенное, обращенное к другим, открытое возражению, опровержению, переосмыслению, — то входит ли само

общение в бытие истины истиной³ и каково сообщество этого общения, со-истинствования? Ведь истинное должно быть истинным для всех (и более того). Стало быть, эти «все» должны как-то подразумеваться, даже как-то соучаствовать в сказывании истины. Нужен какой-то общий язык. Так вот, этот гипотетический язык всеобщего общения — придает ли он качество истинности тому, что сказывается на нем, самому существу (и соответствующему состоянию души) или же здесь, на этом всеобщем форуме, истинное только выясняется, сообщается как результат, а язык, на котором истина сказывается, может быть изъят из общего умозрения? Например, книга природа лишь написана на языке математики, как утверждал Галилей, или же математические начала (точки, линии, фигуры, вероятности) и суть сущие начала натуральной философии, то есть образуют саму *naturam rerum*? Да и умозрение, узрев истинно сущее, должно ли снять с него эту «оболочку» мысли и... вернуть понятие в неизвестность? Или напротив, истина-естина обнаруживает себя только в форме мысли, в *тождестве* бытия с понятием, а понятие — только в языке?

Словом, в событии истины обрисовываются три вектора, три интенции или даже три разных соучастника: сущее в его в-себе-бытии, мысль, ищущая это «в себе», чтобы приобщиться к нему всей душой, и сказывающая, сообщающая все это (или только результат?) речь⁴. Можно сказать также, что это три *стихии*: бытие, не ведающее о том, как мысль мыслит его в качестве бытия, а язык сказывает помысленное, мысль — некое бытие небытия, не вещь, не слово — и еще одно бытие, отличное от первых, — речь, язык. Какова же их возможная встреча, именуемая истиной? Как сказывается мысль, понимающая то, что есть?

Попробуем вдуматься в эти вопросы, слушая греческих философов, с которых все началось, а также прислушиваясь к тому,

³ «Истина, правда присущи не самому бытию, а только бытию познанному и изреченному» (М. Бахтин. Собр. соч. Т. 6. С. 397)

⁴ В соответствии с традиционным делением философских дисциплин на «физику», «этику» и «логику».

что говорит М. Хайдеггер, который разворачивал свою мысль, будто припоминая это греческое начало европейской философии, словно всего лишь вдумываясь в то, что осталось там недосказанным, недодуманным и вообще непомысленным.

2. Аристотель

Есть определенная форма высказываний, претендующих на объявление истинного. Со времен Аристотеля они называются «апофантическими суждениями»: высказывание, показывающее, как обстоят дела, как оно есть. «Три тезиса характеризуют традиционное толкование существа истины <...>: 1) “Место” истины есть высказывание (суждение). 2) Существо истины лежит в “согласованности” суждения со своим предметом. 3) Аристотель, отец логики, приписал истину суждению как ее исходному месту, он же и пустил в ход дефиницию истины как “согласования”»⁵.

Всякое истинное знание (ἐπιστήμη) существует в особой форме речи, в форме высказывания-суждения (λόγος ἀποφαντικός), утверждающего что-то о чем-то (κατάφασις) или отрицающего (ἀπόφασις). Соответственно, в форме суждения сказывается и неистинное (ошибочное, ложное). Что-то говорит именно *связь* имени-подлежащего с глаголом-сказуемым, а не отдельные имена и глаголы. А это значит, что и высказывает высказывание истину или ложь о связи сущего (или о связи «состояний» или «представлений» души (παθήματα)?). «Истинное и ложное, — говорит Аристотель, — [то], что имеет место у вещей через связывание (τῷ συυκείσθαι) или разъединение (διηρήσθαι), так что истину говорит тот, кто считает разъединенное разъединенным и связанное — связанным, а ложное — тот, кто думает обратному тому, как дело обстоит с вещами» (Arist. Met. IX. 10 1051b1–6 (пер. Кубицкого), ср. De int. 4). Почти то же самое говорит и Платон в «Софисте»: «Высказанное никак не выражает ни действия, ни его

⁵ М. Хайдеггер. Бытие и время / Пер. с нем. В.В. Бибихина. М.: Ad Marginem, 1997. С. 214.

отсутствия, ни сущности существующего, ни сущности несуществующего, пока кто-либо не соединит (κεράση) глаголов с именами. Тогда все налажено и первое же сочетание (συμπλοκή) становится тотчас же речью — в своем роде первое и самую маленькую из речей (пер. С.А. Ананьина)» (262c).

«Сплетаая» имена, сказывание сказывает связь, отношение, во первых, мыслей («общение» идей, представлений), но — в конечном счете — *самих* вещей. Значит, в сказывании истины (или в ошибочном сказывании) предполагается по меньшей мере две связи: (1) имени-подлежащего и глагола-сказуемого (в высказывании «человек идет» связь (связку) суждения можно обнаружить, превратив его в форму «человек есть идущий») и (2) связи, выражаемой предложением, со связью, существующей в существующем, в том, о чем высказывание высказывается. Это второе отношение называлось по-разному: *подобие* (ὁμοίσις), *адекватность* (в знаменитой формуле *adaequatio rei et intellectus*), *соответствие* (*correspondentia*), *схождение* (*convenientia*)⁶. Впрочем, стоит сразу же отметить и третье присутствующее здесь отношение: высказывание-суждение есть высказывание о чем-то, обращенное к кому-то, — это не только индифферентное сообщение, но и утверждение (например: «справедливость это...») или отрицание («нет, это не так»). Истина имеет смысл, происходит в *общении*, даже если это «беззвучный разговор души с самой собой», как Платон определяет мышление (*Theaet.* 189e-190a; *Soph.* 263e). Если истина как сказываемое есть дело общения, это значит, что высказывание, выявляющее истину (λόγος ἀλοφαντικός) — теоретическое, логическое — значимо для человеческого

⁶ Поскольку формальная логика (силлогистика) отвлекается от проблемы такой *adaequatio* (считая это делом не логики, а эмпирии), связка «есть» в суждении для нее пуста, соответственно, истинность здесь есть просто тождество форм высказываний (тавтология). Истинность же, которая занимает философскую мысль, находится именно в логике соответствия, схождения, тождества и нетождества «мысли» и «вещи». Поэтому все дело здесь как раз в логическом смысле (содержании) *связки* «есть»: она — основание и причина истинности или ложности суждения.

бытия как бытия-сообща. Подобно силе мольбы или приказа, истинность теоретического суждения имеет свою «риторическую» силу, значение: оно утверждает не только то, что *есть*, но то, что такое — истинное — утверждение *значимо* — не только *es ist*, но *es gilt* (Г. Лотце, Г. Риккерт).

Но вернемся к адекватности. Как она возможна, как возможно *сравнение* сказанного и мыслимого, мыслимого и сущего, чтобы удостовериться в их сходстве? Если мы как-то имеем (знаем) связь вещей, чтобы сравнивать, то мы уже и знаем ее безо всяких высказываний. Если же впервые открываем, то с чем же сравнивать?

Вот, например, одно из возможных решений. Если, имея в виду сказать, как оно есть, мы говорим суждениями-высказываниями, то говорить *адекватно* — логично — мы можем только об ана-логичных связях и отношениях, о возможных сочетаниях, конфигурациях, о фактах (Tatsachen, Sachverhalten), а не о вещах (Dingen, Gegenstanden) — по известному утверждению Л. Витгенштейна⁷. Соответственно, не из значений имен мы понимаем смысл суждения, а, напротив, только в контексте возможного высказывания — формы события — имя приобретает свое случившееся так значение, потому что только так, в суждениях, раскрывается само пространство возможных значений. Невозможно начинать с определения имен-понятий-вещей, потому что определение есть снова многоименная речь (*μακρός λόγος*). Платон в VII письме жалуется на эту слабость речи (*логастению*), но для него бесконечность говорящей о себе речи вовсе не парадигма истинного мира, а именно слабость, требующая некоего воспол-

⁷ См. начало «Логико-философского трактата». Ср. 4.01. «Предложение — образ действительности. Предложение — модель действительности, как мы ее себе мыслим». Предложение «показывает» логическую форму реальности (4.121). *Логический*, т.е. формальный изоморфизм предложения, образа и положения вещей — основание той *адекватности*, которой обеспечивается возможная истинность. Одна и та же форма — соотношение тонов — отображается в композиции звучащих звуков, в рисунке записанной партитуры, в желобках грампластинки.

нения, иной — внеречевой — опоры. Платоновская *идея истины* — другая, чем у Витгенштейна. Она сосредоточивает говорение и мышление на одном «что», о чем вся речь, к чему приковано внимание судящей мысли и что говорящими всегда уже как-то имеется в виду. Между тем, речь предполагает сплетение имен, за которым — «общение» (κοινωνία) идей («Софист»). Значит вопрос о «гомологии» истины будет звучать здесь иначе: как теоретическая система, тем более, поток диалектической (различающей и собирающей) беседы способны «отразить» в себе (или «выявить» — δηλώσαι λόγῳ) бытие (единственное, неделимое... — далее см. все Парменидовы характеристики бытия) того, о чем речь? Истинность логической системы находится в некоем вне-системном, вне-речевом — *умозримом* — средоточии.

Вот и Аристотель, говоря об истинности как самом основном смысле *бытия*, вовсе не ограничивается тем определением, на которое ссылались веками. Связано ли то, что мы объявляем связанным (А есть Б), или не связано, определяется тем, соотносимо ли наше суждение с неким «есть», с бытием некоего само-сущего или нет. Или — преобразуемо ли наше предикативное суждение в экзистенциальное: АБ есть = присуще некоему В, уже неделимому, которое просто есть. Связка *есть* в суждении отнюдь не пуста, наоборот: что значит просто «есть» определяет возможность истинности или ложности суждения. Утверждение отношения, не соотносимое ни с чем, что могло бы содержать в себе соотносимое, что само есть уже просто, безотносительно, — такое утверждение ложно, это высказывание ни о чем, вообще не высказывание. То, *благодаря чему* может быть связь, само уже не связь, оно просто есть, есть просто. А есть Б, потому что есть В, которому присуще АБ, в котором АБ находит свое бытие.

Миную множество необходимых логических различений и оговорок, перейдем прямо к выводу. Логическое (не эмпирическое) основание связи в суждении⁸, иначе говоря, форма его возможной истинности, находится в соотнесении его (посредством

⁸ Логическое содержание *синтеза*, связки «есть» в суждении.

системы аподиктических умозаключений) с тем простым (атомарным) сущим, о котором вся эта система говорит и которое в этом говорении, возможно, впервые отыскивается, но в ней — в аподиктической системе суждений — как таковое не сказывается.

Как же находится, как имеется в виду, выявляется и — главное — сказывается это несоставное, простое сущее, которое служит последним (или первым) основанием — началом — всей системы суждений (отношений, «общений»)? Аристотель спрашивает (Met. IX, 10 1051b 17 сл.): «...Если взять вещи несоставные (ἀσύνθετα), что здесь представляет собой бытие и небытие, истину и ложь?». Здесь «τὸ μὲν θιγεῖν καὶ φάναι ἀληθές (οὐ γὰρ ταῦτο κατάφασις καὶ φάσις), τὸ δ' ἀγνοεῖν μὴ θιγγάνειν... — истинное это касание⁹ и сказывание¹⁰ (не одно и то же ведь сказывание и утверждение), а другое <противоположное> — не-знание <а не ложь> и не-касание...». Относительно простого нельзя ни ошибиться, ни обмануться (разве косвенным образом), можно только либо знать, либо не знать. То одно, о чем сплетается речь, не находится в ее сплетении, оно имеется в виду в некоей точке, на которой сосредоточено внимание. Связующее — не связь. Когда рассуждение затрагивает нечто сущее, чтобы выявить (до-казать) его в существе его бытия (= в истине), рассуждающий ум в целом, во всем множестве суждений, умозаключений, опровержений *касается* своего предмета. Место сомнительного *подобия* занимает прямое *касание*. В XII книге мы снова встречаемся с этим «касанием»: (гл. 7 1072b20) «...Разум, в силу своей причастности мыслимому мыслит сам себя <в целом>: он становится мыслимым, касаясь (θιγγάνων) <мыслимого> и мысля (καὶ νοῶν) <его>, так что одно и то же разум и мыслимое» (так же, как в осуществляемом на деле зрении (узрении) зрение и зримое — одно и то же). Так *касаясь* или *отождествляясь*?

Нас, впрочем, интересует здесь не столько загадочное «касание», сколько то, как сказывается простое сущее в своей простой

⁹ Переводы: attingere (лат.), contact, apprehension.

¹⁰ Большой соблазн воспользоваться игрой русских слов: *касание* и *казание*.

истине: *φάναι, φάσις*. Поскольку, сказывание простого само просто, это *именование*, но, разумеется, не то, что условно назначается нами, а то, в чем (чем, как) сказывается мыслимое, так сказать, логическое или — точнее — умное имя (тут ведь не годится логос-определение, имеется в виду нечто вроде собственного имени)¹¹.

Каковым бы ни было это имя, мы нашли, что истина может сказываться в форме суждения лишь при том условии, что есть истина-основание, истина-начало, сказываемая как имя, как именование. Или вообще не сказываемая.

Истинность сказывания (*λόγος*) заключена в том, что само не может быть сказано высказыванием, — вот парадокс. Первые элементы, или то одно, о чем сказывается аподиктическая «эпистема», что она имеет в виду или держит в уме, *ἄλογον* и *ἄγνωστον* (см. Pl. Theaet. 205e3) — несказуемо и непознаваемо. «Ум... имеет дело с последними данностями, [но последними] в обе стороны, ибо и для первых определений и для последних данностей существует ум (а не суждение — *καὶ οὐ λόγος*)...» Здесь, согласно утверждают Платон и Аристотель, возможна только некая *αἴσθησις*, некое восприятие, касание, особое чувство (см. Arist. EN. 1142a25, 1143a36. Пер. Н.В. Брагинской)¹².

¹¹ Говоря об утверждении и отрицании как простейших формах высказывания, Аристотель как раз противопоставляет им *φάσις* — произнесение отдельных слов-имен, которое ничего не сказывает («Об истолковании», 16b26).

¹² Э. Гуссерль в схожем логическом контексте говорит об «опыте допредикативной очевидности единичного», лежащем в основании всякого предикативного суждения. Интенции к суждению внутренне присуща интенция к чувственному восприятию (*αἴσθησις*) особого рода. «Суждение, основывающееся на чувственном восприятии и на его экспликации, в которое это восприятие чаще всего сразу же переходит, предполагает живейший интерес к чистому рассмотрению изначально данного, аффицирующего последнего субстрата, тел <...> Живое исполнение этого интереса к рассматриваемому восприятию активизирует фундаментальную *αἴσθησις*, пассивную перводоксу, тот глубокий слой, который лежит в основании всякого конкретного опыта» (E. Husserl. *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*. Hamburg. 1972. S. 66–67). Заметим: как раз логическая интенция к мышлению и сказыванию истины (к суждению) вполне развертывает, наполняет жизнью (*ausleben*) феноменологическую восприимчивость мира. Станным образом, говоря о допре-

3. Платон

Этот вопрос — тема платоновского «Кратила». Обсуждается здесь не вопрос о значении имен, об их природной или условной правильности, проблема в этом диалоге не лингвистическая, а философская: как сказывается истина? Дело не в том, говорящи или условны знакомые нам имена, а в том, как имя *может*, пусть даже *могло бы* быть правильным. Как именуемая *φασίς* может, именуя-различая вещи, коснуться их самих, их существа?¹³ Каков мог бы быть язык истины — язык самих вещей, «вещающих» о существе своего бытия? Если мы остаемся в условном обиходе знакомой нам практики (νόμῳ καὶ ἔθει) и не обращаем внимание на безусловную природу вещи, то правильность имен сводится к согласию (ὁμολογία) в условленной (сложившейся) правильности их употребления. Если же речь заходит об истинном имени вещи как она есть (ὡς ἔστιν), как тут *может быть* соответствие? А если это невозможно, не будет никакого критерия истинности или ложности для аподиктических (претендующих на истинность) суждений. Поэтому исходный вопрос Сократа Гермогену не о правильности имен, а вообще о различении истинного и ложного: «...οὗτος ὅς ἄν τὰ ὄντα λέγῃ ὡς ἔστιν, ἀληθής ὅς δ' ἄν ὡς οὐκ ἔστιν, ψευδής; —

...тот, кто говорит о сущих так, как есть, говорит истинное; а если как не есть, говорит ложное?» (385b). Следующий ход — ловушка для Гермогена. Части истинной речи должны быть также истинными, единица речи есть имя, следовательно, должны быть истинные имена, говорящие, как оно есть, а не как условились называть. Тут, конечно, подвох: чтобы высказывание «Солнце есть небесное светило» было истинным, не надо, что-

дикативном опыте, Гуссерль (в отличие от Хайдеггера) не обращает внимание на соответствующие тексты Аристотеля.

¹³ Ведь, следуя Аристотелю, мы выяснили, что простое первоначало, в котором коренится истинность сложной аподиктической системы суждений и умозаключений, сказывается не в форме суждения, а в форме определения, как бы логического именованья (λόγος как φάσις).

бы имена «Солнце», «небо», «светило» были *истинными*, то есть сказывали *природу* («как есть») Солнца, неба и светила. Вопрос, однако, не устраняется. Одно дело употребление условных имен в согласии с согласованными правилами нашего условного мира (к тому же когда то, о чем говоришь, можно указать пальцем: «Солнце», «небо»), другое — истина «в себе» артикулированного мира. Здесь имена должны быть орудиями и различителями сущего по существу (ῥῶανον καὶ διακρίτικὸν τῆς οὐσίας — 388c). Какие же имена должен дать существующему правильный онома тург, работающий под присмотром истинного диалектика, различителя всего по видам и собирателя разнovidного в целое бытия (390d, ср. Phaedr. 265d–266a)? Иначе говоря, — как возможен философский язык, язык первопонятий-первоимен, язык истины?

Платоновский диалектик различает сущее по видам (εἶδη), но каково может быть имя, соответствующее истинному *виду*? Допускает ли вообще этот вид-в-себе именуемое касание? Да может ли его коснуться и мышление, имеющее его в виду? Бытие (возражает Платон Пармениду и самому себе), неподвижно замкнутое в своем тождестве себе, так же немислимо и неизменимо, как небытие (Soph. 249b). Чтобы быть сказуемым, бытие уже как бытие должно сказываться: действовать. «Я утверждаю теперь, что все, обладающее по своей природе способностью (δύναμιν) либо воздействовать на что-то другое, либо испытывать хоть малейшее воздействие, пусть от чего-то весьма незначительного и только один раз, — все это действительно существует. Я даю такое определение существующего: оно есть не что иное, как способность <действовать или претерпевать>» (Soph. 246c–247e, ср. Theaet. 156ab).

Истинное существо вещи (εἶδος τοῦ πράγματος) — это характер ее действия (πράξις), а сама вещь — застывшая форма действия — орудие. Быть сверлом значит сверлить, быть цветком значит цвести... Тогда и само имя можно понять как орудие среди орудий. Допустим: имя это то, посредством чего именуемые *имеются* на-

ми, орудие различения и обучения. Как вещи в своей истинной природе, в первичном существе не совпадают с тем, чем они оборачиваются в нашем условном мире, так и первичные имена не совпадают с привычными. Истинный ономатург дает первоимена, действуя под присмотром диалектика (мысли), умеющего различать истинные виды. Истинное имя то, которое именуется вещь сообразно ее орудийной природе. Это имя, созданное по этимологической фигуре (глагол — причастие — имя): бивень — бьющее — бьет, воин — воюющий — воюет, растение — растет, цветок — цветет, животное — живет, человек — *человекствует* (?). (Дети правы: лопата должна называться копательной.) В такой форме сказываются (= обнаруживают свое действие) сами вещи, так сказывается и их истина, а не наши мнения. Философская мысль как бы переносит нас из условного мира нашего хозяйства в настоящее хозяйство самого мира (наши условные имена должны быть исправлены). Здесь первичное место истины — не суждение, а внутренние формы первичных имен. Первичных, значит не условных слов обыденного языка, а «правильных» слов понимающего именованья, которые еще надо найти или изобрести. Так М. Хайдеггер, пробуждая в причастии «сущее» глагольный смысл бытия, строит свои определения «способов бытия»: *die Welt weltet, die Sprache spricht, das Wesen west...*

Платон, однако, на этом не останавливается. Если первоэлементы бытия суть действия, то и соответствовать им должны не условные имена, лишь именующие — пусть и правильно — действия, а действенные подражания. Слог уже сложен, простые элементы «логоса», воспринимаемые чувством слуха, это членораздельные звуки. Мим жестами показывает то, чему подражает. Речь звуками подражает простейшим действиям сущего. Значит, действиями должны быть и первоэлементы имен: перевозуки. Звуки речи это «азбучные истины» праязыка или языка богов (В. Хлебников), они не означают, не именуют эйдосы-орудия, а воспроизводят в стихии звука стихии-действия. Это не звукоподражания, а подражания действиям: благодаря звуку

«ро» имя τρόμος на деле передает «дрожь» и «трепет», слово ῥεῦμα — стремительную струю, а слово ῥῆμα — речение (глагол). Так имя — нет, звуковые первостихии — подражают своими звуковыми действиями озвучиваемым элементарным действиям бытия. Вот вроде бы истинные речения вещей, искомые «касание» и «казание»?

Однако, на пути к этим азбучным истинам сам мир распался на стихии-элементы. Дело не в фантастических этимологиях, которыми долго забавляется здесь Платон. Забудем про различие языков. Пусть этим хлебниковским языком обладают боги или некие первобытные. Какая истина им сказывается, точнее, звучит? Сказываются действия, движения, порывы..., но даже они сказываются, поскольку переносятся в другую стихию, становятся изображающим действием звука, которым они могут быть сообщены, то есть отделены от «эстетического» события «касания». Далее, само «касание» как событие не просто, не однозначно, не однозвучно. Происходящее сложно, его простота (единство) не азбучна, а словесна, простейший слог — уже логос¹⁴. Имя — не сумма звуков и именуется не суммой действий, а что-то другое, скрывающееся за этой «суммой». Само сказывание сказывает сказуемое, оставляя за спиной некое подлежащее. Сообщимый *смысл* речи — логоса — не складывается из значений слов-имен. Надо, следовательно, «искать истину в чем-то ином, чем имена (ἄλλ' ἄττα ζητητέα πλὴν ὀνομάτων)» (Crat. 438d).

Так раскрывается иной горизонт истинности — мыслимый смысл. Мысль устремлена по ту сторону чувственно воспринимаемых звуков, именующих имен, сказуемых речей, по ту сторону логоса (суждения) — к некоему простому подлежащему. Сложная речь (λόγος) имеет в виду сказать одно, простое (ἄλογον), воспринимаемое неким чувством (αἰσθητόν). Истина усматривается

¹⁴ А согласно структурной лингвистике, и звуки не просты, а парны. Человеческая речь только потому распознаваема в качестве речи, что ее звуки базируются на абстрактных фонемах, «действия» которых не изобразительны, а различительны. Собственно говоря, различительные признаки (мягкость-твердость, закрытость-открытость...) это вообще не звуки.

на дне мысли, где мысль превращается в восприятие (νοῦς). Каково же это «дно»? Как тут, в свободной мысли возможно касание чего-то иного, чем мысль (бытия) и — сверх того — сказывание чем-то иным, чем мысль (языком)? Каким восприятием воспринимается умозримое, каким органом? Каким языком сказывается?

4. Гераклит

Вернемся к «Кратилу». Платон ставит вопрос об имени вещи в контекст знания *истины* вещи. Если имя-слово — условный знак, назначаемый вещам людьми и назначающий вещам быть тем, чем они служат и как *слыгут* у людей, то имена (во всех своих видах и отношениях, то есть язык) *означают* мир, как он освоен и *знаком*, а не как он *есть*. Аристотель бы сказал: мир «для нас», а не мир «по своей природе». Язык общинного согласия и обычая держит нас в местном мире (мир есть мир языка — знакомый тезис), в «особом разумении» (ментальность), — во сне (как сказал бы Гераклит), тогда как сам *логос*, тот, о котором речь у Гераклита, — всеобщ. «*Говорящим с умом надо укрепляться все-общим* (ξὺν νόῳ λέγοντας ἰσχυρίζεσθαι χρῆ τῷ ξυνῶ πάντων)<...> *Нужно следовать общему, но хотя логос и есть общее, большинство живет так, как если бы имели особое разумение*» (23 М [114+26 DK]¹⁵). Но каков язык всеобщего, всеобщий язык?

Проблема, следовательно, возникает там, где прагматическая истинность (правильность) своего — обычного, общинного, общего обусловленного — мира затрагивается, оспаривается истинной мира всеобщего. Эта закраина — может быть, пропасть — открывается, например, там, где требуется перевод существенных смыслов с языка на язык, например, с иврита на греческий (*Септуагинта*) или хотя бы с греческого на русский, как вот здесь. Перевод предполагает ведь переход из одного языкового мира в другой. На каком основании? С помощью какого языка *общих*

¹⁵ Даю нумерацию фрагментов как по изданию Марковича, так и по изданию Дильса-Кранца.

значений? Если язык таких *переводящих* из мира в мир значений есть, то вот вам и язык вещей, а если нет, как возможен перевод?

С другой стороны, чтобы могла сказываться истина, необходимо не просто предположить некий аналитически вычищенный логический метаязык, но и соответствующую формальную онтологию, логическую форму мира. Здесь возникнут сложные отношения с мирами «естественных» языков, но также, как выяснилось, и с проблемой первоименования. Но поговорим об этом в следующий раз.

Пока же заметим, что событие существенного перевода показывает лучше всяких надуманных этимологий, как все начинает течь, плыть. Значения тонут в стихии *смысла*¹⁶. На деле обнаруживается, что в поисках *самосказывающегося* (а не произвольно называемого) бытия мы неизбежно вplyваем в «динамическую» онтологию бытия-становления, бытия-движения: как какой язык схватил, таким и стало. В «Теэтете» такая онтология предполагается тезисом: «знание (истина) происходит (случается) как встреча в чувстве действия и восприятия». И здесь, и в «Кратиле» Платон связывает эту онтологию — бытие как действие-становление-движение-течение (хотя это вовсе не синонимы, каждый шаг — неприметное логическое смещение) — с именем Гераклита, согласно которому-де «*πάντα ῥεῖ καὶ οὐδὲν μένει* — все движется (точнее: простирается, выступает из себя), ничто не покоится (точнее: не пребывает в себе)» (402a).

Прототип героя диалога, отстаивающего (в основном, молча) тезис о «природной правильности» имен, исторический Кра-

¹⁶ Смысл это место, где *орудие* значений превращается в живую «энергию» понимания (если вспомнить это различие В. Гумбольдта), это пустая внутренняя форма, где происходит событие понимания, то есть осмысления и переосмысления не только устойчивых *значений*, но стоящих за ними существ. Переводчики говорят, что у санскритского слова «дхарма» нет эквивалентов на европейских языках. Но *смысловая тема* — есть. Она очерчивается толпой претендентов на перевод (среди них, например, упомянутая аристотелевская *hexis*). Это значит: на месте перевода возникает существенный, «умный» — философски значимый, требующий радикального переосмысления наших устоявшихся понятий и держащихся ими существ — разговор.

тил, ученик Гераклита. Платон, как сообщает Аристотель, «смолоду сблизившись прежде всего с Кратилом и гераклитовскими воззрениями, согласно которым все чувственно воспринимаемое постоянно течет (ἀεὶ ρεόντων), а знания о нем нет, и позже держался таких же взглядов» (Met. I, 987a32).

Тут есть несколько странностей. (1) «Текучесть», всесторонняя изменчивость сущего исключает возможность знания, а потому и какую-бы то ни было правильность имен. Исторический Кратил не «природную» правильность имен отстаивал, а, напротив, говорил, что невозможно ни правильное имя, ни истинное суждение и, по свидетельству того же Аристотеля, «только шевелил пальцем» (Arist. Met. IV, 5, 1010a13). (2) Как показывает сам Платон, если звучащее имя и может подражать бытию именуемой вещи, то вовсе не потому, что «все движется и ничто не покоится», а потому, что быть значит быть орудием и сказываться в определенном действии. (3) В сохранившихся фрагментах Гераклита «природная правильность» имен отрицается; как раз именуя, люди впадают в ошибки, обманывают себя («Имя лука жизнь, а дело его смерть (βίος-βίος)» (39 M [48 DK]); то, что именуется двумя именами — ночь-день, жизнь-смерть — *на деле* есть одно). (4) То, как и где сказывается истина сущего, называется у Гераклита «логосом» — как раз «сплетением имен», *складом* речи, логосом-сочинением, «согласно которому все происходит» и в котором он, Гераклит «рассказывает, как оно есть (καὶ φράζων ὅπως ἔχει)» (1 M [1 DK]). Мудрость, истина — в согласии *склада* речи со *складом* сущего, а вовсе не в именах («...мудрость <понимающее внимание общему = с умом (ξὺν νόῳ)>: говорить истину <говорить так, как есть> и совершать (ποιεῖν) во внимании самосовершающемуся (φύσιν ἐλαίοντας)» 23fM [112 DK]). Подвох же, с помощью которого Сократ заставляет Гермогена, сторонника условности имен, всерьез рассматривать гипотезу Кратила, скрыт в его утверждении, что если истинен логос, то и части его, имена, должны быть истинны (385c). Наконец, (5) если то, «как оно есть» (истина) сказывается

логосом, а не именами, то сообразно логосу — слагающему разные имена-слова в одну речь, можно сказать, в одно «Слово» — следует понимать и Гераклитово «течение» сущего. Истина — как есть то, что есть — сказывается не именами, а «логосом», но Гераклитов «логос» отличен от «апофантического логоса» Аристотеля, от суждения. Это «логос»-речь, и если он соответствует сущему как текущему, то *течением речи*. Утверждающая, возражающая, уточняющая, поясняющая, отрицающая свои утверждения, — вот как сказывается сказывающееся и умалчивающее себя бытие. Всегда-текущее (или всегда-горящее [ἀεὶζῶον]) бытие сказывается всегда-текущей речью. Значит, все-таки течение, растекание в софистике неуловимых речей?¹⁷

Не раз отмечалось, что сочинение («Логос») Гераклита состояло, скорее всего, из кратких фраз-афоризмов, типа изречений — «логосов» — «гномической» мудрости или загадок в стиле оракулов. Это афоризмы, атомарные речевые микрокосмы, являющиеся к тому же метафорическими метаморфозами друг друга, *тропами*, по-разному высказывающими что-то одно, не поддающееся прямому высказыванию. Изречения эти учат вниманию к тому, что сказывается *складом* изречения. Значим сам строй, склад изречений. «Логосы» Гераклита не «гномы» семи мудрецов, они не изрекают мудрые афоризмы по разным вопросам, а воспроизводят в стихии речи парадокс сказывания истины: перевода уже не с другого языка, а с самого «бытия» сначала в другое бытие — бытие мысли, а затем еще в третье бытие — языка. В этом предприятии и в самом деле каждый шаг — спорный, оспариваемый: бытие оспаривает свое понимание, понимание оспа-

¹⁷ В «Тэетете» математик Феодор жалуется: «С Эфесцами <...> разговаривать не легче, чем с разъяренными слепнями <...> Если ты кого-нибудь о чем-либо спросишь, то они обстреляют тебя, вытаскивая, как из колчана, одно загадочное речение за другим, и если ты захочешь уловить смысл сказанного, то на тебя обрушится то же, только в переиначенном виде, и ты с ними никогда ни к чему не придешь <...> Они всю остерегаются, как бы не оказалось чего-либо прочного в их рассуждениях или в их собственных душах, считая, как мне кажется, это застоєм» (Theaet. 179e–180a. Пер. Т.В. Васильевой).

ривает *свое* изречение; понимание, выпрашивая, выводя на свет бытие, оспаривает его у его небытия, высказывание оспаривает у понятия его несказуемую полноту. Словом, в мысли сказывается *спор, распря* (ἔρις) в средоточии бытия, сражение (πόλεμος) выражения и возражения.

Сущее, как оно есть «в себе», «само по себе» — не сказывается, оно поэтому *alolon, agnoston, anonyton* — искомое, молчащее, *противящееся* и «ноезису», и «логосу». Его бытие, впрочем, как-то и сказывается, происходит, выражает себя, и тогда к его условному названию — *пустому*, ничего не значащему имени (ὄνομα) — можно присоединить глагол (ῥήμα), высказать сказуемое об этом подлежащем, наделить его значением (дерево зеленеет = дерево есть зеленеющее = дерево есть *нечто*, могущее зеленеть). Сказуемое впервые наполняет имя содержанием, но имя таит то, что сказуемым не сказалось. Существо существительного сказывается *отрицанием* сказанного сказуемым (дерево есть и увядающее, высухшее). Тогда сказывание сказуемого (предикирование предиката в суждении) есть некоторым образом ложь, не потому, что предикат неправильно присоединен к субъекту (пусть даже извлечен из субъекта), а потому что он сколько говорит, столько и умалчивает. Предикативные суждения могут быть истинны в категориальном — частном — смысле (количества, качества, отношения...). Пусть наше «сказуемое» будет целой теоретической (аподиктической) системой — системой умозаключений, построенных из суждений, то есть категориальных предикаций. Конфликт сказывания истины обнаружится тут в необходимости отнесения этого сказуемого — этой сложной системы («эпистемы») — к своему простому, неделимому подлежащему. Вопрос в том, каким образом эта система высказываний может быть собрана в одно, вобрана в простое существо подлежащего сказыванию и не совпадающего с тем, что сказано о нем.

Быть значит выступать, выражать, вы(с)казывать себя множественством способов, но и отрицать это множество, возражать, отказывать ему в полноте истины, возвращаясь в свое одно. «Не меня, а

«логос» <сложный склад сущего, как оно есть> выслушав (вняв, уразумев как одно слово), должно согласиться <ὁμο-λογεῖν — сказать гомологично складу самого сущего, то есть истинно>: мудрое <знание>: все есть <как> одно (или — мудро знать все как одно)» (26 М, 50 ДК). Единицей такой речи, сказыванием (не именем, но и не эпистемическим суждением как сказуемым), в котором сказывается касание мыслью истины бытия, может быть форма отрицающего себя изречения: многое *есть* не многое, а одно, — одно *есть* не одно, а многое: так сказывается одно-многое бытие. Бытие-тождество мнится смертью для бытия-жизни, а оно — бытие-жизнь — расточением-смертью для бытия-единства. В бытии-на-яву дня скрыто бытие-сокровение ночи... Это не пресловутое тождество противоположностей, а форма сказывания того, как есть, — истины¹⁸.

Мысль, понимание, знание могут быть гомологичны, согласны, находиться в соответствии с мыслимым, то есть могут быть истинными, благодаря ана-логии *склада*, *формы*. *Как* все есть одно, *как* все складывается, слагается в одно? *Как* все сущее есть со-обща одним бытием? *Как* рассуждающая (дискурсивная) мысль сосредоточивается умом на том одном, что она имеет в виду? *Как* складывается многосложная речь, что говорит об одном? Это «как» — логос — есть основание искомого сходства.

5. Гераклит Хайдеггера

Перед тем как входить в фундаментально онтологическое толкование Гераклита, стоит еще раз вернуться к исходной задаче «Кратила», немного переиначив ее. Само ли бытие всегда уже как-то сказано, раскрыто, истолковано языком, так что заранее исподволь определяет понятности нашего жизненного мира

¹⁸ Ср. перевод ὁμολογεῖν как умение *dire ensemble, dire en accord toute chose une* (сказать разом, сообща, согласно все вещи <как> одно) у Ж. Боллака и Х. Висманна (*Bollack J., Wismann H. Héraclite ou la séparation. P. : Les Édition de Minuit, 1972. P. 28, 175, 178. Детальнее см. главу о Гераклите в моей книге: Ахутин А.В. Античные начала философии. М. 2007. С. 358–561.*

или, напротив, независимо сложившийся строй языка трансцендентально пред-определяет (едва ли не навязывает) свой строй образу понимающей мысли, а соответственно и понимаемого мира? Иначе говоря, если, по слову Хайдеггера, язык — дом бытия, то каков онтологический смысл разно- и много-образия этих «домов»? Существует ли язык самого бытия (= истины) или же все языки живут по своим домам со своими *условными* толкованиями бытия? Может быть, для сказывания истины бытия нужен некий «бездомный» язык — теоретический, логический, математический или, напротив, первобытно поэтический? И разве с этим искусственным языком и его *внутренней* истинностью исчезнут наши вопросы? Почему само бытие должно согласовываться с логикой (или поэтикой) этого языка? Как в его толкованиях возможно услышать *возражение* самого бытия (истины)?

Ясно только одно: вне этих сложностей и спорностей всякое понятие об истинности становится либо пустым и риторическим, либо наивно догматичным. Истинное это именно то, что стягивает эти расходящиеся интенции — язык, мысль, бытие — в спор, в «полемос». Об этом споре и речь у Гераклита.

В лекциях о Гераклите (1943/44 гг.), озаглавленных «1. Начало западноевропейского мышления и 2. Логика. Учение Гераклита о логосе»¹⁹, Хайдеггер связывает несколько фрагментов Гераклита так, что занимающая его изначальная онтологика, раскрывающая *событие истины* (истину как онто-логическое событие), получает ясное выражение.

Он начинает с фр. 81 M [16 DK]: τὸ μὴ δῦνόν ποτε πῶς ἄν τις λάθοι; — *от незаходящего никогда как кто-нибудь скроется?*

Незакатывающееся Солнце, немеркнущий свет, — можно, кажется, сказать иначе: всегда светящее и являющее (τὸ ἀεὶ φαίνόν), всегда присутствующее, происходящее. Это напоминает πῦρ ἀείζων — *огонь всегдаживущий* (из фр. 51 M [30 DK]), в той мере разгорающийся, в какой и гаснущий, — огонь, которым был, есть

¹⁹ GA Bd. 55 (Frankfurt am Main, 1979). Рус. пер. А.П. Шурбелева: М. Хайдеггер. Гераклит. СПб.: Владимир Даль, 2011.

и будет *этот строй-склад* (κόσμος). Форма причастия, занимающая среднее место между именем существительным и глаголом, говорит о происходящем, но остающемся в том же состоянии. Этот событийный смысл подчеркивается еще тем, что выражение μη δύνων лоте содержит два отрицания. Ведь δύνω — *погружаться, заходить, скрываться* — означает отрицание, уход из присутствия, заход. Это отрицание — движение к отсутствию — отрицается (μη), и отрицание усиливается «когда бы то ни было» (лотé). «Никогда не отсутствующее», «огонь, который сколько возгорается, столько и гаснет», то есть не-гаснущий, — все это усиливает значение всегда происходящего. И если иметь в виду хайдеггеровское понимание бытия-присутствования, бытия-события, то ответное присутствие человека (τίς — кто, а не τί — что), соучастника события, не может укрыться (глагол λανθάνω, который еще понадобится, означает *быть скрытым, оставаться незамеченным*) от света присутствия в бытии.

Далее. Упоминая мимоходом, что наука о языке недавно выяснила коренное родство слов φάος — *свет* и φύσις — *природа* (GA Bd. 55. S. 17), Хайдеггер замечает, что вместо ἀεὶ φαίνον или ἀείζων вполне можно было бы сказать ἀεὶ φύον. Φύω — значит *выходить на свет, всходить*, тогда ἀεὶ φύον будет *всегда-всходящее*. Теперь обратимся к фр. 8 M [123 DK] — φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ, что обычно переводят *природа любит скрываться (прятаться)*. Всем известно, что природа вещей, их сущность, их *истина* труднодоступна для нас, прячется от глаз исследователя. Но ведь здесь нет речи о «нас», говорится о том, что присуще самой «природе», когда она «нами», предположим, уже как-то найдена. Хайдеггер думает, что Гераклит говорит не всем известное, что его φύσις — не natura rerum, что в этом слове еще сказывается и φύω — *выходить на свет*, и родственные φαίνω — *появляться*, φάος — *свет*. Если так, возникает явное противоречие, сказано нечто парадоксальное: *всходящее, появляющееся на свет любит скрываться*. Как же: *выходит на свет, появляется или скрывается, прячется существо сущего?* Хайдеггер переводит: Das Aufgehen dem Sich-

verbergen schenkt's die Gunst — *Восхождение* (появление) *оказывает расположение самосокрываетию* (ibid. S. 110). «*Оказывает расположение*» — перевод φίλει. Φιλία понята в смысле дружбы, то есть такого отношения, когда другому оказывают расположение в качестве другого, другое присутствует в самом существе появляющегося на свет как другое, то есть как скрывающееся. Речь тут не о трудности познания и не пустое тождество противоположных предикатов утверждается, речь о внутреннем парадоксе бытия и его истины: свет истины, в котором все оказывается мыслимым, мысленно видимым, *как оно поистине есть*, разом высвечивает *другое* в «поистине есть», в «свете истины»: бытие как не-мыслимое, вне-мысленное, сокрытое — не только от нас, но от самого себя, от того, *как оно* — бытие — раскрывается в своей истине. Не «природа вещей» прячется от нас, а в «природу вещей» входит как раскрытие себя в свете некой истинности, так и сокрытие этим светом *другого* в себе.

Хайдеггер толкует изречения Гераклита, в которых, по слову самого Гераклита, мыслится и говорится, как оно есть (ὅπως ἔχει). Он не только читает, но и хочет мыслить их по-гречески. Так вот, по-гречески, думает он, сказывается истина, стоит только вслушаться, вдуматься в слова и фразы. Как бы там ни было, мы не заглядываем прямо в «бытие», а вслушиваемся в речь, открывающую, как есть — как может быть — то, что есть. Вместо суждений и умозаключений о «сущем» перед нами речь о речи, о том, как сказывается то, что подлежит сказыванию (не о нем что-то, а *оно само*).

Φύσις, говорит Хайдеггер, слово, именующее бытие, синонимично причастию τὸ μὴ δῶνόν — *не заходящее, не скрывающееся*. Два отрицания передают двойственность события бытия (соответственно, сказывания) как бытия вы-ступания, бытия сказывающегося и потому понимаемого и сказываемого, и бытия от-ступания, скрывающегося в себе, умалчивающегося (именно так πάντα χωρεῖ — все движется). В языке эта двойственность как раз и выражается формой причастия. Но причастие «*сущее*» — осо-

бое. Оно произведено от глагола *быть* и должно бы означать что-то вроде состояния действия (сущее, существующее — что делает? — существует), но используется оно как имя существительное (что существует, что есть), подразумевая вопрос «что это такое?», а не «что делает?»; оно норовит занять прочное место субъекта, а отнюдь не предиката²⁰. Динамический смысл бытия (вспомним «Кратил») становится явным, если в качестве синонима τὸ ὄν — сущее — взять τὸ φύον — *всходящее*. Если теперь во фразе φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ услышать ответ на вопрос, как мыслится и сказывается (= открывается) истина бытия, не трудно заметить, что она выражает *спор* подлежащего сказыванию и сказываемого сказуемого, *взаиморасположение* изречения и отречения, выражения и возражения (ответа). Λόγος, соответствующий φύσις, содержит этот спор (πόλεμος, ἔρις), он сказывает (показывает, выводит на свет) так, что *возвращает* туда, где совершалась понимающая мысль, а понимающую мысль обращает к ее истоку, к тому, что вызвало ее к бытию и что она в ответ вызвала быть. В этой изначальной взаимности (φιλία) и таится искомая «адекватность».

Поскольку речь здесь не о противоречивых предикатах сущего, а о его собственном существе, сказывание как сказывает, так и умалчивает, умалчивает то, что подлежало высказыванию, но стало подлежащим высказывания, субъектом суждения. Апофантический логос, сколь угодно систематически развернутый (вплоть до метафизической системы), всегда есть сказуемое, в той мере сказывающее, в какой умалчивающее свое подлежащее. Форма изречения, которое как сказывает, так и умалчивает, свойственна загадке. Если соответствие, лежащее в основании истины, устроено как спор сказанного и умолчанного, истина сказывается так, как загадывается загадка.

Возможно, на этот оборот темы намекает фр. 14М [93 DK]:

²⁰ Как будто «что» может как-то быть и до «существует». «Бытие не может быть реальным предикатом» (И. Кант). См. статью Хайдеггера «Тезис Канта о бытии» в кн.: *М. Хайдеггер. Время и бытие*. М.: Республика, 1993.

«[Аполлон, прорицающий в Дельфах] οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει — не говорит открыто (не раскрывает), не скрывает, но подает знаки (намекает)». Речь, конечно, не о тайных знаках, шифрах и символах. Ответ пифии озадачивает, это загадка, которую еще надо разгадать. Как загадки построены и многие «темные» изречения Гераклита. Разгадывая (толкуя, понимая) загадочное указание бога, человек решает, раскрывает себе мир, он участвует в раскрытии значимого мира, где возможны и необходимы однозначные действия. Истина, однако, такова, что по ходу дела обнаруживается смысл, оставшийся без внимания, сказанный, но не услышанный. Однозначное «как есть» оказывается парадоксально надломленной двусмыслицей, на месте узнанной истины открывается озадачивающее зияние. В греческой трагедии это состояние называется *амеханией*²¹. Рассудок замирает, внимание зрения и слуха извне обращается к себе, к мыслящему, понимающему, решающему, устраивающему видение, слышание, рассуждение²².

Можно считать подарком Хайдеггеру от греческого языка, что в нем — и кажется, только в нем — слово, означающее *истину* (то есть без проблем переводимое на другие языки в этом значении), имеет совершенно особую внутреннюю форму. Оно построено как двойное отрицание: ἀλήθεια. Начальная α это alpha privativum, приставка, выражающая отрицание (как в *ан-архия*, *атеизм*), корень ληθ от глагола λαμβάνω — *быть скрытым, остаться незамеченным*. Итак, по внутренней форме греческая «истина» значит *не-скрытое*. Хайдеггер актуализирует эту внутреннюю форму²³, и будто само слово содержит и выговаривает то, о чем вел речь Хайдеггер: его форма есть его содержание. В первых, истина — некое событие: не приноравливание высказы-

²¹ Подробнее см. статью «Открытие сознания» в кн.: А.В. Ахутин. Поворотные времена. СПб. 2005. С. 142–193.

²² GA Bd. 55. S. 118–119.

²³ Тут большой натяжки нет. Прилагательное ἀληθής в обиходных выражениях означает правдивый, откровенный, искренний, то есть ничего *не скрывающий, не таящий*.

вания к данному, а добывание, давание, добыча (а не констатация); во-вторых, сказано, что сказанное — добытое-выявленное — остается соотносенным со скрытым (не «еще не», а *другим*); соответственно, в-третьих, истинное высказывание должно иметь форму сказывания-умалчивания (то есть, добавлю от себя, форму возможного спора, разговора).

Итак, двойное отрицание, содержащееся в греческом слове, означающем истину — ἀλήθεια, — оказывается той формой, которая позволяет установить искомое соответствие («гомологию») между складом высказывания («логос») и строем сущего в его бытии («космос»), — соответствие, образующее истинное понимание («софия»). Истина как не-сокрытость это соответствие изречения, которое не *выговаривает* и не *утаивает*, а *намечает* место мысли, сущему («фюсис»), которое есть выход на свет вместе с уходом со света. В основе этого соответствия не загадочные намеки и символические умалчивания, а простая логическая формула (см. фр. 50 DK): ἔν πάντα — *одно все*. В этом суждении оба члена логические *субъекты*, связанные отрицанием. Не противоположные предикаты одного субъекта,²⁴ а противоречащие субъекты связаны здесь связкой «есть»²⁵, содержащей в себе тему их спора. Бытие, о котором речь, занимает место *связки*, а не *субъекта*, не *подлежащего*, о котором что-то сказывается.

6. Двусубъектное суждение

Если пройденный путь не вводит в заблуждение, загадка сказывания истины намечается так: истина сказывается не суждением, не системой теоретических суждений о «предмете» (о существе его бытия); не однозначная ясность заверченного знания, базирующаяся на некоем принципе тождества мышления и бытия (ведь только в свете такого принципа можно устанавливать

²⁴ И конечно, не «всеединство», в котором условия задачи утверждаются как ответ.

²⁵ Не важно, сказано ли здесь εἶναι или εἰδέναι, потому что речь о соответствии («гомологии»): знать истинно и значит знать, как «одно *есть* все».

требуемую «адекватность» понятности и предметности). Философское внимание к истинности требовательнее доказательств, внимательнее онтологической ясности («естественного света»), оно обращено к тому, что этим светом, этой ясностью скрывается. Речь, однако, идет не о намеках на тайну, а о сказывании истины — открыто, без утайки, не устраивая мистерии из противоречий.

Если вернуться теперь к Платону, можно заметить: само бытие, искомая истинность занимает у него место единого субъекта-подлежащего («что такое?»). Искомая идея с самого начала как-то задает путь поиска, прокладываемый диалектическим искусством, вдумчивым разговором. Так, об идее, имеющейся в виду, сказывается многоречивый, подвижный логос, состоящий из вопросов и ответов и выясняющий, что, собственно, имеется в виду. Идея — логическое подлежащее, развернутый диалог — сказуемое. Однако, всякое основательно утверждаемое определение (сказуемая «докса с логосом») мало того, что остается под критическим вопросом со стороны того, что еще остается лежать в подразумеваемом подлежащем, в том, что имеется в виду, но и противоречит бессловесному единству идеи. Идея (единое) отрицает свои словесные подобию — мнения, знания, понятия²⁶ — ничуть не меньше, чем подобию чувственные; это ее — идеи — неопределимое единство приводит в неопределенное движение мысли, речи и деяния. Вырисовывается некое противоборство между истиной молчащей, всегда лишь имеющейся в виду, в уме (или умом), и истиной сказывающейся, сбывающейся, живой.

Об этом противоборстве говорится в «Софисте»²⁷. Движение

²⁶ «Возражение в диалектическом смысле имеет место не тогда, когда кто-то другой говорит против чего-либо, а тогда, когда *кое-что* <в самой тематической идее. — А.А.> говорит против этого...» (Г.-Г. Гадамер. Диалектическая этика Платона. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2000. Пер. с нем. О.А. Коваль. С. 63).

²⁷ Х. Теслефф относит этот диалог к поздним, написанным между 365 и 355 гг. (H. Thesleff. *Studies in Platonic chronology*. Helsinki. 1982. См.: Т.В. Васильева. Путь к Платону. М.: Логос и Прогресс-Традиция, 1999. С. 33).

речи (сказывание) вокруг идеи (умалчиваемой) осмысливается иначе. За противоборством «подлежащего» сказыванию и «сказуемого» Платон видит теперь противоборство двух «субъектов». Глубже определяющей диалектики, понимаемой как искусство разделения сущего на «виды» и собирания их в целое, открывается «словно некая борьба гигантов из-за спора о бытии <т.е. об истине. — А.А.> (οἷον γιγαντομαχία τις εἶναι διὰ τὴν ἀμφισβήτησιν περὶ τῆς οὐσίας πρὸς ἀλλήλους)» (246a4). Я имею в виду не только «идейников» и «телесников», о которых сказана эта фраза, важнее другие: вместо истины единого бытия, искомой мыслью, мыслящей в диалектическом логосе, появляются два «субъекта», оспаривающие друг у друга смысл бытия: парменидовское бытие-покой-тождество и гераклитовское бытие-движение-иное. То, что обычно считается *категориями* Платона, — покой и движение (жизнь), тождество и иное — никоим образом не означают способы *предикации* относительно бытия как субъекта (как аристотелевские категории относительно первой). Это взаимоисключающие, но необходимые ответы на вопрос: что значит быть? «Движение» и «покой» не предикаты-сказуемые одного субъекта «бытие», это два субъекта: «бытие-жизнь» и «бытие-покой». Бытие мыслится этим противоречием, взаимооспариванием. Бытие-покой скрывает в себе (и собой) бытие-жизнь и наоборот. В «Пармениде» этот внутренний спор истины бытия раскрывается в суждениях, где бытие выступает связкой двух своих — необходимых, но взаимоисключающих — «идей»: «единое *есть* как многое», «многое *есть* как единое». В этих суждениях сказывается не отношение субъекта и предиката, *истинность* бытия сказывается *связью* двух субъектов, оспаривающих друг у друга смысл бытия. Таким взаимооспариванием истинных смыслов бытия затрагивается (касается) и сказывается истина бытия как *нетождественного* своим смыслом.

Намечу на будущее несколько вех, отмечающих в истории европейской мысли важные обороты этой темы.

У Аристотеля, с которого мы начали обсуждение, именно

связка «есть как» в двусубъектном суждении («единое есть как многое») становится смысловым средоточием в понимании бытия. Это выражается изобретенным им понятием «энергия» (наделе-бытие), которое содержит в себе парадоксальное тождество бытия-осуществления-движения и бытия-завершенности-покоя, бытия-начала и бытия-конца, бытия-возможности и бытия-исполненности. Спорность скрывается в уме, мыслящем — касающемся — самого себя.

У неоплатоников единое прочно устанавливается в качестве единственного субъекта. На месте спорной онто-логической связи «есть как» появляется иерархическое взаимоотношение между онтологически разными «ипостасями». Единое — не-сущее, не-мыслимое, не-сказуемое — получает собственный онтологический статус наряду с единым — сущим, мыслимым, сказуемым. Здесь платоновское «есть как» получает смысл «происходит» и «причастует» («единое происходит многим, которое есть, причастуя единому»). В происходящем (и сказываемом) открывается, *что*, собственно, происходит (понимается и сказывается истина), когда происходящее осмысливается как обращенное к своему истоку, или, если держаться нашего сюжета, — сказуемое возвращается в подлежащее. Сказывание должно обращать внимание к замыслу, возвращать замысел в молчащий источник, в преисполненную пустоту, не исчерпываемую сказанным (произошедшим). Логос, сказывающий истину, имеет характер *отрицающего* возвращения, это апофатический логос даже там, где речь идет о простых понятиях.

В некотором родстве с неоплатоническим возвращающимся изречением находится учение стоиков, различающее «произнесенное» и «внутреннее» слово (λόγος προφορικός и λόγος ἐνδι-άθετος)²⁸. Это учение было развито Филоном Иудеем и сыграло важную роль в христианском богословии²⁹.

²⁸ См. *Секст Эмпирик*. Три книги пирроновых основоположений. Кн. 1, гл. 14, 65. Против логиков. Кн. 2, 275, 287 // *Секст Эмпирик*. Соч. в двух томах. М.: Мысль, 1975. Пер. с др.-греч. А.Ф. Лосева. Т. 2. С. 220; Т. 1. С. 203, 206.

Упомяну в заключение еще два важных поворота темы.

Для Гегеля парадокс сказывания истины тоже заключается в своеобразной двусубъектности мысли, удостоверяющей «адекватность» понятия предмету. Понятие, будучи единицей мысли (логическим именем) тем самым уже отлично от того, что оно понимает, что не есть мысль. Между понятием и понимаемым возникают отрицающие друг друга отношения: не только понятие может не соответствовать вещи, но и вещь — понятию (ведь только понятие понимает *истину* вещи). Это взаимоотрицание приводит к тому, что понятие изменяется вместе со своим предметом, которому оно должно соответствовать: изменяется сам смысл соответствования. Истина обретает историю, происходящую в диалектическом взаимопреобразовании *бытийности* («реальности») понимаемого и *мысленности* («идеальности») понятия: сколько понятие наполняется реальностью, столько реальность — мыслимостью. Логика этого развития есть философская логика, форма ее сказывания («логос») принципиально отличается от логической формы дискурсивной теории, развертывающейся как сложное сказуемое о предмете-подлежащем (например, «теория поля» или «теория языка»). В философском высказывании, говорит Гегель, грамматическая форма предложения (подлежащее — сказуемое) и логическая форма суждения (субъект — предикат) разрушается единством понятия: высказывание как бы оборачивается вспять, чтобы переосмыслить подлежащее высказыванию. Поскольку высказывается сама суть дела (истина, а не истинное), «мышление, вместо того, чтобы идти дальше, переходя от субъекту к предикату, чувствует себя <...> скорее задержанным и отброшенным назад к мысли о субъекте, потому что оно не видит его»³⁰. Сказав А *поистине* есть Б, я поте-

²⁹ См. *Е.Д. Матусова*. Филон Александрийский — комментатор Ветхого Завета // Филон Александрийский. Толкования Ветхого Завета. М.: Греко-латинский кабинет М.Ю. Шичалина, 2000. С. 35–46. См. также старую, но очень содержательную книгу: *М.Д. Муретов*. Учение о Логосе у Филона Александрийского и Иоанна Богослова. СПб: Издательство Олега Абышко, 2012 (переизд.).

³⁰ *Г. Гегель*. Феноменология духа // Соч. Т. 4. М., 1959. С. 34.

рял возможность сравнивать, потому что все в А, не совпадающее с Б, тем самым *неистинно*. Но — снова: тем самым — А обрело другую истинность, ту, которую не понимает, упускает истинность понятия. Сам Бог говорит: «Я есмь сущий», это не просто предикат: все его существо теперь в бытии. Но это лишь *высказывание* и *понимание* Бога, он этим пониманием как понят, так и скрыт: он остался тем, кто не совпадает с «быть сущим»... И т.д. Такова *двусубъектность* философских суждений³¹.

И последнее. Истинность, как о ней судят в философии (а каждая философия — это суждение об истинности), одинаково далека как от рассудительной истинности метафизических доктрин, так и от невразумительной истинности «переживаний». С какой бы систематичностью она ни сказывалась, ее парадигмальной формой остается сократический диалог, если он разворачивается с нешуточным драматизмом равносильных участников (то есть с другим, как с собой, с собой, как с другим). Форма философской речи, сказывающей истину, — многосубъектна. Одним из первых этот смысл истины уловил М.М. Бахтин, изучая поэтику «полифонических романов» Достоевского. «...Из самого понятия единой истины, — пишет М. Бахтин, — вовсе еще не вытекает необходимости одного и единого сознания. Вполне можно допустить и помыслить, что единая истина требует множественности сознаний, что она принципиально невместима в пределы одного сознания, что она, так сказать, по природе событийна и рождается в точке соприкосновения разных сознаний. <...> Монологическая форма восприятия познания и истины — лишь одна из возможных форм. Эта форма возникает лишь там, где сознание ставится над бытием и единство бытия превращается в единство сознания»³².

³¹ См. подробнее в кн.: В.С. Библер. От наукоучения к логике культуры. М.: ИПЛ, 1991. С. 100–109.

³² М.М. Бахтин. Собр. соч. Т. 6. М.: Русские словари; Языки славянской культуры, 2002. С. 92. Ср. далее анализ жанра сократического диалога: там же, с. 124–127.

Вячеслав Вс. Иванов

Ранние восточно-индоевропейские истоки терминов Платона

Самые ранние периоды дописьменной предыстории тех языковых, мифологических и поэтических традиций, которые потом превращаются в устную древнеиндо-арийскую и древнегреческую традицию, известную по гомеровскому эпосу и позднейшим письменным текстам, восходят к правосточноиндоевропейской. К этой подгруппе индоевропейских диалектов в 5–4-ом тыс. до н.э., когда она уже отделилась от тохарского и западных диалектов (как кельтский), относились также особенно близкий к греческому прафрагийский и праармянский. Правосточноиндоевропейский язык обладал к тому времени уже развитым словарем, по которому можно составить представление о самом раннем этапе развития представлений о языке, стихе, счете, астрономии, медицине и других ранних интеллектуальных достижениях, предшествовавших известной нам древнеиндоарийской и древнегреческой науке и мифологии (в какой-то степени служившей продолжением и заменой еще только формировавшейся науки). Еще более ранний период, который, согласно лексико-статистическим вычислениям С.А. Старостина, датируется самым началом 5-го тыс. до н.э., определялся тем, что, хотя некоторые диалектные группы (как та же восточно-

индоевропейская) уже могли начать формироваться, анатолийские диалекты — северные, позднее развившиеся в хеттский язык, и южные, ставшие потом лувийским, — входили в общий диалектный континуум и еще не отделялись от него (Гамкрелидзе, Иванов 2013).

К этому наиболее раннему из восстанавливаемых периодов предыстории того восточно-индоевропейского диалекта, к которому восходят индо-иранские языки и древнегреческий, могут относиться такие существенные для ранних представлений о речи сочетания, как комбинация общеиндоевропейского глагола 'ставить, класть' *d^heH- и имени существительного 'имя' *H(e/o)neme/on, ср. хеттск. *lāman dai⁻ⁱ / ti⁻*.

В древнеиндийском и древнегреческом это сочетание служит для обозначения мифа об установлении имен. Ранний этап в развитии мифопоэтических представлений об отношениях между словом и вещью, приведший к научному осознанию различий между ними (хотя возможно, первоначально связанный с архаическим обрядом инвокации — называния — творения вещей, не имеющих имени), может быть реконструирован благодаря сопоставлению древнеиндийского мифа о Вишвакармане — Всех дел мастере, или Господине всех ремесел, Всеобщем Творце — Господине речи (*Vācaspati*, «Ригведа» X, 81; Roşu 1959: 189, 191), который установил имена богов, и о древних риши — первоначальных поэтах, установивших имена вещей (др.-инд. *nāma dhā-* 'установить, положить имя'), с аналогичным древнегреческим мифом (Иванов 1964; 1976: 41–46; 1981: 140–142; 1998: 606–611; 2010: 118–124). В гимне, посвященном Вишвакарману («Ригведа» X, 82, 3, см. об этом гимне Michalski 1963, Елизаренкова 1999: 217, 481, Бибихин 1974: 71), о нем говорится: '(Тот), который наш отец, (пра)родитель, создатель порядка, (тот), который знает все состояния и все существа, который единственный установитель имен (*nāmadhā*) для богов, к нему приходят другие существа, чтобы его спрашивать'. В цитированном гимне это прозвание Вишвакармана («установитель имен») следует за упоминанием *saptaṛṣi-*

‘Семи мудрецов’ (отождествляемых в архаической космогонии с Большой Медведицей), первоначальных поэтов, и предшествует упоминанию их же как ‘древних риши’ (*ṛṣayaḥ pūrve*). Поэтому с этим гимном непосредственно можно сопоставить другой ведийский гимн («Ригведа» X, 71), хотя он формально и обращен к другому богу — Брихаспати (ср. о нем Schmidt 1967), к которому чаще всего и применяется титул Господина речи. Этот последний гимн целиком посвящен тем же первоначальным поэтам — древним риши, причем о них говорится: ‘О Брихаспати, первое начало осуществилось, когда они приступили к действию, производя установление имен (*nāmadhēya-*)’ («Ригведа» X, 71, 1).

В пользу того, что в этом гимне отражена весьма древняя традиция, говорит уже то, что дальше в нем упоминается древнее сообщество (*sakhyā-*) певцов-жрецов (исполнителей синкретического обряда) (Кейпер 1986; Елизаренкова 1999: 472). Можно думать, что в гимне такого сообщества должна была храниться традиция, относящаяся к преданию о создании Речи, которому посвящено начало гимна, где говорится, как благодаря положению имен сокровенное стало «явным» (*āvi-*, ср. Библихин 1974: 60). Несмотря на то, что гимны, отражающие предполагаемый ранневедийский миф, входят в позднюю X мандалу «Ригведы», самые представления об акте установления имен (*nāmadhēya*) богом — Всеобщим Творцом (Всех Дел Мастером) или первыми певцами-жрецами можно признать весьма древними. На архаичность сложного слова *nāma-dhēya* ‘имен установление’ указывает его тип, аналогичный др.-инд. *bhāga-dhēya* ‘дар богов’, ‘доля, получаемая богами’, *ratna-dhēya* ‘драгоценное пожертвование’, а также и характер соотносящегося с ним сложного слова другого типа, образованного из тех же составных частей *nāma-dhā*. Оба эти архаичных сложных слова предполагают наличие фразеологического сочетания *nāma dhā-* (вариант с локативом *nāman-i dhā-* ‘устанавливать имя’, ‘давать название вещи’, ср. употребление этого сочетания в «Ригведе» в сочетаниях типа *tveṣāṁ śavo dadhire nāma yajñīyam* ‘(Маруты) установили

для себя (= приобрели) устрашающую силу, восхитительное имя' (VI, 48, 21); *dádhāno náma mahó vácobhir* '(сома) приобретает благодаря речам могущественное имя' (VI, 44, 8).

Согласно гипотезе Рену (Renou 1958: 10–19), отражением того же сочетания *nāma dhā-* служит в «Ригведе» параллельное употребление слов *nāman* — 'имя' (как обозначение 'сущности', ср. Gonda 1970, Биbihин 1974) и *dhāman* — 'существо, сфера, явление, в котором помещена божественная сила'. Комментируя это слово, Гонда (Gonda 1970: 46) указывает, что всякое проявление божественной силы (*dhāman*) предполагает наличие имени (*nāman*). В ведийском сочетании *nāman-dhāman* — можно видеть ранний прототип того выражения, из которого развилось *nāmagūra* 'имя и форма' — 'форма и материя' (один из ключевых терминов в философских сочинениях на санскрите, Радхакришнан 1956: 156).

Архаичность этой ведийской традиции подтверждается не только описанными выше древнеиндийскими фактами, но и сравнением с родственными языками. Древний индоиранский миф об установлении имен, как и соответствующая терминология (см. Zubatý 1945: 92), отражены не только в «Ригведе», но и в «Авесте». Здесь установление имен приписывается, как и в цитированных гимнах «Ригведы», то древним людям — *yaesām-ča garō mašyaka* [...] *gaīriṇam nāmaṃ dādarə* 'и их же древние люди гор имена установили' («Яшт» 19, 6), то божеству (самому Ахура Мазде): *yā vā, vaṇ'hiš, Ahurō Mazdā nāmaṃ dadāt* 'которые вам, благие (воды), Ахура Мазда имена установил' («Ясна» 38, 4).

Общеиндо-иранский характер этого фразеологического сочетания и соответствующего мифа очень важен для доказательства наличия греческого соответствия. Как удалось показать ранее (Иванов 1964; Иванов 1976: 41–46; 1981: 140–142; 1998: 606–611; 2010: 118–124; ср. Giannakis 1993), ведийский «установитель имен» (*nāma-dhā*) по происхождению тождествен древнегреческому ономототету — установителю имен (*ὄνοματοθέτης*). Это сложное слово произведено от фразеологического сочетания *ὄνομα τίθεσθαι τινί* 'установить-положить кому-нибудь имя'. Значе-

ние используемого в нем древнегреческого глагола, соответствующее приведенным выше древнеиндийским формам, выявлено в синхронных исследованиях последнего времени, подытоженных в статье Rosenmeyer 1998. Эта формула, восходящая к тому же прототипу, что и др.-инд. *nāma dhā-*, авест. *nāmaṃ da-*, встречается уже у Гомера в «Одиссее» (19, 403), в месте, где речь идет о назывании ребенка (ср. Zubatý 1945: 92; Hahn 1969, Giannakis 1993), а также у Эсхила и в более поздних текстах.

В изречении, повторяющемся в нескольких пифагорейских источниках, в частности, у Ямвлиха (Albrecht e. a. 2002), говорится, что после числа на втором месте по мудрости находится 'тот, кто установил имена вещей' (*ὁ τὰ ὀνόματα τοῖς πράγμασι θέμενος*). Я вижу в этом сочетании двух основных понятий след разных источников пифагорейства — древневосточных математических и восточно-индоевропейских металингвистических. Возвращаясь к последним, отмечу, что И.М. Тронскому принадлежит заслуга открытия древнепифагорейского характера имени ономотета. Проанализировав сходные представления и тот же термин у Платона, он пришел к следующим выводам: у Платона в диалоге «Кратил» «спорящие стороны одинаково исходят из предположения, что имена создаются („полагаются“) неким „творцом имен“ (*ὀνομαθῆτης*), а спор идет о том, создали ли эти „ономатеты“ такие имена, которые свойственны вещам по их вещной „природе“. „Творец имен“ фигурирует и в пифагорейских *ἄκούσματα...* и вряд ли справедлив скепсис Steinthal'я, приписывавшего изречение „платонизирующим пифагорейцам“; образ ономотета, построенный по обычному мифологическому трафарету „героев культуры“, „открывателей“ (*εὐρητής*), вскользь упоминается и в более раннем диалоге Платона „Хармид“ (175 В), как нечто общеизвестное, не нуждающееся в дальнейшем пояснении, и создан, вероятно, на сравнительно ранних этапах спекуляции над „именами“; поэтому нет основания оспаривать возможность наличия его в древнепифагорейском учении... Архаическое мышление, вероятно, не представляет себе людей без языка: да и оно-

матету в сущности приписывается лишь создание конкретных „имен“ данного языка» (Тронский 1936а: 25–26)*. В другой работе того же времени И.М. Тронский осторожнее высказывался относительно времени появления представления об ономотетете, допуская (хотя и с оговорками) и его мифологический возраст: «хотя греческая мифология не приписывает ни одному из своих персонажей подобных функций, самое представление об „установителе имен“, „ономотетете“, засвидетельствовано философами» (Тронский 1936б: 9; о традиционном характере представления об ономотетете в последнее время говорят многие историки греческой философии, ср. обзор мнений: Rosenmeyer 1998; Ilievski 2009).

Мысль о том, что диалоги Платона «Хармид» и «Кратил» подтверждают древнепифагорейский характер термина ὀνοματοθέτης, была позднее повторена Гольдшмидтом (Goldschmidt 1940: 65), пришедшим к той же мысли независимо от И.М. Тронского. Оба эти ученые не привлекали приведенный выше сравнительный материал, в частности и гомеровский, и потому склонны были считать, что идея установления имен принадлежит самим пифагорейцам (хотя И.М. Тронский допускал и еще более ранний — мифологический — период сложения этого термина и соответствующего образа, о возможности чего осторожно упоминает и Rosenmeyer 1998). Между тем именно текст «Хармида» Платона делает несомненным сближение платоновского (а следовательно, и древнепифагорейского) ὀνοματοθέτης ‘установитель имен’ с гомеровским ὄνομα τίθεσται, потому что в тексте диалога сложное слово сочетается с той фразеологической комбинацией имени и глагола, от которой оно образовано. На это с присущим ему (не только как мыслителю, но и как переводчику) сочетанием тонкого научного чутья с интуицией художника слова обратил внимание Владимир Соловьев в своем переводе: ὀνοματοθέτης ἔθετο букв. ‘именоположник — положил’ (Соловьев 1899: 270, прим. 117). Точно такая же комбинация за-

* В цитате сохранена авторская орфография. — Прим. ред.

свидетельствована и в более позднем диалоге Платона «Кратил», где проблема установления имен — центральная тема, и поэтому соответствующие термины употребляются многократно. Во многих местах «Кратила» (401b, 411e, 416c, 418a, 436b, etc.) повторяется (с небольшими вариациями) формула ὁ θέμενος τὰ ὀνόματα ‘тот, кто установил имена’, дословно совпадающая с приведенным выше пифагорейским изречением, ср. также сочетания типа ὁ νομοθέτης τὰ ὀνόματα τίθεται ‘законодатель устанавливает имена’. Для сравнения с индоиранскими фактами важно наличие в «Кратиле» выражения ἡ τοῦ ὀνόματος θέσις ‘установление имени’ (390d), по внутренней форме и по этимологии составных частей точно соответствующего др.-инд. nāma-dhéya (ср. позднейшее ὀνοματοθεσία, ὀνοματοθέσια ‘nominalia’).

Исследования «Кратила» не оставляют сомнений в том, что излагаемая и критикуемая в этом диалоге теория установления имен принадлежит не самому Платону, а более ранней традиции (Rosenmeyer 1998; Pievski 2009; с обширной литературой вопроса, обозреваемой этими авторами), в частности пифагорейской¹ (Goldschmidt 1940, Тронский 1936a, b). Но в самой этой древнепифагорейской научной традиции образ ономототета как высокоцитимого культурного героя восходит к ранним преднаучным мифологическим представлениям, унаследованным от периода греко-индо-иранской общности. Тем самым удастся наметить древние истоки одного из тех терминов, которые позднее употреблялись в известном споре о том, соответствуют ли слова их значению (обозначаемым им вещам) «по природе» (φύ-

¹ Реконструкция мифологических представлений индоевропейцев кажется особенно примечательной тем, что восстанавливаемая мифопоэтическая терминология в какой-то мере совпадает с более поздней математической. Поэтому выдвинутые в последнее время соображения о возможной пифагорейской математической (и музыкальной) основе некоторых платоновских текстов (Kennedy 2011) представляются при всей их спорности (ср. McKay, Rehding 2011) возможным косвенным аргументом в пользу той связи Платона с мифологической пифагорейской традицией, с которой начинались приведенные выше разыскания более чем полувековой давности.

σει) или «по обычаю, закону» (νόμος), «по установлению» (θέσει — последнее словоупотребление, ср. Тронский 1936а: 26). Противопоставление установления по закону (νόμος) и адекватности по природе (φύσει) было присуще греческой мысли V в. до н.э. и проявлялось в разных областях — права, нравственности, политики, науки, религии; эта оппозиция, в частности, есть и в противопоставлении установления имен по закону и их адекватности от природы (Марицки-Гаћапски 1973: 473, 483–484).

Этот спор, который предвосхитил позднейшие семиотические дискуссии о характере связи между означающей и означаемой сторонами языкового знака (Rosenmeyer 1998), по-видимому был связан с переосмыслением старых терминов и соответствовавших им понятий. Так, важное для этого спора представление о «природе» обозначалось словом φύσις, коренившимся в архаической терминологии магической медицины (Рожанский 1974: 80; 1989) и связанном, как и другие греческие термины того же семантического круга, с древней индоевропейской традицией (ср. Топоров 2010). Что же касается сочетания типа греч. ὀνόματα τίθεσται, др.-инд. náma dhā-, его следует признать восходящим даже к более древнему времени, чем греко-индо-иранская (восточно-индоевропейская) диалектная общность (датируемая периодом около 5-4 тысячелетия до н.э., Гамкрелидзе, Иванов 2013).

В особенности древним является первое слово этого сочетания. Оно совпадает с определенными фонетическими вариациями в ряде ностратических языков (индоевропейском, уральском), афразийских (по мнению основателей нашей школы ностратики, исконно входивших в эту же макросемью, по другой гипотезе, к ней хронологически близких); сино-тибетском — *miəŋ > архаическое китайское *mheŋ (совр. пекинск. míng)². В терминологи-

² Отдельную проблему, не связанную прямо с этими языковедческими реконструкциями, касающимися глубокой древности, может представить ставшее в последние годы популярным сопоставление взглядов на имена у классических китайских мыслителей, в особенности Сюнь-цзы (в связи с концепцией «чжэн мин» — «исправления имён»), и у древнегреческих авторов, в частности у Платона. При всем интересе этих сопоставлений они касаются сравнительно

гии поздних работ С.А. Старостина слово можно отнести к «бореальному словарю», на котором говорила та волна переселенцев из Африки, которые около 40 000 лет до н.э. передвигались по Евразии; однако не полностью исключена и возможность распространения слова как культурного миграционного термина, связанного с представлениями об именах и их происхождении (ср. Иванов 1998: 606–617). Дальнейшее развитие этих представлений оказывается возможным в отдельных индоевропейских традициях проследить на основе соответствий типа указанных выше индо-иранских и греческих в связи с идеей ономотета. Родственные сочетания обнаруживаются, с одной стороны, в славянских языках, ср. *jъmę děti, реконструируемое (во всяком случае для западнославянского) на основе ст.-чеш. dieti jmě, польск. dzieć imię (Zubatý 1945: 92–93; Ivanov 2008), с другой стороны, в анатолийских языках, ср. кроме приведенного выше в начале статьи хеттского сочетания в особенности показательное, засвидетельствованное в лувийской иероглифической надписи из Каратепе (XXXIX): á-ta₄-ma-za PONERE-ha (Hawkins 2000: 53) ‘имя (я) установил’.

Сходство этого мифологического фразеологического сочетания с другими индоевропейскими оборотами, обозначающими словесное действие, направленное на воспевание кого-либо (чаще всего предводителя боевой дружины, ср. Schmitt 1967, West 2007), типа др.-инд. śrava-dhā- ‘славу положить’, о.-слав. *slavǫ děti (Иванов и Топоров 1963, ср. собственные имена типа польск. Zdzisław, Przedziszław), удостоверяет вхождение всех этих сочетаний в набор древних обозначений словесного действия, включенного в систему архаических ритуалов. Сочетания названия «имени» с индоевропейским корнем *kle/ou- ‘слушать, слышать’ (откуда при развитии по фонетическому типу satəm др.-инд. śrava-, о.-слав. *slava) отразились в таком древнем диалекте, как тохарский (Иванов 1998: 610, с указанием предшествующей литературы; Adams

более поздних представлений, не отражаемых непосредственно в терминологии.

1999). В славянской архаичной церковной терминологии это сочетание дало название «тех, кто славит (превозносит выше всего) имя», т.е. имяславцев, которым суждено было сыграть значительную роль не только в истории русской церкви новейшего времени, но и в философии математики, где идеи имяславцев развивали и защищали Флоренский, Егоров, Лузин и Лосев, о чем в последние годы много пишут историки науки (Graham, Kantor 2009).

Восходящая к рассмотренному древнему индоевропейскому сочетанию «установить имя» древнегреческая комбинация слова ὀνόματα 'имена' с θέσει 'по установлению, по соглашению' продолжает долгое время употребляться в греческих рассуждениях по философии языка, в том числе и у философов, критиковавших архаичные представления об именах и их назывании, например у Эпикура в *Epistula ad Herodotum* (Лукреций 1947: 556). Идею «установления имен» и соответствующий термин находят и у логиков позднейшего времени — у Порфирия (232–305 гг. н.э.), Симплиция (VI в. н.э.) (Pinborg 1972). Отражение этих представлений и терминов можно найти и у тех крупнейших западноевропейских философов, которые испытали на себе влияние Платона: так, в сочинениях Серена Кьеркегора, чьи философские книги самой своей формой предполагают воздействие Платона, продолжается обсуждение «первого изобретателя языка» (første Orfinder af Sproget, Vejerholm 1962: 40), ср. равнозначное ὁ θεμενός πρῶτος τὰ ὀνόματα в «Кратиле» Платона (436b).

Именно образ «изобретателя», согласно И.М. Тронскому, был главным для мифологического круга представлений об ономотетете. По его мнению, «для всякой мифологии характерны сказания о „происхождении“ той или иной вещи, о „героях-изобретателях“. Имеющиеся в языке имена также нуждаются в изобретателе» (Тронский 1936b: 9). Эту догадку Тронского можно подтвердить сравнением текста «Кратила» Платона, видимо, отражавшего давнюю традицию, с родственными древнеиндийскими формулами. В «Ригведе» (X, 81 и 82) Вишвакарман вы-

ступает и в качестве Господина речи, что находит отражение и в позднейших текстах («Атхарваведе» и «Шатапатха-брахмане», Roşu 1959), и вместе с тем как ваятель, кузнец и плотник. Аналогичное мифологическое существо, являющееся, как и ведийский Вишвакарман, «установителем имен» — ономотетом, в диалоге Платона «Кратил» называется ремесленником (δημιουργός, см. о термине Бенвенист 1995: 193, ср. ὀνοματουργός в том же диалоге Платона, 389a; о соотношении двух терминов подробно Pievski 2009) и последовательно сравнивается с художником, кузнецом и плотником (почти в том же порядке перечисления, что и в «Ригведе» X, 81).

По-видимому, здесь можно думать не только об общем происхождении двух мифологических традиций — греческой и индоарийской, — но и о генетическом сходстве языковых обозначений и социальных структур, ими воспроизводимых. Анализ истоков древнеиндийских мифов и легенд о Господине речи и Господине всех ремесел убеждает в изначальном синкретизме этих мифологических образов, соответствовавших пониманию эстетической деятельности (поэтической и художественной) как единого синкретического целого.

Литература

- Бенвенист 1995 — Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов. М.: Прогресс, 1995.
- Бибихин 1973 — Бибихин В.В. Нама // Языковая практика и теория языка. М., 1973.
- Гамкрелидзе, Иванов 2013 — Гамкрелидзе Т.В., Иванов Вяч. Вс. Индоевропейская прародина и расселение индоевропейцев: полвека исследований и обсуждений // Вопросы языкового родства. № 9. 2013. С. 109–136.
- Елизаренкова 1999 — Елизаренкова Т.Я. Ригведа. Мандалы I–X / Сост. Елизаренкова Т.Я. М.: Наука, 1999.

- Иванов 1964 — *Иванов Вяч. Вс.* Древнеиндийский миф о установлении имен и его параллель в греческой традиции // *Индия в древности.* М.: Наука, 1964. С. 85–94.
- Иванов 1976 — *Иванов Вяч. Вс.* Очерки по истории семиотики в СССР. М., 1976.
- Иванов 1981 — *Иванов Вяч. Вс.* Славянский, балтийский и раннебалканский глагол. Индоевропейские истоки. М., 1981.
- Иванов 1998 — *Иванов Вяч. Вс.* Очерки по предыстории и истории семиотики // *Избранные труды по семиотике и истории культуры.* Т. I. М., 1998. С. 603–811.
- Иванов 2010 — *Иванов Вяч. Вс.* История науки: методы и проблемы точного, естественнонаучного и гуманитарного знания и их роль для культуры в целом // *Иванов Вяч. Вс. Избранные труды по семиотике и истории культуры.* Т. VII. Кн. 1. М.: Знак, 2010. С. 9–345.
- Иванов, Топоров 1963 — *Иванов Вяч. Вс., Топоров В.Н.* К реконструкции праславянского текста // *Славянское языкознание.* М., 1963.
- Кейпер 1986 — *Кейпер Ф.Б.Я.* Древний арийский словесный поединок // *Труды по ведийской мифологии.* М., 1986, С. 47–100.
- Лукреций 1947 — *Лукреций.* О природе вещей. М., 1947.
- Марицки-Гаћапски 1973 — *Марицки-Гаћапски К.* Хеленска глотологија пре Аристотела (II) // *Зборник Матице Српске за књижевност и језик.* Књ. 21. Св. 3. Нови Сад, 1973.
- Радхакришнан 1956 — *Радхакришнан С.* Индийская философия. Т. 1. М., 1956.
- Рожанский 1974 — *Рожанский И.Д.* Понятие «природа» у древних греков // *Природа.* № 3. 1974.
- Рожанский 1989 — *Рожанский И.Д.* Развитие естествознания в эпоху античности. М.: Наука, 1989.
- Соловьев 1899 — *Соловьев В.С.* Творения Платона / Перевод с греческого В. Соловьева. М., 1899.
- Топоров 2010 — *Топоров В.Н.* Мировое дерево. Универсальные знаковые комплексы. Т. 1. М., 2010.
- Тронский 1936a — *Тронский И.М.* Из истории античного языкознания // *Советское языкознание.* II. Л., 1936.
- Тронский 1936b — *Тронский И.М.* Проблемы языка в античной науке // *Античные теории языка и стилей / Под общ. ред. О.М. Фрейденберг.* М.-Л., 1936.
- Adams 1999 — *Adams, Douglas Q.* A Dictionary of Tocharian B. Amsterdam/Atlanta, 1999.

- Albrecht e. a. 2002 — *Albrecht, Michael von; Dillon, John; George, Martin; Lurje, Michael; du Toit, David S.* Jamblich. Pythagoras: Legende — Lehre — Lebensgestaltung. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2002.
- Bejerholm 1962 — *Bejerholm L.* Meddelelsens dialektik. Studier i Søren Kierkegaard teorier om sprak, kommunikation och pseudonymitet // Publications of the Kierkegaard Society. II. København, 1962.
- Giannakis 1993 — *Giannakis, Georgios.* On the Indo-European mythopoetic formula **(H)nomn̥ dhē-* 'put/make a name' // Papers from the 29th Regional Meeting of the Chicago Linguistic Society. Vol. 1. Chicago Linguistic Society, 1993.
- Goldschmidt 1940 — *Goldschmidt V.* Essai sur de «Cratyle», Contribution a l'histoire de la pensée de Platon. Paris, 1940.
- Gonda 1970 — *Gonda J.* Notes on names and the name of God in ancient India. Amsterdam, 1970.
- Graham, Kantor 2009 — *Graham L., Kantor J.M.* Naming Infinity: a true story of religious mysticism and mathematical creativity. Belknap Press, 2009.
- Hahn 1969 — *Hahn E.A.* Naming-Constructions in Indo-European Languages (American Philological Association. Monograph 27). Cleveland (Ohio), 1969.
- Hawkins 2000 — *Hawkins J.D.* Corpus of Hieroglyphic Luwian Inscriptions. Vol. 1. Berlin–New York: Walter de Gruyter, 2000.
- Hoffner 1968 — *Hoffner, Harry A., Jr.* Birth and Namegiving in Hittite Texts // Journal of Near Eastern Studies. Vol. 27, No. 3 (Jul. 1968). P. 198–203.
- Ilievski 2009 — *Ilievski, Viktor.* Plato's *Cratylus* and beyond [Ph.D. thesis]. Budapest: Central European university, 2009. URL: http://www.etd.ceu.hu/2009/ilievski_viktor.pdf
- Ivanov 2008 — *Ivanov, Vyacheslav.* Some Archaisms of the Old Czech Language // Between Texts, Languages, and Cultures: A Festschrift for Michael Heim. Bloomington: Slavica Publishers, 2008.
- Kennedy 2011 — *Kennedy J.B.* The musical structure of Plato's dialogues. Durham: Acumen Press, 2011.
- McKay, Rehding 2011 — *McKay, John; Rehding, Alexander.* The Structure of Plato's Dialogues and Greek Music Theory: A Response to J.B. Kennedy // *Apeiron*. 44/4 (October 2011). P. 359–75.
- Michalski 1963 — *Michalski S.F.* Hymnes philosophiques du Ṛgveda // История и культура Древней Индии. М., 1963.
- Pinborg 1972 — *Pinborg J.* Logik und Semantik in Mittelalter. Ein Überblick. Stuttgart/Bad Cannstadt, 1972.

- Rosenmeyer 1998 — *Rosenmeyer Thomas G.* Name-setting and name-using: elements of Socratic foundationalism in Plato's *Cratylus* // *Ancient Philosophy*. 18. 1998. P. 41–60.
- Roşu 1959 — *Roşu A.* Vacaspati // *Mitteilungen des Instituts für Orientalforschung*. Bd. VII. Heft 2. 1959.
- Schmidt 1967 — *Schmidt H.* Brihaspati und Indra. Wiesbaden, 1967.
- Schmitt 1967 — *Schmitt R.* Indogermanische Dichtersprache. Wiesbaden, 1967
- West 2007 — *West M.L.* Indo-European Poetry and Myth. Oxford, 2007.
- Zubatý 1945 — *Zubatý ě.* Výklady etymologické a lexikální // *Studie a články* / Red. Václav Machek. Sv. 1. Praha, 1945.

Николай Гринцер

Платоновская этимология
и софистическая теория языка

Проблема платоновской этимологии вообще и прежде всего ее значимости в рамках целиком посвященного языковым проблемам диалога «Кратил» занимала исследователей на протяжении многих десятилетий. Уже 40 лет назад в книге Дерболова библиография, специально посвященная этому диалогу, занимала без малого сто страниц¹, а с тех пор выросла наверняка минимум вдвое. Достаточно сказать, что с тех пор вышло два полных комментария к диалогу², несколько новых изданий с более кратким комментарием³, а также по меньшей мере добрый десяток монографий, по сути представляющих также последовательную и цельную интерпретацию диалога⁴. При всем разнообразии мнений и интерпретаций все они концентрируются вокруг нескольких краеугольных вопросов:

¹ Derbolav 1972: 234–308.

² Rijlaarsdam 1978, Ademollo 2011.

³ Здесь следует прежде всего упомянуть Dalimier 1998, Reeve 1998.

⁴ См. только в этом веке Joseph 2000, Barney 2001, Eckl 2003, Sedley 2003, Riley 2005.

- какое место занимает этимология в общих представлениях Платона о языке, и —
- каковыми собственно были эти представления в соотношении представленных в диалоге идей «естественного» (Кратил) и «конвенционального» (Гермоген) устройства языка.

В зависимости от решения этих двух базовых вопросов исследователи высказывают свое суждение относительно того, в принципе относился ли Платон серьезно к приводимым им этимологическим версиям, или они представлены Сократом юмористически, в качестве некоей насмешки или пародии над идеями своих предшественников или современников. Соответственно, еще одним важнейшим вопросом становится отыскание конкретного объекта этой пародии или (в случае положительного решения о «весомости» этимологии в глазах Платона) источника этимологических пассажей «Кратила».

До определенного времени доминирующим подходом следовало признать взгляд критический, согласно которому цель Сократа — развенчать этимологический метод в качестве возможного инструмента философского анализа и приобретения знаний о реальности. Финал диалога с выводом Сократа: «не на основании имен, похоже, надо судить о вещах, но исследовать и изучать вещи скорее на основании их самих, нежели на основании их имен» (439b), — являлся тут одной из главных иллюстраций. В таком случае острие платоновской критики должно было быть на кого-то направлено, и в качестве такой мишени естественным образом назывались философы-досократики, возможно, школа Гераклита, благо персонаж диалога Кратил и являлся ее представителем⁵, а также, разумеется, как всегда у Платона, софисты⁶. Правда, в последнем случае существенная проблема заклю-

⁵ О фигуре Кратила см. подробно Sedley 2003: 16–20.

⁶ Подробный анализ возможных объектов платоновской критики внутри философской традиции и, в частности, возможных аллюзий на Гераклита см. в Baxter 1992: 119–130, 147–163. См. также Levin 2001: 64–76.

чалась в том, что об этимологических опытах Протагора и иже с ним у нас имеются весьма смутные представления. Особое место занимала фигура Эвтифрона, который упоминается неоднократно в качестве источника обуревающего Сократа этимологического «вдохновения» (поскольку Сократ встречался с ним утром перед разговором с Кратилом и Гермогеном, 396d), плоды которого, как надеется Сократ, удовлетворят «последователей Эвтифрона» (400a1, ср. также 407d8, 409d1–2).

Эвтифрон известен нам исключительно по одноименному диалогу Платона, где он предстает собеседником Сократа относительно благочестия (εὐσέβεια), по части которого Эвтифрон может считаться экспертом, поскольку нередко в народном собрании говорит о божественных вещах и предсказывает будущее. В связи с этим его традиционно считают жрецом или прорицателем, в пользу чего говорит и постоянное соотнесение его «мудрости» с божественным вдохновением в «Кратиле» (396d6–8: κινδυνεύει οὖν ἐνθουσιῶν οὐ μόνον τὰ ὅτ' αὐτῶν ἐμπελῆσαι τῆς δαιμονίας σοφίας, ἀλλὰ καὶ τῆς ψυχῆς ἐπειληῖσθαι; 428c7–8: εἴτε παρ' Εὐθύφρονος ἐπίπλους γενόμενος, εἴτε καὶ ἄλλη τις Μοῦσα πάλαί σε ἐνοῦσα ἐλελήθει). С другой стороны, «вдохновение» у Платона зачастую предполагает ироническую окраску⁷ — характерно, что в «Эвтифроне» афиняне, по свидетельству самого протагониста, потешаются над ним, считая, что он не в своем уме (3c–d). Поэтому в принципе исторический Эвтифрон вовсе не обязательно должен был быть профессиональным «служителем культа»⁸: он вполне мог быть любителем порассуждать на «божественные»

⁷ В частности, применительно к «Кратилу» это можно считать признаком критического отношения Сократа к этимологическому методу как таковому (см. Verlinsky 2003: 62–64).

⁸ Сократ в диалоге называет Эвтифрона «пророком», μάντις (3e2–3: εἰ δὲ σπουδάσονταί, τοῦτ' ἦδη ὅλη ἀποβήσεται ἄδηλον πλὴν ὑμῖν τοῖς μάντεσιν — «если они подойдут к делу серьезно, чем все закончится, ясно может быть разве что вам, пророкам»), однако конкретное наполнение данного термина могло быть разным, в том числе учитывая специфическую манеру представления Сократом своих собеседников (Edwards 2000: 213–214). О фигуре Эвтифрона см. также Furlley 1985.

темы. Правда, не совсем понятно, какова могла быть роль этимологии в подобных рассуждениях: по крайней мере, в «Эвтифроне» главный герой никак не затрагивает языковые проблемы.

Замечательно, что приступая к длинному этимологическому разысканию, Сократ обещает на следующий день пройти ритуал «очищения» от него у знающих людей, коими могут оказаться «жрецы или софисты» (396e1–397c2), и эта альтернатива опять-таки парадоксальным образом соединяется в наших скудных знаниях об Эвтифроне. Можно, конечно, предположить, что большинство этимологий «Кратила» восходят к Эвтифрону⁹, однако такое отождествление вынуждено оставаться вполне голословным. Правда, после публикации Дервенийского папируса стало очевидно, что этимология могла использоваться как инструмент в рассуждении о богах¹⁰ и устройстве мироздания; не случайно, что Эвтифрон рассматривался в качестве возможного кандидата на авторство этого текста или, по крайней мере, в качестве представителя близкой этому тексту традиции¹¹. Впрочем, опять-таки, это не более, чем гипотетическое построение. Тем не менее, некая расплывчатая «божественная экзегеза» тоже предстает одним из возможных контекстов сократовых рассуждений — тем более что значительная часть этимологий «Кратила» посвящена именно истолкованию божественных имен. Наконец, в недавней книге С. Левин в качестве источника и/или объекта критики в «Кратиле» называется литературная традиция, и автор приводит немало примеров параллелей между конкрет-

⁹ Как это делал в свое время П. Буайансэ (Bouancé 1941).

¹⁰ О параллелях между этимологиями божественных имен в Дервенийском папирусе и «Кратиле» см. из последних работ Anceschi 2007. Интересно, что, например, в «Вакханках» Еврипида жрец и прорицатель Тиресий также оказывается не лишенным интереса к этимологии. Так, он обыгрывает название собственного искусства, связывая *μαντική* с *μανία* (Вакханки 299) и, возможно, также этимологизирует имя Диониса в ст. 294 (см. работу Roth 1985: 62 ff., автор которой напрямую сопоставляет Тиресия с историческим Эвтифроном).

¹¹ Kahn 1997.

ными словами или именами, объясняемыми Платоном, и параллельными местами из поэтических произведений, от Гомера до трагедии¹².

Однако, как это часто бывает, в последнее время чаша весов качнулась в противоположную сторону, от интерпретации негативной к положительной. Заслуга здесь принадлежит прежде всего Дэвиду Сэдли, который в нескольких своих статьях, а затем в обобщающей монографии¹³ постарался показать релевантность этимологического метода для общих философских построений Платона и аргументировать точку зрения, согласно которой Сократ (а с ним и Платон) на протяжении всего диалога не отказывается от «природной» концепции языка (которая, собственно, и предполагает непосредственную связь имени и обозначаемого им предмета) и не отдает предпочтение скептической «конвенциональной» концепции, а лишь ограничивает, смягчает и уточняет «естественный» взгляд на язык. В результате этимология становится одним из — хотя и не универсальным — способов познания мира.

Такой взгляд в той или иной степени возобладал в большинстве последних крупных работ о «Кратиле», включая только что появившийся пространный кембриджский комментарий Ф. Адемолло, который прослеживает истоки «философской этимологии» от Гомера до пятого века, причем особо подчеркивает возможную связь «Кратила» с идеями атомистов¹⁴, ранее в качестве источника если и рассматривавшихся, то с большим скепсисом¹⁵. Подтверждением значимости платоновских этимологических штудий как бы «от обратного» становится проследивание их традиции в дальнейшей философии: как у Аристотеля, который, скажем, сохраняет платоновскую этимологию αἰθήρ от ἀέι θεῖ (О небе 270b22–23, ср. Кратил 410b7) и т.д., так и, главным об-

¹² Levin 2001.

¹³ Sedley 1998, 2003.

¹⁴ См. Ademollo 2011: 213–225.

¹⁵ Как, например, в книге А.Л. Верлинского (2007: 103–105, 235–242).

разом, у стоиков, которые не просто повторяли некоторые платоновские этимологии, вроде Ζεύς от ζῆν (Кратил 396a–b и Диоген Лаэртский 7.147 = SVF 2.1021), но и, как показал Э. Лонг, развивали ряд тезисов «Кратила» относительно языка в целом и первых имен¹⁶.

Мне уже приходилось, достаточно давно, предлагать свою интерпретацию структуры платоновского диалога в целом¹⁷, которая, с некоторыми уточнениями, сводится к следующему. Диалог, практически целиком посвященный «правильности слов» — в данном случае понимаемой как этимология — распадается на две неравные части. В первой из них Сократ в полемике с Гермогеном защищает идею «природного» соответствия имени и вещи, во второй спорит уже с последователем Гераклита Кратилом и по сути опровергает собственные же наблюдения, высказанные выше. В финале диалога Сократ и вовсе оставляет собеседников и читателей «у разбитого корыта»: «не на основании имен, похоже, надо судить о вещах, но исследовать и изучать вещи скорее на основании их самих, нежели на основании их имен» (Кратил 439b6–8: οὐκ ἐξ ὀνομάτων ἀλλὰ πολὺ μᾶλλον αὐτὰ ἐξ αὐτῶν καὶ μαθητέον καὶ ζητητέον ἢ ἐκ τῶν ὀνομάτων).

Показательно, что в первой его части поиск «природной» правильности слов предваряется рассуждением, согласно которому «имя есть некое научающее орудие, *разграничивающее* сущее» (Кратил 388b13–c1: ὄνομα ἄρα διδασκαλικόν τί ἐστὶν ὄργανον καὶ διακριτικὸν τῆς οὐσίας). Соответственно, в идущем далее длинном этимологическом экскурсе Сократ постоянно следует все тому же принципу *разделения*: он раскладывает слово, или имя, на составные части, из которых пытается выстроить осмысленное целое. В итоге «имя возникает из выражения» (399b7 ἐκ γὰρ ῥήματος ὄνομα γέγονεν, ср. 399b1 ἀντὶ ῥήματος ὄνομα ἡμῖν γένηται): например, Зевс — это «тот, благодаря которому все живет» (Ζεύς — δι' ὃν ζῆν). В случае с интерпретацией имени Зевса фразеология со-

¹⁶ Long 2002, 2005.

¹⁷ Гринцер 1994.

ответствующего пассажа чрезвычайно показательна: «имя Зевса прямо-таки подобно высказыванию, а мы, разделяя его надвое, пользуемся то одной частью, то другою, именуя его то “Зевсом”, то “Диём”. А ежели соединить их в одно, то и откроется сущность божества...» (396a2–5 ἀτεχνῶς γὰρ ἐστὶν οἷον λόγος τὸ τοῦ Διὸς ὄνομα, διελόντες δὲ αὐτὸ διχῆ οἱ μὲν τῷ ἑτέρῳ μέρει, οἱ δὲ τῷ ἑτέρῳ χρώμεθα— οἱ μὲν γὰρ “Ζῆνα”, οἱ δὲ “Δία” καλοῦσιν — συντιθέμενα δ' εἰς ἓν δηλοῖ τὴν φύσιν τοῦ θεοῦ). Как мы видим, этимология предстает как взаимодополнение двух принципов: разделения и соединения, которые ниже в том же «Кратиле» распространяются в целом на весь язык, описываемый как разделение целого речи на первичные звуки, а затем сложение из них слогов, слов и в конце концов высказывания (424c5–425a4).

Впоследствии так будет выстраивать внутреннюю логику языка и Аристотель в «Об истолковании» 16a12–14 и «Метафизике» 1014a27–29. Но еще более существенно то очевидное и, наверное, не требующее дополнительных доказательств обстоятельство, что сам диалектический метод философии Платона не раз описывался как последовательное разделение и соединение понятий¹⁸. Уже одна эта параллель между методом этимологическим и методом философской аргументации служит безусловным основанием для серьезного отношения к языковым построениям Платона.

Два этих принципа определяют и композицию диалога. Если в первой, собственно этимологической, части «Кратила», преобладает «разграничение», деление слов на составные части с тем,

¹⁸ См. известное определение из «Федра» 266b3–c1: «Я сам... любитель всех этих разделений и соединений (τῶν διαίρέσεων καὶ συναγωγῶν), дабы успешно я мог и говорить, и мыслить. А если я вижу, что кто-то другой способен различить естественным образом сводимое воедино и распадающееся на многое, то следую за ним... Бог ведает, правильно или нет так называть обладающих подобной способностью, но я зову их диалектиками» (ср. также описание диалектического метода в «Софисте» 253c–e). См. классическое обсуждение метода разделения и соединения в Cherniss 1944: 1–82, а также Philip 1966; из относительно новых работ ср. Rosen 2005: 175–178.

чтобы показать их значение, то во второй, «конвенциональной» части, где адекватность этимологического метода подвергается сомнению, на первый план выходит как раз σύνθεσις. Вот опять-таки показательный фрагмент: «имена суть *согласования* и они значимы для тех, кто их *согласовал*, заранее зная суть вещей, и в этом и состоит правильность имен — в *соглашении*» (433e3–5: *συνθήματα εἶναι τὰ ὀνόματα καὶ δηλοῦν τοῖς συνθεμένοις προειδόσι δὲ τὰ πράγματα, καὶ εἶναι ταύτην ὀρθότητα ὀνόματος, συνθήκην*). «Соглашение» понимается здесь как произвольное «соединение» имени и предмета и потому выступает как аналог другим обозначениям конвенциональной сути языка — «закону», νόμος, или «установлению», θέσις. Однако показательна родственность соответствующего термина внутриязыковому «синтезу», который чуть ниже описывается, например, как «составление» (σύνθεσις) имен из звуков (434a5 и далее). Вообще, в «конвенциональной» части диалога Сократ главным образом апеллирует не к отдельно взятому слову, а к фразе, высказыванию, которое может или не может быть адекватно понято: «Если кто-либо произнесет [такие слова], будет ли он понят?» (ср. 429e, 431a, 434e и т.д.). Именно выстроенное из слов предложение и является наиболее очевидным проявлением внутриязыкового «сочетания». Не случайно, что и на метафорическом уровне первая часть предлагает аналогию отдельно взятого слова с ткацким челноком: он так же *распределяет* нить, как имя — сущности и предметы, ср. 388b1; а на смену этому образу во второй части приходит уподобление языка картине, в которой краски *смешаны* так же, как слова в предложении (434b).

В итоге, соглашаясь с Сэдли в его серьезном отношении к этимологиям «Кратила» и их связи с общефилософским методом Платона, я бы полагал, что в диалоге речь идет не столько об уточнении «природной» концепции языка, которая и является основой этимологического экскурса, сколько о том, что естественный и конвенциональный подход дополняют друг друга: первый апеллирует к слову как таковому, второй — к слову в высказывании. В этом смысле под несколько новым углом зрения

можно взглянуть и на проблему источников и/или объекта полемики в диалоге.

Темой «Кратила» заявлена «правильность имен», ὀρθότης ὀνομάτων. Соответствующее учение о «правильности слов» или «пряморечии», ὀρθοέλεια, античными свидетельствами приписывалась прежде всего софистам, а точнее, Протагору и Продикку. Надо сказать, что и словесное обозначение, и содержание данных понятий вызывает у исследователей немало споров. О протагоровой ὀρθοέλεια, «правильности слов», упоминает Платон в «Федре» 267c4–7 (80A26 DK: Πρωταγόρεια... τοιαῦτ' ἄττα; Ὀρθοέλειά γέ τις... καὶ ἄλλα πολλὰ καὶ καλὰ) и в других диалогах. По части истолкования этого термина существуют большие расхождения — в том числе и относительно того, считать ли его заглавием отдельного сочинения Протагора¹⁹. В комментарии Гермия к «Федру» данное понятие поясняется как κυριολεξία (В III 4 Radermacher) — употребление слов в их прямом значении или, как вариант, использование общеупотребительных слов (в противовес глоссам, метафорам и т.п.)²⁰. В известной степени этому толкованию следуют и современные ученые, усматривая в ὀρθοέλεια Протагора стремление к «прозрачному, прямому способу выражения, точно отражающему мысли говорящего, который потому может пребывать в уверенности, что его слова прозвучат убедительно»²¹. Тем самым представление об ὀρθοέλεια встраивается в общериторическую схему «сильного/слабого» слова, подразумевая четкое и убедительное изложение предмета речи. В этом контексте ὀρθοέλεια рассматривается как одна из характеристик «наиболее правильного суждения» (ὀρθότατος λό-

¹⁹ «За», например, высказывались Д. Фелинг (Fehling 1965), Дж. Кеннеди (Kennedy 1994: 26) и некоторые другие, однако большинство все же склоняется к противоположной точке зрения [Classen 1976: 220; Schiappa 2003: 164 ff.; Ford 2001: 101; Willi 2003: 119, n. 2], полагая, что соответствующие идеи Протагор высказывал в своем основном сочинении «Истина» (ср. Платон. Кратил 391c).

²⁰ Ср. противопоставление κύρια ὀνόματα остальным типам слов в «Поэтике» Аристотеля 1457b1 и далее.

²¹ Classen 1976: 225.

γος), о котором, по свидетельству Плутарха, Протагор как-то в течение целого дня дискутировал с Периклом (Плутарх. Перикл 36,5 = 80A10 DK).

В более широком плане в соответствующем разделе учения Протагора предлагали видеть отражение не только его риторических установок, но и философских представлений о соответствии слова обозначаемой им вещи. При этом некоторые исследователи²² даже склонны приписывать Протагору своего рода объективистскую концепцию языка, что противоречит традиционному взгляду на софиста как на поборника крайнего конвенционализма²³. Еще одним достаточно радикальным вариантом интерпретации ὀρθοέλεια является попытка соотнести эту категорию с понятием «справедливости» высказываемой точки зрения²⁴. Впрочем, большинство ученых склонны ограничивать релевантность данного понятия исключительно языковой сферой, видя в нем аналог грамматической и/или риторической корректности выражения. Однако конкретное содержание этой «корректности» также вызывает споры.

В принципе из приписываемых Протагору лингвистических идей до нас дошло не так много. Диоген Лаэртский (9.54) сообщает, что Протагор был первым, кто различил четыре типа речи — просьбу (εὐχολή), вопрос (ἑρώτησις), утверждение (ἀλόκρισις) и приказание (ἐντολή), задав основы дальнейшей грамматической теории наклонений. Схожим образом, по свидетельству Аристотеля (Риторика 1407b6–8), Протагор был, по всей видимости, первым, кто сформулировал различия трех родов: мужского, женского и среднего, который он именовал «вещным» (τὰ σκεύη). Более того, эти теоретические постулаты служили для Протагора основанием и для суждений практического рода. Так, разграничение родов давало Протагору основания для утверждения, что слова μῆνις ‘гнев’ и πῆληξ ‘шлем’ должны быть относимы к муж-

²² Untersteiner 1954: 34; Schiappa 2003: 164.

²³ Guthrie 1969: 205–208.

²⁴ Donovan 1993: 44–46.

скому роду, в противовес обычному узусу, согласно которому оба они женского рода. Сообщающий это мнение Протагора Аристотель в «Софистических опровержениях» (173b17–25 = 80A28 DK) не приводит аргументов софиста. А. Вилли в своей книге о языке Аристофана (пародирующего Протагора в знаменитом рассуждении Сократа о необходимости различать «петуха» и «петушку» в «Облаках» 660–666) обращает внимание на схожее утверждение Аристотеля в «Поэтике» 1458a9–10, где он (также вопреки языковой реальности) говорит, что все существительные, оканчивающиеся на $-\zeta$ (в том числе и в «составных звуках» $-\xi$ и $-\psi$), относятся к мужскому роду²⁵. Другие ученые²⁶ полагали, что Протагор исходил из семантики слов: «гнев, ярость» — мужская эмоция, а «шлем» — мужской атрибут. В конечном счете, о лингвистических мотивах, которым руководствовался софист, остается только гадать²⁷.

Тем не менее Аристотель, не описывая подробностей, сообщает кое-что о технике рассуждения Протагора. Следует подчеркнуть, что софист говорил не обязательно о природе слова как такового, но разбирал его употребление в определенном, хрестоматийном поэтическом примере. Рассуждение о гневе, $\mu\eta\eta\nu\varsigma$, по сути являлось комментарием к первой строчке «Илиады»: «Тот, кто говорит [ярость] «губительную», совершает ошибку, по его мнению, при том что другим так не кажется, а кажется ошибкой «губительный», хотя на самом деле это верно» (О софистических опровержениях 173b20–22: $\acute{o}\ \mu\acute{\epsilon}\nu\ \gamma\acute{\alpha}\rho\ \lambda\acute{\epsilon}\gamma\omega\nu\ \text{“}\sigma\acute{o}\lambda\omicron\mu\acute{\epsilon}\nu\eta\nu\text{”}\ \sigma\omicron\lambda\omicron\kappa\acute{\iota}\zeta\epsilon\iota\ \mu\acute{\epsilon}\nu\ \kappa\alpha\tau'\ \acute{\epsilon}\kappa\epsilon\acute{\iota}\nu\omicron\nu,\ \omicron\upsilon\ \phi\acute{\alpha}\iota\nu\epsilon\tau\alpha\iota\ \delta\acute{\epsilon}\ \tau\omicron\iota\varsigma\ \acute{\alpha}\lambda\lambda\omicron\iota\varsigma,\ \acute{o}\ \delta\acute{\epsilon}\ \text{“}\sigma\acute{o}\lambda\omicron\mu\epsilon\nu\omicron\nu\text{”}\ \phi\acute{\alpha}\iota\nu\epsilon\tau\alpha\iota\ \mu\acute{\epsilon}\nu,\ \acute{\alpha}\lambda\lambda'\ \omicron\upsilon\ \sigma\omicron\lambda\omicron\kappa\acute{\iota}\zeta\epsilon\iota$). Таким образом, речь идет о своеобразной гомеровской текстологии: как правильно читать $M\eta\eta\nu\nu\ \acute{\alpha}\epsilon\iota\delta\epsilon\ \theta\epsilon\acute{\alpha}\ \Pi\eta\lambda\eta\acute{\iota}\alpha\delta\epsilon\omega\ \acute{\Lambda}\chi\iota\lambda\eta\omicron\varsigma\ \sigma\acute{o}\lambda\omicron\mu\acute{\epsilon}\nu\eta\nu$ или $M\eta\eta\nu\nu\dots\ \sigma\acute{o}\lambda\omicron\mu\epsilon\nu\omicron\nu$. Внимание фокусировалось не столько на одном отдельном слове, сколько на сочетании слов — в этой связи характерно, что Аристотель,

²⁵ Willi 2003: 99.

²⁶ См., например, Wackernagel 1928: 4–5.

²⁷ Ср. обсуждение мотивировок в Kerferd 1981: 69.

пересказывая рассуждения Протагора, использует глагол *σολοικίζειν* «говорить солецизмы»; ведь в последующей грамматической теории «солецизмом» в противовес «варваризму» (ошибке в отдельном слове) именовалось именно прегрешение против грамматико-синтаксических правил языка²⁸.

Точно так же конкретным развитием общей идеи Протагора о различных видах речи (= наклонениях) становится его знаменитый упрек Гомеру в том, что в «Илиаде» поэт обращается к Музе в повелительном наклонении: «Гнев, богиня, *воспой...*» (*Μῆνιν ἄειδε θεά...*), а к богине следует адресоваться в оптативе (Аристотель. Поэтика 1456b15–17 = 80A29 DK). Опять-таки здесь можно усмотреть примерно такой же принцип, что и в рассмотренном выше случае с *μῆνις*: два слова, «богиня» и «воспой» (в императиве) не согласуются друг с другом, на месте последнего следовало бы поставить «хорошо бы, ты воспела» (*ἄειδοι*)²⁹.

Подобные новации, в особенности пресловутая «мена рода», заставляют иногда видеть в *ὀρθοέλεια* Протагора некую «рационалистическую реформу языка»³⁰. Однако, ориентация на истолкование конкретного контекста, о которой говорилось выше, скорее диктует трактовку данной категории как правильного соединения слов в тексте³¹. В качестве конкретного примера поиска такой согласованности можно привести знаменитый эпизод из платоновского «Протагора», где прославленный софист вместе с

²⁸ Ср. классическое определение солецизма в противовес варваризму у грамматика II в. н.э. Аполлония Дискола: *μῖαξ λέξεως κακία ἐστὶν ὁ βαρβαρισμός, ἐπιπλοκῆς δὲ λέξεων ἀκαταλήλων ὁ соλοικισμός* (О синтаксисе частей речи 2.2.273.10–11). В недавней статье Lougouaya, Ast 2004 справедливо обращается внимание именно на идею «неправильного согласования» в этом рассуждении Протагора. Впрочем, общий вывод авторов (о якобы обсуждаемой Протагором двусмысленности при употреблении личных имен Менис и Пелекс) кажется чрезвычайно натянутым.

²⁹ О том, что все «лингвистические» цитаты из Протагора у Аристотеля могут восходить к одному контексту, содержавшему критику зачина «Илиады», см. Fehling 1965: 212–217.

³⁰ Di Cesare 1991: 100 ff.

³¹ Ср. Buccellato 1953: 99.

Сократом разбирает поэтический фрагмент Симонида (Протагор 339 и далее). Характерно, что в своем анализе Протагор постоянно стремится показать, как слова Симонида непротиворечиво согласуются (ὁμολογεῖσθαι) друг с другом (Протагор 339c7, d1). Конечно, в данном случае скорее имеется в виду непротиворечивость смысла, но достигается эта непротиворечивость путем разбора отдельных слов и их значений. Опять-таки интерпретируется именно *поэтический контекст*, что в совокупности с суждениями Протагора об употреблении слов в «Илиаде» подталкивает к тому, чтобы связывать ὀρθοέτεια с анализом литературного, поэтического текста. Не случайно, что сам этот термин в принципе можно понимать как «правильность [поэтического] словоупотребления», учитывая то обстоятельство, что в пятом веке ἔπος вполне могло обозначать не «слово» вообще, но «поэзию» в целом и «эпос» в частности³².

Таким, образом протагоровая «правильность» могла подразумевать верное согласование слов, σύνθεσις (как на уровне формы, так и на уровне смысла) в конкретном (прежде всего, поэтическом) контексте. При этом применительно к ὀρθοέτεια, «пряморечию», встает еще один терминологический вопрос: тождественна ли эта категория иным понятиям, используемым для обозначения языковых теорий софистов — в частности, как она соотносится с идеей «правильности слов», ὀρθότης ὀνομάτων, центральной как раз для платоновского «Кратила»?

Действительно, в некоторых случаях протагоровая «правильность» обозначается не как ὀρθοέτεια, а именно как ὀρθότης [ὀνομάτων]. Так, в том же «Кратиле» 391c2–4 Сократ советует своему собеседнику Гермогену обратиться к брату последнего, Каллию, дабы тот «наставил тебя относительно правильности подобных вещей, которой он научился у Протагора» (λιταρεῖν χρῆ τὸν ἀδελ-

³² См. Fehling 1965: 213; Guthrie 1969: 205. О связи ὀρθοέτεια с поэзией см. также Ford 2009: 633–634. Весьма характерно в таком случае, что аллюзии на протагорову «правильность» Ч. Сигал (Segal 1970) обнаруживал в агоне «Лягушек» Аристофана, где Эсхил и Еврипид опять-таки выступают в роли ученых комментаторов конкретных стихов своего оппонента.

φὸν καὶ δεῖσθαι αὐτοῦ διδάξει σε τὴν ὀρθότητα περὶ τῶν τοιούτων ἦν ἔμαθεν παρὰ Πρωταγόρου). Учитывая, что предмет обсуждения в диалоге постоянно определяется как «правильность слов», ὀρθότης ὀνομάτων (383a7, 384a6, b6 et passim), и в данном случае «подобные вещи» (τὰ τοιαῦτα) считают парафразой все тех же «слов» (τὰ ὀνόματα). Однако в «Кратиле» «правильность» связана именно с соотношением имени и вещи и проясняется посредством этимологии, что отчасти противоречит картине, вырисовывающейся из прочих языковых наблюдений Протагора, обсужденных нами выше. Более того, в диалоге идея подобной «правильности» ассоциируется (за исключением только что приведенного контекста) не столько с Протагором, сколько с другими «мудрецами» — уже упоминавшимся Эвтифроном и, прежде всего, Продиком.

Последний, если верить ироническому замечанию Сократа в «Кратиле», целый курс лекций посвятил языковой «правильности» (384b). Помимо «Кратила», в другом платоновском диалоге, «Эвтидеме», также говорится о том, что Продик ставил на первое место изучение «правильности слов» (277e3–4 πρῶτον γάρ, ὡς φησι Πρόδικος, περὶ ὀνομάτων ὀρθότητος μαθεῖν δεῖ). Что же касается конкретного содержания его языковых построений, то нам известны главным образом те, что относятся к области, которую можно обозначить как изучение синонимии: Продик был экспертом по части установления различий между словами со сходной семантикой. Ссылками на подобные лингвистические упражнения изобилуют платоновские диалоги и прежде всего «Протагор», где Продик в качестве одного из персонажей последовательно демонстрирует разницу между «непредвзятым» (κοινός) и «незаинтересованным» (ἴσος), глаголами «спорить» (ἀμφισβητεῖν) и «ругаться» (ἐρίζειν), «оценивать» (εὐδοκμεῖν) и «хвалить» (ἐλαίνεισθαι), «радоваться» (εὐφραίνεσθαι) и «наслаждаться» (ἡδεσθαι — Протагор 337a–c). Далее уже сам Сократ ссылается на разграничение Продиком глаголов «желать» (ἐπιθυμεῖν) и «хотеть» (βούλεσθαι) и призывает софиста согласиться, что

«быть» (εἶναι) и «возникать, становиться» (γενέσθαι) — не одно и то же (Протагор 340a–b). В «Эвтидеме» 277e–278a сразу за упоминанием имени Продика следует рассуждение о различии между глаголами «узнавать» (μανθάνειν) и «постигать» (συνιέναι); в «Хармиде» 163b–d с умением Продика «разграничивать слова» (Προδίκου... περὶ ὀνομάτων διαροῦντος) связывается рассуждение о соотношении глаголов «производить» (ἐργάζεσθαι) и «делать» (ποιεῖν). То же искусство Продика, «который среди софистов кажется наилучшим по части подобного *разделения слов*» (ὅς δὴ δοκεῖ τῶν σοφιστῶν κάλλιστα τὰ τοιαῦτα ὀνόματα διαρεῖν), помогает в «Лакхете» 197b–d отличить «мужественность» (τὸ ἀνδρεῖον) от «бесстрашия» (τὸ ἄφοβον); а в «Меноне» 75e говорится, что в отличие от участников этого диалога Продик наверняка бы показал разницу между «пределом» (πέρας) и «завершением» (τελευτή).

Таким образом, «правильность слов» в понимании Продика сводилась прежде всего к «разделению» (διαίρεσις) семантически близких слов. Естественно, что у исследователей возникает вопрос, как соотносились «правильность» Продика с ὀρθότης или, точнее, ὀρθοέλεια Протагора. Здесь мнения исследователей также расходятся. Одни склонны разделять эти две категории. Так, например, Д. ди Чезаре в своем разборе софистической теории языка утверждала, что «если ὀρθότης ὀνομάτων затрагивает онтологическую ценность слов, т.е. его способность передавать οὐσία обозначаемого предмета, то ὀρθοέλεια предполагает прагматико-коммуникативное обоснование правильного словоупотребления, которое включает в себя соотношение имя/вещь лишь постольку, поскольку имя должно адекватно обозначать подразумеваемый им предмет»³³. Другие, напротив, стремятся подчеркнуть общность лингвистических взглядов обоих выдающихся софистов: «Одержимость Продика, равно как и ὀρθοέλεια Протагора, были призваны прежде всего выявить точное, или да-

³³ Di Cesare 1991: 110. В свое время пытался разделить эти категории и Р. Пфейффер в своем замечательном обзоре античной гуманитарной науки (Pfeiffer 1968: 40).

же скорее наиболее убедительное, значение слов»³⁴. Надо сказать, что порой оба термина употребляются без разграничения применительно к обоим софистам. Если в случае с Протагором это подкреплено античными свидетельствами (как мы видели выше, применительно к нему в источниках употребляются и ὀρθοέλεια, и ὀρθότης), то обозначение теории Продика как ὀρθοέλεια, присутствующее у некоторых ученых³⁵, ничем прямо не обоснованно.

Впрочем, тот факт, что Протагор был не единственным, кто пользовался этим термином в пятом веке, подтверждается, скажем, наличием в списке трудов Демокрита сочинения «О Гомере, или о правильности слов и глоссах» (Περὶ Ὀμήρου ἢ Ὀρθοειτείας καὶ γλωσσέων — DKА33 = CXV Лурье). Как явствует из заглавия, в данном случае имеется в виду сочинение, ориентированное на интерпретацию гомеровских текстов. Это может служить косвенным подтверждением того, что и языковые наблюдения Протагора отталкивались от анализа конкретных контекстов, взятых из поэтических, и, прежде всего, гомеровских текстов. При этом, как мы уже видели, «правильность» Протагора была ориентирована прежде всего на согласование слов в поэтическом контексте — в противовес «разделению» Продика. Впрочем, при таком понимании эти подходы вовсе не противоречат, а дополняют друг друга: анализ связи слов в поэтическом словоупотреблении невозможен без установления точного значения каждого из них, и наоборот, анализ семантики возможен только на основании реального (в том числе поэтического) узуса. В таком случае два софиста в своих лингвистических штудиях оказываются ориентированными на две разные стороны единой языковой ὀρθότης — и если взгляд Продика сами источники обозначают как

³⁴ Vervaecke 1990: 141. Ср. de Romilly 1986. Не различал эти термины в своем классическом труде по истории греческой философии и У. Гатри (Guthrie 1969: 205 ff.).

³⁵ См., например, Schiappa 2003: 81.

διαίρεσις (см. выше), то подход Протагора скорее можно определить как «согласование», σύνθεσις.

Таким образом, в известной мере две части платоновского «Кратила»³⁶ воплощают два взаимодополняющих метода рассмотрения языка, в известной мере сопоставимые с двумя гипотетически описанными нами «правильностями имен»: по Протагору (правильность как согласование) и по Продикю (правильность как разграничение). При этом «разграничение» (διαίρεσις) слов прямо соотносится в платоновском диалоге собственно с этимологией. Учитывая ассоциацию этого метода вообще и соответствующей «правильности слов» Платоном с именем Продика, исследователей не мог не озаботить вопрос, занимался ли этимологией сам Продик (как, впрочем, и софисты в целом). Опять-таки сведения на сей счет крайне скудны. По сути, большинство рассуждений ученых на этот счет сводится к предположениям, что «Кратил» и является единственным возможным источником реконструкции софистических этимологических штудий, поскольку именно софисты (в частности, пресловутый «курс лекций за 50 драхм» Продика), вероятно, и являлись целью критики Платона³⁷. Однако такая гипотеза, пусть и вполне похожая на правду, мало что дает для конкретных реконструкций — ведь у нас нет никаких дополнительных оснований возводить тот или иной пример, содержащийся в «Кратиле», к софистической школе. Потому, с уверенностью предполагая, что софисты в целом и Продик в частности этимологическими опытами заниматься были *должны*, современные исследователи не находят практически ни одного надежного *образца* такого разбора. Д. Сэдли исчерпывающе формулирует суть проблемы: «Было бы удивительно, если бы этимология не была одним из методов, с помощью которых он [Продик] добивался своих целей, но при полном отсут-

³⁶ Следует оговориться, что аргументация «по природе» гораздо объемнее части, посвященной «условной» теории языка. О причинах этого см. Гринцер 1994: 193–194.

³⁷ См. об этом Levin 2001: 45–47.

ствии свидетельств мы не вправе предполагать, что его учение было этимологическим по своей сути»³⁸.

На наш взгляд, научная апория в данном случае все же не так безысходна. Собственно говоря, один пример этимологического рассуждения с именем Продика связывается достаточно традиционно, и не раз цитируется в научной литературе. По свидетельству Галена, Продик предлагал именовать «флегмой» ту часть телесной жидкости, которая «перегрелась и как бы пережарилась» (дабы сохранить этимологическую семантику «жара», φλέγμα от φλέγειν «гореть»), а ту холодную жидкость, которую традиционно называют «флегмой», переименовать в «слизь» (Πρόδικος δ' ἐν τῷ Περὶ φύσεως ἀνθρώπου γράμματι τὸ συγκεκαυμένον καὶ οἶον ὑπερωπτημένον ἐν τοῖς χυμοῖς ὀνομάζων φλέγμα παρὰ τὸ πεφλέχθαι τῇ λέξει μὲν ἐτέρως χρήται, φυλάττει μέντοι τὸ πρᾶγμα κατὰ ταῦτὸ τοῖς ἄλλοις... ἀλλὰ τοῦτό γε τὸ πρὸς ἀπάντων ἀνθρώπων ὀνομαζόμενον φλέγμα, τὸ λευκὸν τὴν χροάν, ὃ βλένναν ὀνομάζει Πρόδικος, ὁ ψυχρὸς καὶ ὑγρὸς χυμὸς ἐστὶν οὗτος... — фр. 83B4 DK). В принципе, в упомянутом здесь сочинении Продика «О природе человека» речь вряд ли шла о языковых материях, тем не менее в различении двух понятий φλέγμα и βλέννα «слизь» угадывается некое подобие разграничения синонимов, которым, по словам Платона, так увлекался Продик. Собственно, именно о том, что подобные языковые новации были свойственны Продикю в принципе, говорит и Гален: «о склонности этого человека к откапыванию новых слов свидетельствует и Платон» (τὴν δ' ἐν τοῖς ὀνόμασι τὰνδρὸς τούτου καινοτομίαν ἰκανῶς ἐνδείκνυται καὶ Πλάτων, там же), вероятно, имея в виду упражнения на разграничения слов, приведенные нами выше.

Если присмотреться к этим примерам продикова «разделения» (διαίρεσις) синонимов и семантически близких слов, то по крайней мере однажды в его рассуждениях можно усмотреть

³⁸ Sedley 2003: 77. Впрочем, есть и ученые, полагающие, что этимология не входила в сферу лингвофилософских интересов Продика. См. Classen 1976: 237, Берлинский 2006: 119.

этимологический подтекст. Вот как в «Протагоре» он прослеживает различие между глаголами «радоваться» (εὐφραίνεσθαι) и «наслаждаться» (ἡδεσθαι): «Радоваться свойственно тому, кто нечто узнал, мыслью поучаствовав в некоем размышлении, а наслаждаться можно, поев или как-то иначе усладив свое тело» (εὐφραίνεσθαι μὲν γὰρ ἔστιν μανθάνοντά τι καὶ φρονήσεως μεταλαμβάνοντα αὐτῇ τῇ διανοίᾳ, ἡδεσθαι δὲ ἐσθίοντά τι ἢ ἄλλο ἢδὺ πάσχοντα αὐτῷ τῷ σώματι — Протагор 337c2–4). Как предположил Т. Бакстер³⁹, в данном пассаже попарно соотнесены: εὐφραίνεσθαι «радоваться» с φρόνησις «ум, размышление» и ἡδεσθαι «наслаждаться» со «сладостью» (τὸ ἡδύ) и, возможно, с глаголом «есть» (ἐσθίειν). Надо заметить, что по крайней мере, два первых соотнесения (εὐφραίνεσθαι — φρονεῖν, ἡδύ — ἡδεσθαι) вполне состоятельны с точки зрения современной этимологической науки⁴⁰, но что более важно, их следы зафиксированы и в других античных источниках. Скажем, обыгрывание связи εὐφραίνεσθαι с φρήν «душа, разум» (~ φρονεῖν, φρόνησις) можно обнаружить у Эсхила в «Умоляющих» 515: σὺ καὶ λέγων εὐφραίνε καὶ πράσσω φρένα («Ты словом и делом *воодушеви* мою *душу*»)⁴¹. Показательно, что в словаре Гесихия для глагола ἡδομαι «я наслаждаюсь», помимо ожидаемого пояснения «радуюсь, получаю удовольствие», греч. τέρπομαι, дается и никак не подтверждаемое традицией ἐσθίω «я ем», заставляющее вспомнить продикову идею связи наслаждения со сладкой едой. В списке Гесихия появляется и существительное τὸ ἡδος, которое уже в соответствии с узусом трактуется и как

³⁹ Baxter 1992: 153

⁴⁰ См. Frisk II: 622–623; 1041–1042.

⁴¹ О том, что мы имеем здесь дело с сознательной этимологизацией, свидетельствует насыщенность всего контекста словесной игрой, ср. чуть выше 512: εὐφρημον εἶη τοῦπος εὐφρημομένη «Пусть благоразумная речь будет обращена к благоразумной», и ответ в 513 с очевидной аллитерацией и возможным этимологическим соотнесением φέρω «нести» с φρήν «душа»: οὐτοί τι θαῦμα δυσφορεῖν φόβω φρένα «Нет ничего удивительного в том, что душу обуревают страх». Учитывая возможность такой этимологизации φρήν в 513, εὐφραίνε в 515 приобретает дополнительный смысл «унеси, направь мою душу в правильном направлении».

«сласть, от есть» (ἡδυσμα, ἀπὸ τοῦ ἔδειν), и как «наслаждение» (τινὲς δὲ ἡδονήν). Похоже, что сближение «сласти» и «наслаждения» было укоренено в грамматической традиции, быть может, восходя и к рассуждению Продика.

В пользу возможности влияния этого рассуждения Продика на последующую традицию говорит тот факт, что разграничение разных типов удовольствия, похоже, было своего рода «визитной карточкой» софиста. Помимо «Протагора», мы встречаем упоминание о нем в «Тописке» Аристотеля 112b21–24 = DK 84A19): «Продик разделял наслаждения на радость, удовольствие и веселье; в действительности, все это разные имена для одного и того же, а именно наслаждения» (Πρόδικος διηρεῖτο τὰς ἡδονὰς εἰς χαρὰν καὶ τέρψιν καὶ εὐφροσύνην· ταῦτα γὰρ πάντα τοῦ αὐτοῦ, τῆς ἡδονῆς, ὀνόματά ἐστιν). Принципы такого разграничения поясняет комментарий Гермия к «Федру» 267b: «Продик занялся точностью слов, отыскав, например, различия меж удовольствием, радостью и весельем и сочтя, что «удовольствием» называется наслаждение прекрасным посредством слуха, «радостью» — посредством души, а «весельем» — посредством зрения» (ὁ Πρόδικος τὴν τῶν ὀνομάτων εὗρεν ἀκρίβειαν, οἷον διαφορὰν τέρψεως, χαρᾶς, εὐφροσύνης, τέρψιν καλῶν τὴν δι' ὠτῶν ἡδονήν, χαρὰν τὴν τῆς ψυχῆς, εὐφροσύνην τὴν διὰ τῶν ὀμμάτων).

Стоит заметить, что в комментарии к упомянутому месту «Тописки» Александр Афродисийский, во многом воспроизводя те же принципы разграничения этих синонимов, приписывает аналогичную нюансировку стоикам, которые якобы унаследовали от Продика представление о некоем «особом означаемом» (ἴδιόν τι σημαίνόμενον), присущем каждому слову⁴². В случае, если этимология играла роль некоторого дополнительного обоснования в рамках одного из самых известных «разделений» Продика,

⁴² Πρόδικος δὲ ἐπειρᾶτο ἐκάστῳ τῶν ὀνομάτων τούτων ἴδιόν τι σημαίνόμενον ὑποτάσσειν, ὥσπερ καὶ οἱ ἀπὸ τῆς Στοᾶς, χαρὰν μὲν λέγοντες εὐλογον ἔπαρσιν, ἡδονὴν δὲ ἄλογον ἔπαρσιν, τέρψιν δὲ τὴν δι' ὠτῶν ἡδονήν, εὐφροσύνην δὲ τὴν διὰ λόγων. См. подробнее об этой параллели в статье Reesor 1983, автор которой, впрочем, рассматривает возможность такой преемственности скептически.

этот пример вполне мог попасть в лексикографическую традицию именно оттуда. В свое время один из комментаторов «Кратила» В. Голдшмидт обратил внимание на то, что в диалоге этимологии уже знакомых нам слов для «радости, наслаждения» — ἡδονή, τέρψις, χαρά, εὐφροσύνη — следуют практически друг за другом на коротком промежутке текста (419b8–d7), и предположил, что они могут напрямую восходить к Продику⁴³. Впрочем, без дополнительных доказательств это остается лишь гипотезой, ведь Платон вполне мог использовать расхожие примеры для собственных построений, в том числе и «за счет Продика»⁴⁴.

Как кажется, в «Кратиле» можно найти и более надежный пример, на котором можно проиллюстрировать и особую роль отдельных этимологий в структуре собственных рассуждений Платона, и возможность их соотнесения с более широким интеллектуальным и культурным контекстом. Пример этот тем более показателен, постольку, поскольку значимо само разбираемое слово. Это греческое слово для бога, θεός. Вот его прямое истолкование, своей экзотичностью вызывающее некоторую оторопь у комментаторов: Сократ производит θεός от глагола θεῖν «бежать, нестись» «Мне кажется, что первые люди в Элладе тех только считали богами, кого и ныне считает большинство варваров, а именно солнце, луну, звезды и небо. И поскольку их они всегда видели, как они бегут и несутся, по этой их природе и назвали их «богами». А после, поразмыслив, и всех прочих стали называть тем же именем» (φαίνονται μοι οἱ πρῶτοι τῶν ἀνθρώπων τῶν περὶ τὴν Ἑλλάδα τούτους μόνους [τοὺς θεοὺς] ἡγεῖσθαι οὐσπερ νῦν πολλοὶ τῶν βαρβάρων, ἥλιον καὶ σελήνην καὶ γῆν καὶ ἄστρα καὶ οὐρανόν· ἄτε οὖν αὐτὰ ὀρῶντες πάντα ἀεὶ ἰόντα δρόμῳ καὶ θέοντα, ἀπὸ ταύτης τῆς φύσεως τῆς τοῦ θεῖν “θεοὺς” αὐτοὺς ἐπονομάσασι· ὕστερον δὲ κατανοοῦντες τοὺς ἄλλους πάντας ἦδη τοῦτω

⁴³ Goldschmidt 1940: 139.

⁴⁴ В частности, здесь в контексте общей «гераклитовской» трактовки все слова для «удовольствия» так или иначе соотносятся с «движением» — идея, вряд ли актуальная для софиста. См. Baxter 1992: 153–154.

τῷ ὀνόματι προσαγορεύειν — Кратил 397c8–d6). Здесь естественно усмотреть (и усматривают) включение важнейшего понятия в общий ряд этимологий, ориентированных на идею «течения, движения». С другой стороны, данная этимология опять-таки оказывается подхвачена дальнейшей грамматической традицией и представлена в большинстве позднейших словарей: см., например, Etymologicum Gudianum: «Бог, от бежать, т.е. стремиться и все опережать» (Θεός, διὰ τοῦ θέειν ἤγουν τρέχειν καὶ προφθάνειν τὰ πάντα)⁴⁵.

В то же время сама мотивировка наименования богов у Платона отчасти напоминает описание возникновения представлений о богах у Продика. Согласно теории софиста, древние люди изначально обожествляли все, что приносит им пользу, как то солнце, луну, реки и источники, подобно тому, как египтяне считали божеством Нил (Πρόδικος δὲ ὁ Κεῖος “ἥλιόν”, φησί, “καὶ σελήνην καὶ ποταμοὺς καὶ κρήνας καὶ καθόλου πάντα τὰ ὠφελοῦντα τὸν βίον ἡμῶν οἱ παλαιοὶ θεοὺς ἐνόμισαν διὰ τὴν ἀπ’ αὐτῶν ὠφέλειαν, καθάπερ Αἰγύπτιοι τὸν Νεῖλον”... — Секст Эмпирик. Против ученых IX 18=фр. B5, 12–14 DK). Впоследствии обожествлены были также и люди, которые открывали для людей разнообразные полезные вещи и умения (Филодем. О благочестии IX 7 = B5, 4–5 DK). Как кажется, рассуждение, сохраненное Секстом Эмпириком, весьма напоминает приведенные нами выше слова Сократа, предваряющие в «Кратиле» 397c–d этимологию слова «бог»: и там, и там речь идет о том, что древние обожествляли природные силы, в

⁴⁵ Обыгрывание той же этимологии усматривают иногда в гомеровском гимне «К Пану», где Гермес именуется «быстрым гонцом богов» (θεοῖς θεός ἄγγελος — Гом. гимны 19, 28). Ср. Lingohr 1954: 189. Вероятно, она же проследживается и в одном из фрагментов, атрибутируемом Филолаю, где говорится о том, что космос состоит из двух начал: «вечно *бегущего*, *божественного*, и вечно изменяющегося, возникшего» (фр. 21DK: τὸ δὲ ἐξ ἀμφοτέρων τούτων, τοῦ μὲν αἰεὶ θέοντος θείου τοῦ δὲ αἰεὶ μεταβάλλοντος γενατοῦ, κόσμος). Было бы очень соблазнительно видеть в Филолае возможный источник данной этимологии у Платона, однако этот фрагмент традиционно причисляется к *spuria*. Но в любом случае он показателен, доказывая актуальность такого соотнесения в философском дискурсе.

частности, солнце и луну, и там и там в качестве доказательства ссылаются на обычаи варваров (у Секста Эмпирика — египтян). Правда, у Продика мы не имеем никакого намека на подкрепление этой идеи этимологией.

Однако, есть некоторые намеки на то, что софист все-таки предлагал свою интерпретацию слова θεός. Дэвид Сансоне в своей статье, посвященной пересказу Ксенофонтом знаменитого рассуждения Продика «Выбор Геракла» (Воспоминания о Сократе II 1, 21–33), предположил, что внутри него обыгрывалось соотношение слова «бог» (θεός) и глагола «устанавливать» (τίθημι): «мы рассмотрим в соответствии с истиной, как боги распределили сущее» (ἀλλ' ἦπερ οἱ θεοὶ διέθεσαν τὰ ὄντα διηγῆσομαι μετ' ἀληθείας, 27), — присутствующее также у Геродота (II 52, 1)⁴⁶. Впрочем, для приписывания этой этимологизации Продику необходимо признать (как это делает Сансоне), что ксенофонов пересказ текстуально близок сочинению софиста⁴⁷.

Крайне интересно в этой связи, что чуть выше в платоновском тексте мы, похоже, имеем дело еще с одной, скрытой, этимологией того же слова. Сократ так обосновывает свой поиск «надежных» примеров: «Скорее всего нам удастся обнаружить правильно положенные имена тому, что вечно от природы. Вот здесь и стоит повнимательнее заняться *установлением* имен, поскольку вероятно, некоторые из них *установлены* скорее *божественной*, нежели человеческой, способностью» (εἰκὸς δὲ μάλιστα ἡμᾶς εὐρεῖν τὰ ὀρθῶς κείμενα περὶ τὰ αἰὲ ὄντα καὶ λεφुकότα. ἐσπουδάσθαι γὰρ ἐνταῦθα μάλιστα πρέπει τὴν θέσιν τῶν ὀνομάτων· ἴσως δ' ἔνια αὐτῶν καὶ ὑπὸ *θειοτέρας* δυνάμεως ἢ τῆς τῶν ἀνθρώπων ἐτέθη — Кратил

⁴⁶ Геродот сообщает, что пеласги «назвали богов «установителями» оттого, что они в совершенстве установили все вещи и владели всяческим распределением» (Θεοὺς δὲ προσωνόμασάν σφεας ἀπὸ τοῦ τοιοῦτου ὅτι κόσμῳ θέντες τὰ πάντα πρήγματα καὶ πάσας νομὰς εἶχον). См. Sansone 2004: 141.

⁴⁷ Автор новейшего издания фрагментов Продика (Mayhew 2011: 203–204) поддерживает точку зрения Сансоне (pase Gray 2006), однако никак не комментирует возможную этимологию и не включает данный фрагмент в достаточно обширный «лингвистический» раздел свидетельств, дошедший от софиста.

397b7–c2). Как кажется, здесь вполне можно усмотреть обыгрывание того же соотношения слова θεός и глагола «устанавливать» (τίθημι), знакомого нам по Геродоту и Ксенофону. Более того, здесь оно дополнительно прояснено введением «промежуточно» отглагольного существительного θέσις «установление», в котором внутренняя форма θεός угадывается куда нагляднее.

Если это наблюдение верно, то оно, помимо прочего, имеет определенную значимость в рамках общей структуры и замысла платоновского диалога. Ведь слово θέσις можно признать лексическим лейтмотивом «Кратила», поскольку оно, с одной стороны, определяет собственно его предмет — «установление имен», а с другой — один из вариантов сути этого процесса, который может происходить либо «по природе», либо по «установлению». Замечательно, что в рамках узкого контекста θεός этимологизируется дважды: сперва (имплицитно) через «установление» (связываясь с θέσις), а затем (эксплицитно) «по природе» от «бежать» (ἀπὸ ταύτης τῆς φύσεως τῆς τοῦ θεῖν “θεοῦς” αὐτοῦς ἐπινομάσαι). Уже сам этот факт: одно из наиболее значимых слов в длинном этимологическом ряду (собственно, открывающее длинный ряд этимологий не собственных, а нарицательных имен) получает две интерпретации с двух точек зрения, заявленных в диалоге как антагонистические, что подкрепляет высказанную нами выше идею о взаимном пересечении и дополнении позиций «природы» и «закона» в диалоге. С одной стороны, «боги» сами являются порождением «установления» людей, которые сообразовались с природой наблюдаемых ими явлений, с другой — сам процесс установления имен божествен по своей природе.

Более того, соединение в слове «бог» принципов природы и установления находит в «Кратиле» показательную параллель в знаменитой и отчасти загадочной фигуре первого установителя имен, «законодателя», или номотета. О возможных истоках и смысле этого образа писалось не раз; при этом основной спор сосредоточен вокруг того, является ли идея об устанавливающем имена законодателе изобретением Платона (Fehling 1965:

220–221) или нет (Верлинский 2006: 181–182). Парадоксальность этой фигуры подчеркивается и очевидной словесной игрой. Законодатель устанавливает имена, сообразуясь с истинной «природой» (φύσις, 389d4) и внутренней формой (εἶδος, 390a6) обозначаемого данным словом предмета. В то же время в самом имени «законодателя» объединены два варианта названия второй, оппозиционной «природной», концепции языка — «закона» (νόμος), или установления (θέσις). Такое противоречие между самим словом «номотет» и его функцией — управлять «природным» наименованием — некоторые исследователи считали нарочитым противоречием, доказывающим скептическое отношение Платона к самой возможности «узнавать сущее на основании слов»⁴⁸. В то же время подобное совмещение в одном образе двух взглядов на язык опять-таки может говорить о необходимости их взаимного дополнения⁴⁹, предвосхищая уже в начале диалога его конечный вывод: «Мне и самому нравится, чтобы имена по возможности были сходны с предметами, но [сказанное выше] убеждает нас в том, что в определении правильности слов необходимо еще пользоваться и чем-то более обыденным, т.е. договором» (435c2–7).

Значимость самой лексической формы греч. νομοθέτης «законодатель», как кажется, подчеркивается и его прямым соположением с ὀνοματοῦργός⁵⁰ «создатель слов»: «Следовательно, не всякий человек способен давать имена, но некий создатель слов, а таковым, похоже, является законодатель» (Οὐκ ἄρα παντὸς ἀνδρός... ὄνομα θέσθαι [ἐστίν] ἀλλὰ τινος ὀνοματοῦργοῦ· οὗτος δ' ἐστίν, ὡς ἔοικεν, ὁ νομοθέτης... — Кратил 388e7–389a2, ср. также ὀνομάτων θέτης в 389d8). Здесь опять-таки присутствует явная словесная игра, соотносящая греч. νόμος «закон» и ὄνομα «слово». Более того, это соотношение тоже вполне можно воспринять и как этимоло-

⁴⁸ См., например, Demand 1975.

⁴⁹ Ср. Fehling 1965: 222–223; Churchill 1983; Sedley 2003: 68 ff.

⁵⁰ Показательно, что в рукописях «Кратила» и «Хармида» мы имеем разночтения: либо νομοθέτης «законодатель», либо ὀνοματοθέτης «создатель слов». См. об этом подробно Верлинский 1998.

гическое возведение ὄνομα через νόμος к глаголу νέμω с исходным значением «делить, распределять»⁵¹. Такое понимание подкрепляется и очень близким контекстом, в котором имя обозначается как «некое научающее орудие, *разграничивающее* сущее» (388b13–c1: ὄνομα ἄρα διδασκαλικόν τί ἐστίν ὄργανον καὶ διακριτικὸν τῆς οὐσίας), и уподоблением его в этом качестве ткацкому челноку, *распределяющему* нить (389a–с).

Интересно, что подобное соотнесение ὄνομα и νέμω также закрепились в последующей грамматической традиции. Мы встречаем его, например, в сохляях к Дионисию Фракийскому 216, 25–26 Hilgard: εἴρηται τὸ ὄνομα παρὰ τὸ νέμω, τὸ μερίζω и Etymologicum Magnum: Ὄνομα: Παρὰ τὸ νέμω, τὸ μερίζω, νένομα, νόμα καὶ ὄνομα. Рассуждая об источнике этой этимологии у Платона, Д. Сэдли осторожно предполагает, что подобное сближение, влекущее за собой и представление о законодателе как «установителе» слов, «могло быть следствием интереса к этимологии, которая в пятом веке во многом, по-видимому, была прерогативой софистов»⁵². Опять-таки, это не более чем гипотеза, но заметим, что легендарная, полубожественная фигура номотета так же соединяет в себе полюса «природы» и «закона», как и (в случае еще одной имплицитной этимологии) одно из наиболее «вечных» имен — слово «бог». Надо сказать, что номотет, действительно, приобретает в диалоге некий квази-божественный статус: ведь «установление имен» не раз характеризуется в диалоге как «божественная мудрость» (δαμονίη, θειοτέρα σοφία), в том числе, как мы старались показать, и через имплицитное соотнесение θεός — τίθημι — θέσις. В то же время подобная «боговдохновенная» мудрость, как уже говорилось, в диалоге иронически соотносится с софистическим искусством, воплощенном, в частности, в фигуре Эвтифрона (например, 396d, 409d, 428c). Не случайно, что схожим об-

⁵¹ Эта этимология опять-таки не выглядит абсурдной и с точки зрения современной лингвистики. См. об этом в нашей статье Гринцер 1994: 191, 205. Именно как внутреннюю этимологию трактует данный контекст «Кратила» и Д. Сэдли (Sedley 2003: 70–71).

⁵² Sedley 2003: 70.

разом в других диалогах «божественным» за свое умение тонко различать значения слов именуется и Продик (θεσπέσιος ἀνήρ — Теэтет 151b6; θεῖος ἀνήρ — Протагор 316a1). Если предположить, что и этимология самого слова θεός (как, возможно, и связь ὄνομα — νομοθέτης) была предложена кем-то из софистов, то подобная ирония приобретает дополнительный смысл.

Помимо своей возможной содержательной и структурообразующей значимости для диалога в целом, разобранный случай показателен и с точки зрения многозначности того интеллектуального контекста, к которому отсылают этимологии «Кратила». В данной статье речь шла о возможной соотнесенности этимологии θεός с представлениями Продика — не только лингвистическими, но и историко-культурными, что проливает дополнительный свет на софистическую подоплеку «Кратила». В другой работе я постараюсь проследить, однако, что этимология эта имеет и достаточно длительную литературную историю, от Гомера и Гесиода до греческой трагедии пятого века до н.э.⁵³ В этом смысле вряд ли обоснованно проводить жесткие разграничения между строго философской и литературной традицией, на которые опирается или с которыми полемизирует в своих этимологических пассажах Платон. Тот же Продик вполне мог быть не «первооткрывателем» связи θεός и τίθημι, но, как и Протагор, основывать свои наблюдения на разборе поэтических контекстов. Впрочем, заслуга софистов как раз и состояла в том, чтобы впервые сделать слово вообще и слово художественное предметом логического анализа, и потому их роль в возникновении того, что можно назвать началами античного языкознания, все равно остается приоритетной, и платоновский «Кратил» служит тому несомненным подтверждением. Как бы ни решать проблему подлинного отношения Платона к этимологии, похоже, что его диалог не просто отсылает к лингвистическим построениям

⁵³ Гринцер (в печати).

софистов, но делает их и содержательным, и композиционным стержнем сократовых рассуждений.

Литература

- Верлинский 2006 — *Верлинский А.Л.* Античные учения о возникновении языка. СПб., 2006.
- Верлинский 1998 — *Верлинский А.Л.* Νομοθέτης или ὀνοματοθέτης (Plat. Charm. 175b, Crat. 389d8 // Индоевропейское языкознание и классическая филология. Материалы чтений памяти И.М. Тронского. СПб., 1998. С. 11–14.
- Гринцер 1994 — *Гринцер Н.П.* Структура и смысл диалога Платона «Кратил» // Знаки Балкан. Т. 1. М., 1994. С. 184–211.
- Гринцер (в печати) — *Гринцер Н.П.* Об этимологии θεός в литературной и интеллектуальной традиции V в. до н.э. // Вестник РГГУ. Серия «Исторические науки». Кентавр / *Studia classica et mediaevalia*. Т. 16. (в печати).
- Ademollo 2011 — *Ademollo F.* The Cratylus of Plato. A Commentary. Cambridge, 2011.
- Anchiesi 2007 — *Anchiesi B.* Die Götternamen im Platons Kratylos. Frankfurt am Main, 2007.
- Barney 2001 — *Barney R.* Names and Nature in Plato's Cratylus. London, 2001.
- Baxter 1992 — *Baxter T.* The Cratylus: Plato's Critique of Naming. Leiden, 1992.
- Boyancè 1941 — *Boyancè P.* La "Doctrine d'Euthyphron" dans le Cratyle // *Revue des Etudes Grecques*. V. 54. 1941. P. 141–175.
- Buccellato 1953 — *Buccellato M.* La retorica sofistica negli scritti di Platone. Roma–Milano, 1953.
- Cherniss 1944 — *Cherniss H.F.* Aristotle's Criticism of Plato and the Academy. Baltimore, 1944.
- Churchill 1983 — *Churchill S.L.* Nancy Demand on the nomothetes of the Cratylus // *Apeiron*. V. 17. 1983. P. 92–93.
- Classen 1976 — *Classen C.Ĵ.* The Study of Language among Socrates' contemporaries // *Sophistik*. Darmstadt, 1976. P. 215–247.
- Dalimier 1998 — *Dalimier C.* (tr., comm.) Platon, Cratyle. Paris, 1998.
- De Romilly 1981 — *De Romilly Ĵ.* Les manies de Prodicos et la rigueur de la langue grecque // *Museum Helveticum*. Vol. 43. 1981. P. 1–18.

- Demand 1975 — *Demand N.* The Nomothetes of the Cratylus // *Phronesis*. V. 20. 1975. P. 106–128.
- Derbolav 1972 — *Derbolav J.* Platons Sprachphilosophie im *Kratylos* und in den späteren Schriften. Darmstadt, 1972.
- Di Cesare 1991 — *Di Cesare D.* Die Geschmeidigkeit der Sprache. Zur Sprachauffassung und Sprachbetrachtung der Sophistik // *Sprachtheorien der abendländischen Antike*. Tübingen, 1991. S. 87–118.
- Donovan 1993 — *Donovan B.* The Project of Protagoras // *Rhetoric Society Quarterly*. Vol. 23. 1993. P. 35–47.
- Drozdek 2007 — *Drozdek A.* Greek Philosophers as Theologians: the Divine Arche. Burlington, 2007.
- Eckl 2003 — *Eckl A.* Sprache und Logik bei Platon. Logos, Name und Sache im “Kratylos”. Würzburg, 2003.
- Edwards 2000 — *Edwards M.* In Defense of Euthyphro // *The American Journal of Philology*. V. 121. 2000. P. 213–224.
- Fehling 1965 — *Fehling D.* Zwei Untersuchungen zur griechischen Sprachphilosophie // *Rheinisches Museum*. Bd. 108. 1965. S. 212–229.
- Ford 2001 — *Ford A.* Sophists Without Rhetoric: the Arts of Speech in Fifth-Century Athens // *Education in Greek and Roman Antiquity*. Boston, 2001.
- Ford 2009 — *Ford A.* Performance, Text and the History of Criticism // *The Oxford Handbook of Hellenic Studies*. Oxford, 2009. P. 628–636.
- Frisk 1960–1970 — *Frisk H.* Griechisches etymologisches Wörterbuch. Bd. 1–3. Heidelberg, 1960–1970.
- Furley 1985 — *Furley W.D.* The Figure of Euthyphro in Plato’s “Dialogue” // *Phronesis*. V. 30. 1985. P. 201–208.
- Goldschmidt 1940 — *Goldschmidt V.* Essai sur le ‘Cratyle’. Contribution à l’histoire de la pensée de Platon. Paris, 1940.
- Gray 2006 — *Gray V.* The Linguistic Philosophies of Prodicus in Xenophon’s “Choice of Heracles” // *Classical Quarterly*. V. 56. P. 426–435.
- Guthrie 1965 — *Guthrie W.K.C.* A History of Greek Philosophy II. Cambridge, 1965.
- Henrichs 1976 — *Henrichs A.* The Atheism of Prodicus // *Cronache Ercolanesi*. V. 6. 1976. P. 15–21.
- Joseph 2000 — *Joseph J.E.* Limiting the Arbitrary: Linguistic Naturalism and its Opposites in Plato’s *Cratylus* and the Modern Theories of Language. Amsterdam–Philadelphia, 2000.
- Kahn 1997 — *Kahn C.* Was Euthyphro the Author of the Derveni Papyrus? // *Studies on the Derveni Papyrus*. Oxford, 1997.

- Kennedy 1994 — *Kennedy G.A.* A New History of Classical Rhetoric. Princeton, 1994.
- Kerferd 1981 — *Kerferd G.B.* The Sophistic Movement. Cambridge, 1981.
- Levin 2001 — *Levin S.* The Ancient Quarrel between Philosophy and Poetry Revisited: Plato and the Greek Literary Tradition. Oxford, 2001.
- Lingohr 1954 — *Lingohr H.-J.* Die Bedeutung der etymologischen Namenserk-lärung in den Gedichten Homers und Hesiods und in den homerischen Hymnen. Berlin, 1954.
- Long 2002 — *Long A.* Stoic Reactions to Plato's *Cratylus* // *Le style de la pensée.* Paris, 2002. P. 395–411.
- Long 2005 — *Long A.* Stoic Linguistics, Plato's *Cratylus*, and Augustine's *De dialectica* // *Language and Learning. Philosophy of Language in the Hel-lenistic Age.* Cambridge, 2005. P. 36–55.
- Lougovaya, Ast 2004 — *Lougovaya J., Ast R.* Menis and Pelex. Protagoras on Solecism // *The Classical Quarterly.* V. 54. 2004. P. 274–277.
- Mayhew 2011 — *Mayhew R.* Prodicus the Sophist. Texts, Translations, and Commentary. Oxford, 2011.
- McPherran 2002 — *McPherran M.L.* Justice and Pollution in the *Euthyphro* // *Apeiron.* V. 35. 2002. P. 105–129.
- Pfeiffer 1968 — *Pfeiffer R.* History of Classical Scholarship. From the Begin-nings to the End of the Hellenistic Age. Oxford, 1968.
- Philip 1966 — *Philip J.A.* Platonic Diairesis // *Transactions of the American Philological Association.* V. 97. 1966. P. 335–358.
- Reesor 1983 — *Reesor M.* The Stoic Idion and Prodicus' Near-Synonyms // *The American Journal of Philology.* V. 104. 1983. P. 124–133.
- Reeve 1998 — *Reeve C.D.C.* (tr., comm.) Plato. *Cratylus.* Indianapolis, 1998.
- Rijlaarsdam 1978 — *Rijlaarsdam J.C.* Platon über die Sprache. Ein Kommentar zum *Kratylos.* Utrecht–Bonn, 1978.
- Riley 2005 — *Riley M.W.* Plato's *Cratylus.* Argument, Form, and Structure. Am-sterdam, 2005.
- Rosen 2005 — *Rosen S.* Plato's *Republic.* A Study. New Haven–London, 2005.
- Roth 1984 — *Roth P.* Teiresias as Mantis and Intellectual // *Transactions of the American Philological Association.* V. 114. 1984. P. 59–69.
- Sansone 2004 — *Sansone D.* Heracles at the Y // *The Journal of Hellenic Studies.* V. 124. 2004. P. 125–142.
- Schiappa 2003 — *Schiappa E.* Protagoras and Logos: a Study in Greek Philos-ophy and Rhetoric. Chapel Hill, 2003.
- Sedley 2003 — *Sedley D.* Plato's *Cratylus.* Cambridge, 2003.

- Segal 1970 — Segal C. Protagoras' *Orthoepia* in Aristophanes' "Battles of Prologues" (*Frogs* 1119–97) // *Rheinisches Museum*. Bd. 113. 1970. P. 158–162.
- Untersteiner 1953 — Untersteiner M. *The Sophists*. Oxford, 1953.
- Verlinsky 2003 — Verlinsky A.L. Socrates' Method of Etymology in the *Cratylus* // *Hyperboreus*. V. 9. 2003. P. 56–77.
- Vervaecke 1990 — Vervaecke G. Λογοδαίδαλοι. La critique du langage dans la Grèce classique // *La langue dans l'Antiquité*. Louvain, 1990. P. 134–163.
- Wackernagel 1928 — Wackernagel J. *Vorlesungen über Syntax mit besonderer Berücksichtigung von Griechisch, Lateinisch und Deutsch*. Bd. 1. Basel, 1928.
- Willi 2003 — Willi A. *The Languages of Aristophanes: Aspects of Linguistic Variation in Classical Attic Greek*. Oxford, 2003.

Нина Брагинская

Заметки о метафизической кровати

Μάνθανε κόσμον ἐμῶν ἐπέων ἀλατῆλὸν ἀκούων.
Учись, слушая обманчивую красу моих слов.

Парменид, Фр. 8, 52.

Мимесис у Платона очевидно понимается по-разному даже в пределах одного и того же диалога, это не философский термин, но «семья» образов и понятий, охватываемая протеическим словом. В настоящее время вместо выбора одного «верного» для всего Платона значения признается его «плодотворная неопределенность»¹.

На разных языках, в том числе и по-русски, делались многочисленные попытки передать слово *μίμησις* при помощи слов *подражание*, *воспроизведение*, *представление*, *копирование*, *репрезентация*, *воплощение*, *исполнение*, *уподобление*, *имитация*, *подделка*, *повторение*, *изображение* и др.² Поэтому в дальнейшем я буду

¹ Halliwell 2002: 6.

² Этимология этого слова неясна (Beekes 2010: 954–955), допускается догреческое происхождение, удвоение в корне слова может пониматься, независимо от происхождения, как образ двойника, подобия.

избегать перевода и основного существительного и других слов этого гнезда: семантика и есть наше неизвестное, наше искомое, а всякое русское или обрусевшее слово привносит вольно или невольно в смысл слова греческого семантику и коннотации родного языка.

Поскольку речь пойдет о Платоне, дело не только в сложности семантики или разнообразии значений у разных авторов и в разных диалектах, не просто в той полисемии, которая характерна для древних языков в целом, но и в той игре в смыслы и переосмысления слов, которая хорошо известна исследователям Платона. Платон не был первым, кто использовал данное гнездо слов, но в дошедших до нас текстах он первый подверг их обсуждению.

Как известно, эти слова используются у Платона не только для искусств — поэзии, живописи, музыки и танца. Слова и буквы (звуки) также являются результатом $\mu\acute{\iota}\mu\eta\sigma\iota\varsigma$ 'а именуемых вещей, а существующие способы государственного устройства — истинного государственного устройства, как и писанные людьми законы — идей истинной справедливости, и, наконец, весь видимый мир — истинного идеального мира, или мира идей.

Особую проблему составляют наряду с другими сочинениями платоновские размышления о $\mu\acute{\iota}\mu\eta\sigma\iota\varsigma$ в 10-й главе «Государства», которые считаются противоречащими обсуждению $\mu\acute{\iota}\mu\eta\sigma\iota\varsigma$ 'а в 3-й книге. Эта тема традиционна для платоноведения, я только обозначаю самые общие позиции.

Одни ученые считают, что Платон в этих книгах по-разному относится к поэзии, в одном случае изгоняя всякую поэзию, в другом — лишь некоторую, но все же никогда не упраздняет гимны и хвалы богам; различие связано с разными задачами книг, в которых не только $\mu\acute{\iota}\mu\eta\sigma\iota\varsigma$, но и $\lambda\acute{\epsilon}\xi\iota\varsigma$, например, получает разный смысл (ср. 392с и 595а). Среди попыток объяснить или сгладить противоречия «Государства» есть и утверждения о непродуманности и спонтанности употребления терминов, их полемичности или использовании *ad hoc*, об отсутствии какой-либо связ-

ной теории $\mu\acute{\iota}\mu\eta\sigma\iota\varsigma$ 'а, а также часты утверждения, что 10-я книга написана много позже 3-й³. Есть и «холисты», для которых противоречий нет, в 3-й книге предвосхищается то, что в 10 развивается, и начинается 10-я прямой отсылкой к третьей (ср. 387e и 595a)⁴.

В научной литературе делались попытки развести $\mu\acute{\iota}\mu\eta\sigma\iota\varsigma$ «плохой» и «хороший»⁵, рабски подражательный и творческий⁶, физический и этический⁷. Общая картина мимесиса приводит к относительной непротиворечивости при помощи идеи аппроксимации: мир искаженно передает просвечивающий через него небесный образец, искусство — с искажениями этот мир, и когда Платон ополчается против $\mu\acute{\iota}\mu\eta\sigma\iota\varsigma$, то он ополчается против искажений образца, не доверяя способности человека, даже вдохновляемого божеством, воспринять без потерь и передать без искажений внушаемое свыше. Поэтому лучше всего — повторять гимны, сочиненные самими богами, например, Исидой, как то и делают, например, египтяне (Plat. Legg. 657ab)⁸.

Поскольку вопрос о мимесисе у Платона изучен самым детальным образом, излагать историографию и приводить список всех релевантных мест мы не станем. Для этого существуют фундаментальные труды, а нам хотелось бы добавить к столь основательно изученной проблематике внимание к некоторым «слепым пятнам» в понимании $\mu\acute{\iota}\mu\eta\sigma\iota\varsigma$ 'а у Платона, обусловленные

³ Else 1972, Halliwell 1988: 194–195.

⁴ Belfiore 1978, Belfiore 2006.

⁵ Tate 1928, Tate 1932.

⁶ Koller 1954 и мн. др.

⁷ Else 1958.

⁸ Для Вердениуса мимесис как постепенное приближение к образцу оказывается еще одним образом ступеней восхождения к истине: мысль — мимесис истины, слова — мимемы вещей, физические звуки — мимесис божественной гармонии, время — вечности, закон — справедливости, человеческая политика — божественной политике, благочестивый философ — бога, видимое — образы незримого. Приближение к реальности, а не верная копия, — вот результат мимесиса (Verdennius 1949).

нашей собственной культурой и ее повседневными интеллектуальными привычками.

Речь о том, что «просто» в греческом языке в словах этой группы присутствуют семы трехмерности как объекта, так и инструмента мимесиса, а кроме того совпадения инструмента мимесиса и его результата; что Платон при начале рассуждения исходит из того мимесиса, с которым говорящий по-гречески собеседник (читатель) естественным образом знаком, но затем начинает «борьбу» с обыденным значением, подменяя его тем, что ему требовалось для определенных целей.

Итак, мы полагаем, что:

1. Μίμησις в дофилософском языке V в. предполагал объемные, или трехмерные, вещи и существа и в качестве объекта (мимируемое), и в качестве инструмента (мимирующий/-мимимующее), и в качестве результата;
 - инструмент и результат μίμησις'а в исходной ситуации совпадают в том смысле, что живое существо мимирует живое существо, так как прежде всего это танцующий, поющий, представляющий, говорящий, движущийся человек;
 - результат μίμησις'а это не только динамический образ, но и статический или потенциально подвижный: статуя, кукла или призрак; для такого результата, достигаемого не в результате действия живого тела, используется слово μίμημα (синоним εἰκόν);
 - в силу совпадения объекта и инструмента, а также инструмента и результата μίμησις'а и герои пьесы, и актеры, и зримые на сцене образы могут именоваться медиальными или пассивными причастиями: μιμούμενοι; это те, кого мимируют — мифические герои, боги, кто мимирует — актеры, результаты мимесиса — изображаемые действующими на сцене герои и боги.
2. Именно Платон применил μίμησις к живописи, что про-

- тиворечило семантике слова в доплатоновском языке (и нефилософском после Платона).
3. Этот перенос был шагом к переходу от общезыковой семантики, «узкой» и «связанной», к отвлеченной и пригодной для философского языка.
 4. Именно живописная модель $\mu\acute{\iota}\mu\eta\sigma\iota\varsigma$ 'а помогла Платону представить (драматическую) поэзию заведомо ложным и ненадежным искусством.
 5. Представление живописного произведения трижды удаленным от идеального образца в отличие от изделия ремесленника, а также и поэзии, тоже трижды удаленной от «идеала» — задача провокационная; фрагмент «Государства» «о кровати» содержит самопародию или даже самоопровержение.

Далее мы будем комментировать и обосновывать эти положения.

Дофилософская, доплатоновская, общезыковая семантика мимесиса и его производных была рассмотрена в середине прошлого века Г. Коллером⁹ и Г. Элсом¹⁰. После Коллера, который обратил внимание на танцевально-музыкальное происхождение этого понятия, Элс выделил (формально для аттического диалекта) несколько значений, которые я ниже передам по-английски со своими пояснениями.

'*Miming*'. Прямое изображение внешнего вида, действий и высказываний/звуков животных и людей в речи, пении, танце и драматическом представлении (Arist., Poet, 1447b 10 и Arist. Fr. 72 Rose, Hymn. Ap. 163; Aisch. Choeph. 564; Pind. Pyth. 12.21; Pind. Fr. 94b Snell; Fr. 107a Snell). Воспроизведение жеста, выражения лица, движения, голоса — все это имеет «характер».

⁹ Koller 1954.

¹⁰ Else 1958.

Вплоть до периода классики греческие слова с соответствующими корнями описывают *timing* внешнего облика, движений и голосов людей и животных при помощи голоса (речи и пения) и телодвижений (танец, жестикуляция, позы), инструмент *miming* и его результат совпадают.

Именно к этому «базовому» значению обиходного языка отсылает у Платона Сократ в Rp. 393c: «...когда [поэт-исполнитель — Н.Б.] приводит какую-либо речь от чужого лица, разве мы не говорим, что он делает свою речь как можно более похожей на речь того, о чем выступлении он нас предупредил? <...> А уподобиться другому человеку — голосом или обличем — разве не означает μιμῆσθαι тому, кому ты уподобляешься» (здесь и далее перевод А.Н. Егунова).

‘*Imitation*’. Воспроизведение действий одного существа другим в общем смысле без передразнивания: Democr. Fr. 154 D-K, Theogn. 370.

‘*Replication*’. Изображение, т.е. образ или изображение человека или предмета в материальной форме; применимо к слову μιμῆμα: Aisch. Fr. 364 Nauck, Aisch. Pap. Ox. 2162.4.

Критики Коллера и Элса указывали на то, что в ионийском диалекте, уже у Геродота, слова этого гнезда применяются к изображениям, в том числе раскрашенным (Herodot. 2, 78), то есть применяются к «живописи» и неподвижному, неживому. Действительно, у Геродота пирующим предъявляют куклу, сделанную максимально жизнеподобной при помощи раскраски и выделки: μεμικμένον ἐς τὰ μάλιστα καὶ ὑραφῆ καὶ ἔρυφ.

Возражая критикам Элса, укажу на то, что высокая степень подобия «благодаря выделке», ἔρυφ, и «благодаря раскраске», ὑραφῆ, как раз и обозначает, во-первых, что изображение было объемно (трехмерно), во-вторых, оно было раскрашено. То есть это все-таки не живопись на плоскости, а раскрашенная, еще и подвижная, кукла-статуэтка, как и статуя Гермеса в другом месте у

Геродота (Herod. 3, 37: изображение божества карлика Патека — $\mu\acute{\iota}\mu\eta\sigma\iota\varsigma$ пигмея)¹¹.

Не о плоской живописи, а скорее о раскрашенных глиняных масках (протомах) идет речь у Эсхила (Aesch. Fr. 17.7 Mette; Холливелл считает эти сатировы маски живописью¹²). Верно, что вопреки Элсу обозначения изображений не привязаны исключительно к слову $\mu\acute{\iota}\mu\eta\sigma\iota\varsigma$, но могут, во всяком случае, в ионийском, именоваться и словом $\mu\acute{\iota}\mu\eta\sigma\iota\varsigma$, и различными причастными формами, как, например, выше у Геродота.

И. Койлс утверждала, что именно Платон применил мимесис к живописному материалу, тогда как изначально семантический комплекс слов этого гнезда предполагал enactment, «игру», «воплощение-исполнение»¹³. Я с этим согласна, а автор одного из недавних и очень основательных трудов о том, что такое мимесис у греков, С. Холливелл энергично этому возражает¹⁴. Холливелл анализирует тот же набор доплатоновских пассажей, какие анализировали и до него, какие разбирает и Койлс, и убеждает читателя, что с самого начала к этим словам прибегали, когда речь шла не только о действенном воплощении, но и о статическом внешнем облике и о внутренних незримых качествах.

Действительно, уже в классическое время мимесис затрагивает не только внешнее, но и внутреннее, проявленное, однако, во внешнем поведении человека, в его «манерах»¹⁵. Перевоплощение в игре, impersonation, переодевание, о чем говорит мимесис во многих классических контекстах¹⁶, Холливелл считает

¹¹ См. Keuls 1978: 10–11 и в целом 9–32; ср. Soerbotm 1966.

¹² Холливелл ссылается еще и на сочинение из Гиппократова корпуса: «Скульпторы выполняют мимесис тела, исключая душу» (Hippocr. De victu 1. 21. 3). Но отсюда не следует, что психологизм масок сатиров у Эсхила подтверждает их живописный характер!

¹³ Keuls 1975 и 1978.

¹⁴ Halliwell 1986: 110 sqq., Halliwell 2002: 19, ср. Halliwell 2011: 99–116.

¹⁵ См. Aristoph. Eccles. 278, Thuc. 2. 37.1, 1. 95. 3, 7. 67. 2, Herod. 2. 104. 4 и 4. 166. 1, Eur. Elec. 1037, Xenoph. Mem. 1. 2. 3, Democr. Fr. 79 DK.

¹⁶ См. Lys. 6.51, Arph. Ran. 109, Thesm. 156, 850, Plut. 291; 306; 312, Eur. Her. Fur. 1298, Res. 211, 256.

почему-то лишь крайним случаем исходного «поведенческого» мимесиса¹⁷, в котором изображают именно незримое, духовную суть, например, Сократа. Мне представляется противопоставление внутреннего и внешнего и при игре, и при стремлении подражать поведению образца несколько надуманным.

Актерская игра — подражание телом и голосом — призвано показать и характер, и намерения, и чувства героя, и связь того и другого, и это не отменяет идеи «воплощения» или «игры», а точно ей соответствует. Именно возможность мимесиса внутренних качеств через внешние признаки обсуждает у Ксенофонта Сократ¹⁸. Такое целостное представление выражается словами названного гнезда в литературном греческом языке, пока он существует, параллельно с возникающими в специальных текстах

¹⁷ Arph. Nub. 559, Vesp. 1019, Eccl. 545, Xen. Mem. 1. 2. 3; 5. 3.

¹⁸ Сократ задает вопросы Паррасию: «...А изображаете вы то, что в человеке всего более располагает к себе, что в нем всего приятнее, что возбуждает любовь и страсть, что полно прелести, — я разумею духовные свойства? Или этого и изобразить нельзя? — спросил Сократ. — Как же можно, Сократ, — отвечал Паррасий, — изобразить то, что не имеет ни соразмерности, ни цвета и вообще ничего такого, о чем ты сейчас говорил, и даже совершенно невидимо? (4) — Но разве не бывает, что человек смотрит на кого-нибудь ласково или враждебно? — спросил Сократ. — Думаю, что бывает, — отвечал Паррасий. — Так это-то можно изобразить в глазах? — Конечно, — отвечал Паррасий. — А при счастье и при несчастье друзей, как ты думаешь, разве одинаковое бывает выражение лица у тех, {кто принимает в них участие и кто не принимает}? — Клянусь Зевсом, конечно нет, — отвечал Паррасий, — при счастье они бываю веселы, при несчастье мрачны. — Так и это можно изобразить? — спросил Сократ. — Конечно, — отвечал Паррасий. (5) — Затем, величавость и благородство, униженность и рабский дух, скромность и рассудительность, наглость и грубость проявляются и в лице и в фигуре человека, стоит он или движается. — Верно, — отвечал Паррасий. — Так и это можно изобразить? — Конечно, — отвечал Паррасий. — Так на каких людей приятнее смотреть, — спросил Сократ, — на тех ли, в которых видны прекрасные, благородные, достойные любви черты характера, или же безобразные, низкие, возбуждающие ненависть? — Клянусь Зевсом, Сократ, тут большая разница, — отвечал Паррасий» (Xen. Mem. 3. 10. 3–5, перевод С.И. Соболевского).

философскими терминами этого же гнезда и внешне неотличимыми¹⁹.

С моей точки зрения, спор С. Холливелла с И. Койлс о том, относится ли мимесис ко внешнему облику или к действительному воплощению, предлагает неверную альтернативу. Дело не в том, что живописный мимесис изначален или что визуальный мимесис включает живописный.

Холливелл прав: мимесис может быть и незримого, и неживого, и неподвижного. И Койлс права: Платон все-таки произвел сдвиг семантики и придал мимесису значение, которого до него не было. Платон «упразднил» трехмерность. Общеязыковое значение предполагает мимесис трехмерного трехмерным, с красками или без оных, выражающий характер в пляске или только движениями глаз и кротостью облика. Но не на плоскости. Вот и призрак Елены (Eur. Hel. 74) назван *μίμημα*, потому что Менелай может принять его за женщину — призрак находится в одном с ним пространстве²⁰.

Более поздние критики теории танцевально-музыкального мимесиса указали на мимесис в речи: миметичность голоса, будучи общим местом, упоминается уже в Гомеровском гимне²¹; музыкальный мимесис вещь сама собой разумеющаяся и для Платона (Plat. Polit. 306d, 307a, Rp. 397a). Критика с этой стороны принимает как очевидность, что речь и музыка не танец и не игра. Но это «наша» очевидность. И дело даже не в том, что поэтическое слово музыкально и танцевально, что оно имеет в поэзии некое «тело», может излетать из уст, быть «весомым» или «легким», пусть это только метафоры. Есть вещи более интересные.

Г. Надь очень убедительно показал, что речь воспринимается в архаической Греции, так сказать, «вместе» с телом и движением человека. Особенно поучительны его анализ глагола *ὑλοκρί-*

¹⁹ См. напр., Long. 1. 3. 1. 3; 1. 9. 2. 2.

²⁰ См. также Arph. Thesm. 17, Herod. 2. 132.1, Eur. Bacch. 980.

²¹ См. Hymn. Apol. 162-164, Hom. Od. 4. 279, ср. Pind. Pyth. 12. 21, Fr. 94. 15, Aristoph. Aves 266, см. также Else 1958: 77.

ἔσθαι у Гомера, из значения которого впоследствии разовьется термин для лицедея, актера — ὑλοκριτής. У гомеровского глагола нет еще театрального значения «играть роль». Он используется, например, в ситуации, когда глашатай должен передать предводителю вражеского войска слова своего царя, а также во всех случаях «устной цитаты» передачи чужой речи — «ответа». С этим связано и то, что этот глагол используется у Геродота и у Платона для «ответов» оракула. Ответ бога должен предстать в каком-то «воплощении», ведь он не «в чистом виде» дается вопрошателям. Цитаты из речи Пифии жрецы перелагают в гекзаметры²². Мы находимся здесь в эпическом мире, мире устном, бесписьменном или раннеписьменном (в последнем случае письменность существует примерно на тех же ролях, что ноты для музыки в современном мире). Нет ни верительных грамот, ни отчужденного от человека текста с его подписью или печатью, который можно передать как достоверно его сообщение. Священная персона глашатая, вестника служит гарантией передачи слов царя в точности и без каких-либо отступлений. При этом отступления касаются не только, как мы бы сказали, «содержания», но и формы передаваемого сообщения: его звучания, интонации и всего облика говорящего царя. Призванные говорить за царей глашатаи, будущие послы, должны иметь вид представительный, держать, как сами цари, в руках скипетр, вести себя величественно. Они не сами говорят, они в отсутствие звуко- или видеозаписи создают посильную копию царя и его высказывания²³.

В этой связи вспоминается историческая пьеса Шекспира «Генрих V». Посол, который прибыл от французского дофина к королю Гарри, спрашивает его, передавать ли ему послание дофина в точности или своими словами. Король Гарри предпочитает передачу собственных слов принца, и гонец говорит с английским королем с таким вызовом, так дерзко и заносчиво, как никогда не стал бы делать от своего лица. Думаю, выбор, предло-

²² См. Koller 1957.

²³ Nagy 2002: 141–149.

женный вестнику дофина, не мог еще быть предложен вестнику Агамемнона, ведь последний не вручал царю никакого текста, кроме предъявленного его голосом и из его уст. Чтобы передать слова царя, он должен был «сыграть» их произнесение царем, в точности воспроизвести и позу, и голос, и интонацию. Звук не рассматривается отдельно от телесной оболочки произносящего, вот почему мимесис слов в истоках значения тоже трехмерен — это мимесис поведения в целом, он предполагает действие в трехмерном пространстве.

В «трехмерной перспективе» можно посмотреть и на знаменитое так называемое «подражание природе». Есть подражание горшка пруду — тот и другой держат воду, и если искусство так подражает природе, то и хорошо. А если горшок дырявый и воды не держит, то и горшок и подражание никуда не годные. Конечно, такого сходства объекта, инструмента и результата мимесиса, как при передразнивании/изображении живого существа другим живым существом, нет. Есть подобие действия — держать воду, а внешний облик горшка и пруда не близки. Отличие мимесиса внешнего облика и мимесиса действия хорошо иллюстрирует история представления о подражании природе.

В европейской культуре со времен Ренессанса «подражание природе» будет применяться в первую очередь к живописи. Иным был исходный контекст выражения «искусство подражает природе» в древности, оно встречается в контекстах медицинских и кулинарных, речь идет об искусстве врача и повара. Так, врач, когда лечит, подражает природе — добивается того соотношения жидкого и твердого, действующего и претерпевающего начал, какое в здоровом теле создает природа. И повар подражает природе, когда варит сырое: так природа доводит плод от незрелого и несъедобного состояния до спелого: «ведь искусство подражает природе» (μιμείται γὰρ ἡ τέχνη τὴν φύσιν, Meteor. 381b6, ср. Phys.194a 21). И даже когда речь идет о живописи, то это о том, что она, как и прочие искусства, подражает природе, соединяя противоположности: природа соединяет для рождения ребенка

мужчину и женщину, живопись — черную и белую краски. Эти рассуждения Псевдо-Аристотеля растолковывают мысли Гераклита, они развиты и в Гиппократовом корпусе: природа человека состоит из противоположностей, и все искусства, строительное, горшечное и грамматическое, соединяют противоположности и умеряют одну крайность другой (Ps-Arist. De mundo 396b7 sqq.). Так что даже при отходе от архаичного очень узкого значения носители греческого языка не имеют в виду мимесиса внешнего вида, но образ действий, поведения и функционирования.

«Трехмерность» здесь, конечно, не на виду, телесность и пространственность отходит на зданий план, мимесис действителен, как и поведение ученика Сократа Евтидема, который не покидал учителя и кое-что ἐμίμειτο из того, что было у Сократа в обыкновении или отличало его образ жизни (ἔνια δὲ καὶ ἐμίμειτο ὧν ἐκεῖνος ἐπετήδευεν, Xen. Mem. 4. 2. 40).

Такое представление о мимесисе мы видим в платоновском запрете играть и даже «заражаться» актерской игрой. Актеры играют дурных людей, мимесис телом и голосом вовлекает душевные свойства актера и зрителя и портит их. На этом строится гонение на театр. Но Платон этим не ограничился, он компрометирует театр и театральный мимесис, зайдя и с другой стороны.

Платон объявляет живопись миметическим искусством совсем не так, как гераклитовская и гиппократовская традиции. Он концентрируется на зримой поверхности, на том, что вещь не настоящая; как мы покажем дальше, важно, что она необъемная. Никто не заставлял Платона сначала перетолковать мимесис как двухмерную иллюзию, но сделав это, он полученный результат подверг критике.

Распространение мимесиса на живопись — это не единственный у Платона серьезный сдвиг исходного смысла мимесиса. Платон производит не только «сублимацию» трехмерного мимесиса до двухмерного живописного, но и до словесного. Причем в

«Кратиле» обсуждается уже не человеческая речь во всей синтетичности речевого акта, но μιμίματα'ми сущности вещей объявлены отдельные слова, «имена», и череда звуков каким-то образом есть мимесис их подлинной сути (426c–427d), хотя не всегда они все изображают хорошо и правильно: имена могут быть и неверными — плохими μιμίματα (Cratyl. 431cd).

Хотя «суть», или «природа» вещи, не имеет протяженности, тем не менее, и в этом случае Платон начинает разговор о словах как μιμίματα природы вещей с апелляции к общеязыковому мимесису телом. Сократ предлагает вообразить, как будут немые сообщать смысл того, что хотят сказать. Им, по его словам, остаются только движения телом: они подняли бы руку к небу, чтобы обозначить что-то вверху и легкое, если нужно изобразить бегущего, то попой, телом показали бы это: «Так, думаю, объяснение (δηλωμά) чего-либо произошло бы благодаря телесному изображению (τοῦ... μιμησαμένου... τοῦ σώματος) того, что нужно было объяснить (δηλώσαι)» (Cratyl. 423b). Затем следует вопрос, не выражаем ли мы смысл так же, как руками и телом, при помощи других «членов» — голоса, языка, уст. Сократ подводит Гермогена к утверждению, согласному с общеязыковым смыслом мимесиса: имя, производимое голосом, будет μιμίμα того, что является предметом мимесиса. Получив этот «вывод» из общего мнения, Сократ начинает его разрушать. Звукоподражание, оказывается, создает бляение и кукарекание, а вовсе не имена барана или петуха. Когда в «Государстве» Платон осуждает мимесис, он вспоминает как раз такой звукоподражательный, передразнивающий, используемый бродячими низовыми актерами, у такого лицедея «...тем больше будет всевозможных подражаний: этот-то ничем уже не побрезгает, всему постарается подражать всерьез, в присутствии многочисленных слушателей, то есть, как мы говорили, и грому, и шуму ветра и града, и скрипу осей и колес, и звуку труб, флейт и свирелей — любых инструментов — и вдобавок даже лаю собак, бляению овец и голосам птиц. Все его изложение сведется к подражанию звукам и внешнему облику, а если

и будет в нем повествование, то уж совсем мало» (Rp. 397ab, ср. 396b). Рассуждения о звукоподражании как сомнительном, ненадежном пути к истинной сути именуемого, оказывается, соседствуют с обсуждением и порицанием звукоподражания внутри актерской, шутовской игры телом и голосом.

Итак, чтобы довести до абсурда обыденные представления о подобии слов и вещей, Сократ сначала говорит о пантомимической передаче смысла телом, позой и жестом, затем о звукоподражательной передаче голосом и приводит, наконец, собеседника к тому, что ни внешние очертания, передаваемые живописью (а начинал с передачи телом и жестами!), ни звукоподражания «овцам, петухам и прочим животным» никак не позволяют получить их имена.

И трехмерность, и динамичность слишком грубы, натуральны и неудобны для построения непротиворечивой аппроксимации подобия сокрытому: ведь мир идей неизменен и непротяжен. Всякий раз, как Платон начинает разговор о мимесисе, он исходит из соединения голоса/слова и телесного движения в едином комплексе, и всякий раз он стремится избавиться от него. Для обсуждения отношения идей и их подобий такой мимесис неудобен, а «не-предметность», не-трехмерность слов/звуков делает отношение их к идеям гораздо более интимным, нежели таковое у осязаемых вещей.

Обсуждение лингвистической теории «Кратила» в нашу задачу не входит, в данном случае важно только, что вырабатывая язык для своих абстракций, философ преодолевает чувственный опыт, закрепленный в языке. В перспективе развития/сдвига общезыковой семантики «передразнивания» в нужную философу сторону надо, видимо, рассматривать и перенос у Платона телесно-музыкально-танцевального мимесиса на рисунок, живопись, на изобразительную деятельность.

Еще в 1972 г. Виктор Менца показал, что прилагательные μιμητική и μιμητικός (и с артиклями соответствующие субстантивы со значением «миметическое искусство» и «мастер мимесиса») созданы Платоном, а до него их не было (Menza 1972). Платон при этом не называет все искусства «миметическими», хотя любой ремесленник смотрит на идею изготавливаемого предмета (πρὸς τὴν ιδέαν βλέπων οὕτω ποιεῖ, Rp. 596b7), и об этом сказано нарочито теми же словами, какими в «Тимее» описываются действия демиурга²⁴.

Но есть миметическое искусство *par excellence*, его и следует так называть, потому что μίμησις его не избирателен. Человек не может все знать одинаково хорошо, а значит, не может хорошо все это μιμεῖσθαι. Таким образом порицается именно универсальная миметичность, миметичность *per se*, искусство не делать что-то определенное, а все передразнивать. Μιμητική τέχνη хуже любого ремесла, любого τέχνη, ведь ремесленник делает то, что он знает. Это и есть живопись — чистой воды μιμητική τέχνη. Платон осуждает μίμησις как профессию, как отдельное μιμητική τέχνη — «миметику», искусство не делать что-то полезное, подражая природе, а μιμεῖσθαι все подряд, как зеркало, если им вертеть, будет отражать все, что попадетсЯ (Rp. 396de).

Для порицания живописи как создания призраков Платон пользуется словом «тенепись» (σκιαγραφία), это слово встречается впервые у Платона, хотя он его не создал, так как через скиаграфию он объясняет что-то, ссылаясь на нее как на известное. Оно более редкое, чем слово *живопись* (ζωγραφία), и используется главным образом как образ для миража, обмана, иллюзии, пустой видимости. Скиаграфия — видимость добродетели (Phaed.

²⁴ Tim. 28ab: ὅτου μὲν οὖν ἂν ὁ δημιουργὸς πρὸς τὸ κατὰ ταῦτὰ ἔχον βλέπων αἰεὶ, τοιοῦτῳ τινὶ προσχρῶμενος παραδείγματι, τὴν ιδέαν καὶ δύναμιν αὐτοῦ ἀπεργάζηται, καλὸν ἐξ ἀνάγκης οὕτως ἀποτελεῖσθαι πᾶν («Далее, если демиург любой вещи взирает на неизменно сущее и берет его в качестве первообраза при создании идеи и свойств данной вещи, все необходимо выйдет прекрасным»).

69b6 и Rp. 365c4), это то, в чем нельзя полагаться на ощущения, видимое издали τὰ ἐσκιαγραφημένα (Rp. 523b6); некое мнимое удовольствие именуется ἡδονή... ἐσκιαγραφημένη τις (Rp. 583b5); скиаграфические образы подлинного наслаждения, вроде призрака Елены (εἰδώλοισ τῆς ἀληθοῦς ἡδονῆς καὶ ἐσκιαγραφημέναις, Rp. 586b8); скиаграфия ставится в один ряд с колдовством, фокусничеством, она ни в чем от них не отстает, потому что человеческой душе присуща неспособность различать, способность ошибаться (Rp. 602d2) и, оказавшись рядом со «скиаграфемой сказанного», Сократ перестает понимать, что собственно сказано (Theaet. 208e8); говоря о едином и многом, Платон использует пример изображения в технике скиаграфии — ἐσκιαγραφημένα — то, что кажется единым, одним и тем же и однородным на расстоянии (Parm. 165c7, ср. Crit. 107d1: мы довольствуемся скиаграфией неба, земли, рек и гор, не изобличаем их неточности, потому что плохо их знаем, а к неверному изображению себя самих относимся очень придирчиво).

Скиаграфия недаром в пяти из десяти случаев встречается в «Государстве», ведь именно в этом диалоге находится символ пещеры, а доступный человеческому мнению мир уподобляется *тням* на ее стене, хотя вне всякого сомнения эти тени могут быть названы скиаграфией только как каламбур. О том, что слово в самом деле значило в не дошедших до нас доплатоновых текстах, существуют две гипотезы. Одна говорит, что тенепись — слово, которое отвечает широко распространенным легендам о происхождении живописи из очерчивания тени человека, другая, что тенепись — это техника создания иллюзии, от светотени и перспективы до импрессионистической техники, основанной на оптическом феномене слияния близко расположенных ярких мазков²⁴. Существования импрессионистической

²⁴ См. Keuls 1975 и Keuls 1978: 72–87. Источники, которые сообщают что-либо о скиаграфии или пользуются этим понятием как метафорой введения в заблуждение, довольно поздние. Принято считать, что имеется в виду «светотень» (chiaroscuro), которая позволяет создавать иллюзию объема и элементы

техники для времени Платона мы не можем ни подтвердить, ни опровергнуть, как впрочем, и светотени или перспективы. Свидетельства о театральном декораторе Аполлодоре, который пользовался скиаграфией, принять очень соблазнительно в перспективе осуждения театрального мимесиса, но эти свидетельства поздние, а *скиаграфия* легко могла подменить исходную *скенографию*. Но какой бы ни была живопись во времена Платона и каким бы ни было значение второго слова для плоских изображений, Платону это слово было удобно семантически, оно несло в себе самоосуждение, и оно описывало оптическую иллюзию, то есть обман. Изображение в технике «тенеписи» на близкой дистанции расплывается и распадается. Такая картина (а не любое плоское изображение!) дает образное представление о внешнем облике без сути. Точно так актер в костюме Ахилла «при ближайшем рассмотрении» оказывается не Ахиллом. Вторая причина избрать это слово, как не раз отмечалось, — «тьень» в его составе, что отзывается в символе пещеры смутными тенями, которые человек видит вместо истины.

Однако в главном пассаже, который всегда стоит в центре изложения Платоновой теории искусства, слово *скиаграфия* не используется. В центре обсуждения искусства в X книге находится рассуждение о подражании третьей степени на примере изображения художником кровати (Plat. Rp. 596a sq.). Мне представляется, что это рассуждение является софистической уловкой *ad hoc*, и Сократ водит собеседника за нос.

перспективы, при этом впечатление целого создается только на определенном расстоянии, а вблизи изображение расплывается (Theaet. 208e8). Анализ ранних упоминаний, т.е. десяти контекстов Платона и двух Аристотеля (Metaph. 1024b23, Rhet. 1414a9), и пассажа у Плиния (N.H. 35. 29), заимствованного из более раннего трактата о красках, показывает, что речь идет о мазках сильно контрастирующих цветов, которые усиливали друг друга с близкого расстояния, но издали сливались, давая эффект свечения. Возможно, это была почти импрессионистическая техника, использующая разделение ярких цветов и основанная на феномене оптического слияния цвета.

Мы рассмотрим теперь этот знаменитый пример с кроватью как доказательство призрачности и неправдивости изобразительного искусства и постараемся показать, что Платон демонстрирует в своем рассуждении способность *собственного* слова быть призрачным.

Как мы все знаем и читаем в бесчисленных изложениях теории искусства у Платона, он представляет дело так, будто Бог создает идею кровати, ее природу саму по себе, единственную кровать в собственном смысле слова, столяр, ремесленник-демиург, глядя на идею, создает самый предмет, одно из подобий идее, а художник рисует кровать, созданную столяром. Деятельность художника, во-первых, отстоит на третьем месте от идеи кровати, во-вторых, является подражанием собственно творчеству, в третьих, созданное живописцем — лишь кажимость, призрак, а не подлинная вещь.

Чтобы все это сформулировать, Платон прибегает к нескольким подстановкам и подменам.

Этот пассаж единственный у Платона, в котором подразумевается, что бог *изготавливает* идеи (ἐργάσασθαι, Rp. 597b6)²⁶, в данном случае идею пресловутой кровати, которую ни один ремесленник *не* изготавливает (οὐ γάρ που τὴν γε ιδέαυ αὐτὴν δημιουργεῖ οὐδεὶς τῶν δημιουργῶν, 596b9), соответственно столяр — просто кровать, а художник — образ ее на картине. Соотношение идей и божества у Платона понимают по-разному. Входить в обсуждение этой проблематики мы здесь не можем. Идеи выступают как образцы для демиурга, например, в «Тимее», возможно, являются частью его σοφία, или же сама по себе идея высшего блага производит все прочие идеи и, как считают многие платоноведы, совпадает с божеством и т.д.

Взирание ремесленника на идею вещи не может не вызвать удивления, как и ремесленная работа бога над идеей. До сих пор,

²⁶ Cherniss 1932.

когда речь в «Государстве» шла об идеях, это не были классы предметов, скорее «большие» абстракции: идеи красоты, добра, добродетели, идеальный полис «на небесах», созданный рассуждением (Rp. 592b 2–3), но не классы конкретных протяженных вещей (ср. Rp. 476a, 507b). Взирает ли ремесленник на космогоническую идею, как делает демиург, или он имеет в своем уме понятие о кровати, умственный образ класса вещей, представление? В Rp. 532ab говорится о том, что видеть глазами можно вещи, а идеи лишь мыслить, созерцать, и, разумеется, зрение — образ познания. Казалось бы, идеи не должны быть доступны созерцанию ремесленника, но в «Государстве» не только в точности повторены слова из «Тимея» «взирая на идею», но для описания того, что видит ремесленник, используется технический язык: ὃ ἔστιν — вещь (кровать в данном случае) как она есть или сама по себе (Rp. 597a2, c3 и c9). О техническом характере этих выражений много написано, сошлемся здесь на несколько мест (Rp. 490b3, 507b7, 532a7–b1, 533b2, в частности в Phaed. 75d2 — очевиден технический характер выражения) и на одно исследование²⁷.

Таким образом, наш демиург, который изготавливает реальную и полезную вещь, сделан подобным творцу мира Демиургу по самому способу действия: «взирая на идею», к богу же применен глагол не «творчества» даже, а «изготовления». Бог и столяр сближены, а «кровать как таковая» в уме столяра приобретает прямо-таки метафизический характер: τὸ ὄν (Rp. 597a4).

Любопытно, что бог как создатель идей в этом фрагменте диалога называется многими именами: δημιουργός, ποιητής, ἐπιστάτης, φυτοურός. Такое изобилие терминов говорит о том, что все они не вполне пригодны, что они применены ad hoc. Особенно примечательно последнее — φυτοურός, на котором Сократ в конце концов «останавливается». Оно означает «садовник», тот, кто сажает и выращивает деревья или овощи. Но в контексте рассуждения Сократа оно кардинально переосмыслено. Ведь φυτοურός, «природодел» появляется после обсуждения того, что бог создает

²⁷ Ср. Gallop 1975: 130–131.

φύσις природу (= идею) этой самой кровати: «Так вот, эти самые кровати бывают тройкими: одна существует в самой природе (ἐν τῇ φύσει οὐσα), и ее мы признали бы, думаю я, произведением бога» (буквально: «мы бы сказали, что бог ее изготовил», ἦν φαίμεν ἄν, ὡς ἐγῶμαι, θεὸν ἐργάσασθαι, Rr. 597c). Таким образом, заново этимологизируется обиходное слово φυτοουργός: это уж не садовник-огородник, а «тот, кто изготовляет природу (идею вещи)». В Rr. 597d9 φυτοουργός и δημιουργός уже противопоставлены как творец общего и единичного.

Чтобы отдалить художника от идеи на нужную дистанцию, потребовалось идущее следом рассуждение: «Скажи мне насчет живописца вот еще что: как, по-твоему, пытается ли он воспроизвести все то, что содержится в природе, или же он подражает творениям мастеров? — Творениям мастеров» (597e–598a).

Почему же? Почему живописец не может воспроизводить природу, а только чужие изделия? И разве ремесленник никогда не копирует конкретную работу другого ремесленника, как это предписано художнику? В другом материале или даже в том же самом? Почему художник не может взирать на ту же идею кровати, созданную богом, на которую взирает ремесленник?

Но без этого предположения не получится удалить работу художника на нужную дистанцию от природы вещи, чтобы художник оказался третьим в ряду «бог, ремесленник, живописец». Если художник будет рисовать оленя, отображающего идею, то даже глазами взирать на него не будет, потому что олень не «позирует» художнику, как готовая кровать. Художник будет устремлять взор внутренний если не к занебесной идее, то к абстракции класса предметов в собственном сознании. И чем же тогда отличен он от столяра?

Заметим, что Платон не обращает своей критики на статуи богов, ничего не говорит о том, что скульпторы не знают, как выглядит Зевс или Афина Паллада. Он не хочет компрометировать религию? Припоминает судьбу Сократа? Или же скульптуры объемны, в них есть подобие настоящего, они трехмерны, а не иллю-

зорны? Они «ближе» к настоящей вещи, а религиозном смысле даже одушевлены и священны, не просто декоративны.

Для дискредитации живописи Платону важно, что изображение на плоскости не дает всей вещи «целиком» в ее объеме: «[живописец подражает творениям.] Таким ли, каковы эти творения на самом деле или какими они кажутся? Это ведь ты тоже должен разграничить. — А как ты это понимаешь? — Вот как: ложе, если смотреть на него сбоку, или прямо, или еще с какой-нибудь стороны, отличается ли от самого себя? Или же здесь нет никакого отличия, а оно лишь кажется иным, и то же самое происходит и с другими вещами?» (598ab). И собеседник Сократа признает, что «настоящее» ложе, откуда ни посмотри, все будет собой, а с картиной этих разных ракурсов быть не может. Условность изображения на плоскости переживается как ложь: живописец воспроизводит не саму вещь, это только мимесис призрака (φαντάσματος μίμησις).

Когда Сократ уже привел собеседника к мысли, что для художника, коль скоро он не делает «сами» вещи, подходящим именем будет μιμητής οἷ ἐκεῖνοι δημιουργοί — «μίμητής того, чего ремесленники изготовители», то отсюда легко перейти к традиционной сфере мимесиса — мимесису телом и голосом, театральному: «Следует рассмотреть, обманывались ли люди, встречая этих подражателей, замечали ли они, глядя на их творения, что такие вещи втрое отстоят от подлинного бытия и легко выполнимы для того, кто не знает истины: ведь тут творят призраки, а не подлинно сущее» (598e–599a).

Живопись несвободное искусство, само сопоставление с ней поэзии уже поэзию роняет, но главное — это использование модели компрометации живописи для компрометации поэзии. Исходно театрально-танцевальный мимесис сначала перенесен на плоское изображение, которое поэтому уже хуже настоящей объемной вещи ремесленника. Живописный мимесис унижен и дискредитирован надуманной удаленностью от подлинной природы (идеи). Теперь настало время сказать, что выводы, получен-

ные таким методом для живописи, справедливы для драматической поэзии и для театрального представления.

Начавши сразу с театра, который является настоящей мишенью рассуждений о «лживости» мимесиса, платоновский герой не смог бы «провести» свой способ компрометации мимесиса в искусстве как подражания подражания. Живопись оказалась более удобной моделью для демонстрации «опасной» и чреватой ошибкой, с точки зрения Платоновых героев, рефлексивной дистанции между автором и объектом изображения.

Идет ли речь о создателе хорей целиком (музыка, танец и слово вместе) или об исполнителе какой-то роли (а Платон не делает различия между актером и сочинителем, как нет для него пропасти и между зрителем и исполнителем), создатель образа героя не имеет образцом никакого единичного «изделия». Если Гомер (= рапсод) изображает горе Ахилла, то «взирает» ли он на какого-то искусственного или даже естественного Ахилла? Если Эсхил исполняет роль в своей пьесе, то где третья степень? На месте «списанной с идеи» кровати, изготовленной ремесленником в качестве натуры для живописца, ничего нет. Нет никакого Ахилла второго порядка, чтобы изготовить, глядя на него, Ахилла порядка третьего.

Если идея Ахилла существует, подобно идее кровати, вот на нее «глядя» и создает поэт/актер своих героев. Актер-исполнитель может быть уподоблен ремесленнику, а поэт, творец образа Ахилла или любого другого персонажа, не ближе ли он к творцу идеи? Когда он сам играет в своей пьесе, воплощая собою Ахилла в трехмерном пространстве, он может быть уподоблен и столяру из примера с кроватью и богу — изготовителю идей. Платон нигде не говорит об идее какой-либо трагедии или какого-либо иного словесного произведения в целом. Неясно, можно ли на языке Платона сказать «идея такой-то поэмы», «идея такой-то драмы». Но мы знаем в то же время, как можно по Платону «обезвредить» поэзию. Для этого нужно, и Сократ это делает, пересказать Илиаду от третьего лица, не выводя героев с их речами (Plat.

Rp. 393a–394b). Тогда не будет мимесиса, игры рапсода, не будет трехмерного существа, рапсода или актера, которое выдает себя за другого. Но как это немиметическое сообщение относится к идее, причем к идее целого, мы не знаем.

Попытки осудить Гомера за то, что он описывает битвы, не будучи стратегом, выглядят как арьергардные бои, ведь поэзия не трактат ни по военному, ни по кулинарному искусству. Многие писали, что Платон противопоставил поэзии философию как целостное знание жизни и свои диалоги как способ к этому знанию приблизиться. Но для этого вообще-то не нужна многоступенчатая конструкция компрометации поэзии через плоские изображения живописца.

Кроме того, оказывается, вопреки ожиданиям, что живописная картина (ὑράφι) может служить Платону моделью наилучшего государственного устройства. Все более совершенствуя, философы приближают ее к идеальной²⁸. Модель срисовывания с божественного образца Платон предлагает в том же «Государстве» (Rp. 500e–501a, ср. идеальный образ у художника: 472d, идеальный небесный образец государства: 540ab), где в образе живописцев выступают философы, создающие великолепную картину идеального государства. Здесь он в основном избегает компрометирующего понятия мимесис и, употребив его в 500c5 и 7, заменяет понятием «общения», *гомиллии* с божественным (500c6 и 9). Не подражания, а общения. Тем самым философы и их чертежи по небесному образцу отодвигаются от создателей призраков. Причем термины, связанные с живописью, используются очень настойчиво: художники, использующие божественный образец, его зарисовывают (εἰ μὴ αὐτὴν διαὑράψειαν οἱ τῷ θεῷ παραδείγματι χρώμενοι ζωγράφοι), беря полис и нравы людей как доску для картины (ᾧσπερ πίνακα) и набрасывая эскиз (ὑπογράφασθαι ἄν τὸ σχῆμα τῆς πολιτείας); а если сотрут изображение, то могут снова врисовывать (πάλιν ἐγγράφοειν), приближая, насколько возможно к божественному, и это будет самая великолепная картина (καλ-

²⁸ См. об этом: Протопопова 2011.

λίστη γοῦν ἄν, ἔφη, ἡ γραφή), вот каков живописец политий (τοι οὗτός ἐστι πολιτειῶν ζωγράφος).

Философы-художники не нуждаются ни в каких промежуточных «кроватях» и рисуют непосредственно с идеального или словесно описанного образца.

У Платона, таким образом, было несколько образов живописи, которыми он пользовался в значительной мере *ad hoc*. Это мог быть образ зеркала, отражающего окружающий мир, изображения идеального образца и воображаемого представителя класса предметов, как в *Crat.* 430a–431d (хотя в 430e3–6 речь идет скорее об индивидуальных людях²⁹), а также образ мнимого, ненастоящего, призрачного и обманного, который послужил для перехода к критике поэзии, вымысла, отождествленного с ложью.

Мы являемся людьми письменной культуры, знаковой, а не предметной, легко оперируем абстракциями, лишенными протяженности, а перенос объема на плоскость процедура для нас настолько заурядная, что мы ее вообще не замечаем. И подражание, уподобление все равно какими средствами, на плоскости или в объеме — процедуры ментальные. К тому же общеупотребительные слова языка, имеющего тысячелетнюю письменную традицию, редко имеют такого рода узко-конкретную семантику, как греческие слова *μίμος*, *μίμησις*, *μίμημα*, *μιμῆσθαι* и им родственные.

Трудности понимания современным человеком, в том числе исследователем, платоновского мимесиса связаны как раз с теми достижениями в построении абстракций, которыми европейская культура обязана Платону. Но сам он и его собеседники/читатели еще нуждались во всякого рода «подпорках». Создание образа поэтом не имеет материального выражения, но реализуется в раннеписьменной классической культуре только в пред-

²⁹ Ср. Halliwell 2002: 45.

ставлении — в трехмерной хоре драмы или при драматизированном обряде исполнения эпоса. Это Платон называет «мимесисом», еще не отступая от общезыкового значения. Но как доказать не только потенциальную вредоносность, но и иллюзорность и неправдивость исполняемой поэзии? Платон совершает несколько подмен: поэтическое творчество он подменяет мимическим кривлянием, перенос образа на плоскость — созданием бестелесных призраков-теней, воплощение образов трагедии или эпоса на театре — копированием творений человеческих рук. Однако когда в хрестоматийном примере с кроватью бог, подобно художнику, изготавливает идеи, у художника остается возможность быть, по крайней мере, не хуже столяра и творить, взирая на идею, как делает бог в «Тимее». И, быть может, для того и назван бог в этом пассаже изготовителем идей, а для примера избран художник, рисующий изделие другого художника, столяра, чтобы нельзя было поставить на один уровень творца мира и творца трагедии, будто они оба взирают на независимо от них сущие идеи и творят: бог — *κόσμος*, а поэт — *κόσμος ἐλέων*.

Литература

- Протопопова 2011 — *Протопопова И.* «Государство» Платона — идеальный мимесис? // *Логос.* 4 (83). 2011. С. 89–100.
- Beekes 2010 — *Beekes R.S.P.* Etymological dictionary of Greek / by Robert Beekes; with the assistance of Lucien van Beek. Leiden-Boston: Brill, 2010 (Leiden Indo-European etymological dictionary series; v. 10/1–2).
- Belfiore 1981 — *Belfiore E.* — The role of the visual arts in Plato's ideal state // *Journ. of the Theory & Criticism of the Visual Arts* (Tempe Arizona State Univ., School of Art). I, 1. 1981. P. 115–127.
- Belfiore 2006 — *Belfiore E.* A Theory of Imitation in Plato's *Republic* (перепечатка с исправлениями) // *Oxford Studies in Ancient Literary Criticism* / Andrew Laird (ed.). Oxford University Press, 2006. P. 91–114.
- Cherniss 1932 — *Cherniss H.* On Plato's Republic X 597b // *American Journal of Philology.* 53. 1932. P. 233–42.

- Else 1958 — *Else G.F.* «Imitation» in the Fifth Century // *Classical Philology*. 53. 1958. P. 73–90.
- Else 1972 — *Else G.F.* The Structure and Date of Book 10 of Plato's Republic. Heidelberg, 1972.
- Gallop 1975 — *Gallop D.* Plato: Phaedo. Oxford, 1975.
- Golden 1975 — *Golden L.* Plato's Concept of Mimesis // *British Journal of Aesthetics*. 15. 1975. P. 118–31.
- Halliwell 1986 — *Halliwell F.S.* The Poetics of Aristotle: Translation and Commentary. Duckworth, 1986.
- Halliwell 1988 — *Halliwell F.S.* Plato Republic 10: with an Introduction / Translation and Commentary Halliwell F.S. // Aris and Phillips Ltd., 1988.
- Halliwell 1988 — *Halliwell F.S.* Plato: The Republic. Bk 10 / With translation and commentary by F.S. Halliwell. Warminster, 1988.
- Halliwell 2001 — *Halliwell F.S.* Plato and Painting // *Word and Image in Ancient Greece* by Keith N. Rutter, Brian Sparkes. Edinburgh University Press, 2001. P. 99–116.
- Halliwell 2002 — *Halliwell F.S.* The Aesthetics of Mimesis: Ancient Texts and Modern Problems. Princeton, 2002.
- Keuls 1978 — *Keuls E.C.* Plato and Greek Painting. Leiden, 1978.
- Keuls 1978 — *Keuls E.C.* Skiagraphia Once Again // *American Journal of Archaeology*. Vol. 79. No. 1. 1978. P. 1–16.
- Koller 1954 — *Koller H.* Die Mimesis in der Antike. Berne, 1954.
- McKeon 1936/7 — *McKeon R.* Literary Criticism and the Concept of Imitation in Antiquity // *Modern Philology*. 34. 1936/7. P. 1–35.
- Menza 1972 — *Menza V.* Poetry and the Technê Theory. Diss. John Hopkins, 1972.
- Moravcsik, Temko 1982 — *Moravcsik J.* and *Temko P.* (eds.) Plato on Beauty, Wisdom, and the Arts. Totowa NJ, 1982.
- Nagy 1989 — *Nagy G.* Early Greek views of poets and poetry // *The Cambridge History of Literary Criticism*. Vol. I. Classical Criticism / Ed. by George A. Kennedy. Cambridge, 1989. P. 2–77.
- Nagy 2002 — *Nagy G.* The Language of Heroes as Mantic Poetry: Hypokrisis in Homer // *EPEA PTEROENTA. Beiträge zur Homerforschung: Festschrift Wolfgang Kullmann* / Ed. M. Reichel and A. Rengakos. Stuttgart, 2002. P. 141–149.
- Nehamas 1982 — *Nehamas A.* Plato on Imitation and Poetry in Republic 10 // *Moravcsik, Temko 1982*. P. 47–78.
- Soerbomb 1966 — *Soerbomb G.* Mimesis and Art: Studies in Aesthetic Vocabulary. Uppsala, 1966. P. 204–208.

- Tate 1922 — *Tate J.* Imitation in Plato's Republic // *Classical Quarterly*. 22. 1928. P. 16–23.
- Tate 1932 — *Tate J.* Plato and «Imitation» // *Classical Quarterly*. 26. 1932. P. 161–169.
- Verdenius 1949 — *Verdenius W.J.* Mimesis: Plato's Doctrine of Artistic Imitation and Its Meaning to Us. Leiden, 1949.
- Zacharoula 2011 — *Zacharoula P.* The Poetics of Philosophical Language: Plato, Poets and Presocratics in the Republic. Berlin–Boston: Walter de Gruyter, 2011.

Елена Алымова

Трагедия Еврипида «Елена» в свете
философских дискуссий V–IV веков:
софисты, Сократ, Платон

Нашим главным героем будет Еврипид. Сквозь призму его трагедии «Елена» мы рассмотрим некоторые вопросы, которые провоцировали серьезные размышления и споры среди мыслителей второй половины V века до н.э. — времени весьма важно для формирования тех философских позиций, которым было суждено определить собой последующую историю европейской мысли. Мы обращаемся к греческой трагедии потому, что она всегда отзывалась на самые злободневные интеллектуальные вызовы и даже конкурировала с философией¹. В трагическом преломлении философские споры как бы остраиваются, и это остраивание позволяет увидеть проблему в новом свете.

В интеллектуальную жизнь интересующего нас времени были включены многие выдающиеся и просто значительные персонажи, но для нашего исследования особый интерес представля-

¹Весьма показательно, что для Платона одним из главных (если не главным) авторитетом, который нужно преодолеть, является именно трагедия. Так, в «Законах» он истинной трагедией называет философию (817b).

ют софисты² и Сократ. В истории западной мысли древняя софистика, без всякого сомнения, может претендовать на очень важную роль. По существу, именно она подготовила тот «поворот» в философии, который обычно связывают с именем Сократа. Преодоление затруднений, отчетливо давших о себе знать благодаря деятельности софистов, способствовало расширению горизонтов философии, а благодаря Сократу в античной мысли по-новому ставится вопрос о том, что такое знание. При этом важно отметить, что эпистемологические вопросы в контексте греческой мысли существовали не сами по себе, не главенствовали, как в новоевропейской философии, открывшей субъективность, прояснившей гносеологические условия этой субъективности и разрабатывавшей методические процедуры познания, — эпистемологические вопросы в контексте греческой мысли нерасторжимо связаны с вопросом онтологическим, говоря иначе, — с вопросом о том, как понимать, что значит «быть».

Итак, речь пойдет о теоретических истоках классической греческой философии, рассмотренных в свете трагедии Еврипида «Елена», пожалуй, самого загадочного его произведения³. Нас интересуют формы мысли, эпистемологические парадигмы, выявление которых позволит расширить горизонт понимания за счет большей детализации синхронного контекста.

Профессор Джилберт Мэррей назвал «Елену» «a rather brilliant failure», и едва ли посвятил этой «romantic play» две страницы своей важной в еврипидоведении книге «Euripides and His Age».

² Отдавая себе отчет в том, что движение, которое именуется софистикой, отнюдь не было гомогенной средой, что внутри софистики велась серьезная полемика, мы тем не менее не дифференцируем взгляды разных ее представителей — для нас достаточно говорить о софистической позиции в целом, так как, несмотря на различия, представители этой группы интеллектуалов были солидарны по ряду ключевых вопросов.

³ В основу предлагаемого анализа трагедии положен текст, изданный Уильямом Алланом: Euripides. Helen / Ed. by William Allan. Cambridge, 2008. Трагедия датируется 412 г. Основанием для точной датировки «Елены» служат схолии к ст. 1012 и 1060 комедии Аристофана «Женщины на празднике тесмофрий».

Однако он признается: «It is hard to say what exactly is wrong the Helena; and it may only be that we moderns do not know in what spirit to take it (...) Reality has gone out of it»⁴. А. Лески несколько снисходительно оценивает «Елену», говоря, что «ihren besonderen Platz beansprucht die *Helena* jedoch innerhalb des euripidischen Werkes durch jene Leichtigkeit des märchenhaft-phantastischen Spiels, die der Dichter in keiner anderen seiner Schöpfungen erreicht hat»⁵. Трудность вызывает даже жанровая принадлежность «Елены»: то ли это пародия на трагедию, то ли комедия, то ли трагикомедия, то ли текст, наскоро написанный для того, чтобы порадовать и развлечь своих друзей-интеллектуалов⁶. Такое разнообразие оценок подтверждает тот факт, что «Елена» стоит особняком от остальных трагедий Еврипида. Однако, как признает А. Лески, вопрос «ist die *Helena* eine Tragödie? (...) Ein Grieche aus des Dichters Zeit hätte sie (sc. diese Frage. — E.A.) nicht verstanden. Für ihn war das am Dionysosfest aufgeführte Spiel mit einem Stoff aus dem Mythos natürlich eine Tragödie»⁷. Да и Аристотель в «Поэтике» называет Еврипида τραγικώτατος γε τῶν ποιητῶν⁸. При этом достоинство младшего представителя классического триумвирата греческих трагиков оценивалось ниже, чем достоинство Эс-

⁴ Murray G. Euripides and His Age. 1913. P. 145 («Трудно сказать, что не так с “Еленой”, и может быть, все дело просто в том, что мы, люди нового времени, не знаем, в каком духе толковать ее (...) Реальность покинула эту трагедию»).

⁵ Lesky A. Geschichte der Griechischen Literatur. Bern; München, 1963. S. 424 («Впрочем, “Елена” заняла особое место в корпусе сочинений Еврипида благодаря той сказочно-фантастической игре, которую поэт не сумел представить ни в какой другой своей трагедии»).

⁶ Есть мнение, согласно которому тот текст трагедии, который дошел до нас, — это не та «Елена», которая была представлена на публике (См.: Verall A. W. Essays on four plays of Euripides. Andromache, Helen, Heracles, Orestes. Cambridge, 1905.).

⁷ Lesky A. Geschichte der Griechischen Literatur. Bern; München, 1963. S. 423 («Является ли “Елена” трагедией? (...) Грек, современник поэта, не понял бы этого вопроса. Для него пьеса, представленная на празднике в честь Диониса и основанная на мифологической фабуле, естественным образом оказывалась трагедией»).

⁸ 1453a 29–30.

хила и Софокла. Однако нужно отметить, что имеющая место в современности (XX–XXI вв.) десакрализация некоторых священных коров — признанных классическими произведений, дедогматизация некоторых «вечных» понятий, отказ от исторического детерминизма и прогрессистской/регрессистской схемы развития, словом — «переоценка ценностей», позволили изменить взгляд на многое и на творчество Еврипида, в частности. Тем не менее, и в такой ситуации трагедия «Елена» не избалована вниманием. В отечественной науке нам известна только одна работа, посвященная «Елене», в которой автор актуализирует смысловой потенциал этого произведения Еврипида, — статья Т.В. Васильевой «Елена Прекрасная (Истина и призрак)»⁹.

Мы убеждены, что обращение к произведениям трагиков очень важно для конфигурации истории античной мысли, так как «в Афинах до Сократа не было философов (...) Аттические мудрецы были поэтами — лириками или трагиками»¹⁰. И Сократ, а вместе с ним и Платон, вдохновлялись поэзией и аттической трагедией больше, чем собственно современной им философией.

Интеллектуально Еврипид был близок кругу Сократа, что отмечалось неоднократно. Нередко даже говорят о влиянии Сократа на Еврипида. Эта интеллектуальная близость настойчиво обыгрывается Аристофаном. Бледные, с нездоровым цветом лица и ведущие нездоровый образ жизни молодые люди — ученики Сократа, предавшие идеалы марафоновых, одновременно — почитатели трагедий Еврипида.

Задача нам видится в том, чтобы, говоря словами одного из немногочисленных исследователей «Елены», со всей серьезностью отнесшегося к этому произведению, «to see the whole tragedy as topical»¹¹. Эта задача важна не только в узких рамках исследо-

⁹ Васильева Т.В. Елена Прекрасная (Истина и призрак) // Васильева Т.В. Поэтика античной философии. М., 2008. С. 475–496.

¹⁰ Васильева Т.В. Афинская школа философии. М., 1985. С. 33.

¹¹ Pippin A.N. Euripides' *Helen*: a comedy of ideas // *Classical Philology*. 55. 1960. P. 151 («Рассмотреть трагедию в целом как свидетельство своего времени»).

вания творчества Еврипида, но и в более широкой перспективе — в связи с историей платонизма, так как представляет собой попытку расширить горизонт интеллектуальных дискуссий, которые предшествовали формированию платоновской философии, и ответом на которые платоновская философия стала. Тот факт, что обсуждаемые вопросы попали в контекст «Елены», свидетельствует об их чрезвычайной интеллектуальной значимости.

Тексты Еврипида богаты на сведения, почерпнутые им из современных ему натурфилософских теорий. В этом смысле Еврипид — настоящий *poeta doctus*, предшественник эллинистических ученых поэтов. Однако натурфилософские реминисценции, которые в изобилии присутствуют в произведениях Еврипида¹², не являются сюжетобразующими, зато темы, инициированные софистами, подхваченные Сократом и унаследованные Платоном, всерьез занимают Еврипида, доказательством чему и служит «Елена».

Если воспроизводить событийный ряд, образующий остов трагедии, то и впрямь кажется, что перед нами прообраз любовного авантюрного романа¹³. В основу ее фабулы положена версия истории о Елене Троянской, известная из палинодии Стесихора и в более правдоподобном для недоверчивого ума виде изложенная Геродотом. Согласно этой версии нога Елены никогда не ступала на Троянскую землю: все время, пока длилась осада Трои, спартанская царица находилась в Египте. Мы видим несчастную героиню, припадающую к камню на могиле своего прежнего покровителя — царя Протея — в поисках защиты от притязаний царского сына Теоклимена, склоняющего Елену к немилому ей браку. Перед зрителем разворачивается череда важных эпизодов, один из которых — появление Менелая, оказавшегося на бере-

¹² См.: Egli F. Euripides im Kontext zeitgenössischer intellektueller Strömungen. Analyse der Funktion philosophischer Themen in den Tragödien und Fragmenten. München; Leipzig, 2003.

¹³ В этом ключе интерпретирует «Елену» И.И. Толстой (Толстой И.И. Трагедия Еврипида «Елена» и начало греческого романа // Толстой И.И. Статьи о фольклоре. М.; Л., 1966. С. 115–127).

гах Египта в результате кораблекрушения. Вслед за этим — сцена воссоединения супругов и удачный побег, организованный стараниями и хитростью Елены. Таким образом, перед нами история со счастливым концом, говоря языком Аристотеля, действие развивается от несчастья к счастью.

Однако сюжет не исчерпывается этим «внешним действием» — в трагедии «Елена» очень важна лексическая ткань текста, основные узоры которой образуют слова со значением «вида», «взгляда», «подобия», «кажимости», «ясности», «истины», «убедительности». Если рассматривать эту трагедию в ее целостности, то можно обнаружить, что так называемое «внешнее действие» подчинено стержневому конфликту — между тем, что *есть*, и тем, что *кажется*, а этот конфликт, в свою очередь, отзывается серией проблем: проблемой очевидности, идентичности, референции, и, наконец, проблемой познаваемости мира и его выразимости в слове. Рассмотренная в такой перспективе, трагедия «Елена» может стать предметом серьезного историко-философского исследования.

Итак, представим наглядно смысловые узлы трагедии. Ключевые понятия определяются в самом начале — в речи-прологе героини. Мы узнаем, что Гера δίδωσι δ' οὐκ ἔμ' ἀλλ' ὁμοίωσασ' ἐμοὶ / εἶδωλον («не меня, а эйдолон, его мне уподобив, дает») (vv. 33–34), и сыну Приама καὶ δοκεῖ μ' ἔχειν, / κενὴν δόκησιν, οὐκ ἔχων («кажется, что он владеет мною, на деле не владея, — пустая мнимость») (vv. 35–36). А к Фригийцам, в Трою, говорит Елена, была доставлена ἐγὼ μὲν οὖ, / τὸ δ' ὄνομα τοῦμόν («не я, но мое имя») (vv. 42–43), теперь же по всей Элладе ὄνομα δυσκλεές φέρω («я ношу опозоренное имя») и умолю, чтобы μή μοι τὸ σῶμα γ' ἐνθάδ' αἰσχύνην ὄφλη («тело у меня, по крайней мере, здесь не навлекло на себя стыда») (v. 66–67).

Таким образом, уже в прологе задается проблемное поле трагедии, оно определяется нарушением единства εἶδωλον — δόκησις — κλέος (δόξα) — ὄνομα и σῶμα, иначе говоря, имя, вид, слава (молва) и тело не соотносятся друг с другом. Этот разлад между

именем и телом дублируется несовпадением τὰ πράγματα и τὰ ἔργα. В своем монологе, обращенному к хору (vv. 255–305), героиня размышляет о том, что с ней случилось, называя свою жизнь (ὁ βίος καὶ τὰ πράγματα) «чем-то совершенно непонятным» (τέρας) и говоря, что τοῖς πράγμασιν τέθνηκα, τοῖς δ' ἔργοισιν οὐ («меня погубили πράγματα (то, что так сложилось. — Е.А.), а не ἔργα (то, что она сделала сама. — Е.А.)»)¹⁴. Τὰ πράγματα, как их описывает Елена, имеют две причины: во-первых, действия Геры, пожелавшей отомстить Парису, во-вторых — красоту Елены (τὸ κάλλος). Иначе говоря, Елена не сама виновница своих несчастий. На этом процесс деструкции идентичности Елены не заканчивается. Τὸ κάλλος (красота) амбивалентна, что подчеркивает сама героиня, говоря αἱ μὲν γὰρ ἄλλαι διὰ τὸ κάλλος εὐτυχεῖς / γυναῖκες, ἡμᾶς δ' αὐτὸ τοῦτ' ἀπώλεσεν («Остальные женщины красотой счастливы, нас же она сгубила») (vv. 304–305). Красота — это вид, в котором является σῶμα, то, что прежде всего и привлекает взгляд. Именно эту красоту Елена проклиная:

εἴθ' ἐξαλειφθεῖς' ὡς ἄγαλμ' αὐθις πάλιν
αἴσχιον εἶδος ἔλαβον ἀντὶ τοῦ καλοῦ

О, если бы я, словно картина/статуя, с которой
смыта краска, опять

Приняла бы вид некрасивый вместо красивого (vv. 262–263).

Как нам кажется, это очень важные строки, и они нуждаются в пояснении. Во-первых, что такое ἄγαλμα. Если считать, что ἄγαλμα — это изображение типа картины¹⁵, то это означало бы, что сама Елена и есть ее образ, измените образ — будет другая Елена. Именно такова природа ее двойника — созданного Герой εἶδωλον. Но, очевидно, Елена как раз и подчеркивает то, что она

¹⁴ Апология Елены строится на том же основании, что и «Похвала Елене» Горгия, а именно: Елена не является причиной всех тех бед, в которых ее обвиняют.

¹⁵ См.: Euripides. Helen / Ed. by William Allan. Cambridge, 2008. P. 180.

сама и ее образ не одно и то же: она не виновата во всем случившемся — виноват καλὸν εἶδος, красота, источник которой — все та же воля богов. Он причина αἰ κακαὶ τύχαι, которые для Елены обернулись тем, что она οὐκ οὖσ' ἄδικος δυσκλεῆς («не совершив преступления, имеет дурную славу»). Поэтому, убежденные не только авторитетом Рихарда Каннихта¹⁶, но и контекстом самой трагедии, мы полагаем, что речь идет о статуе, и наша героиня говорит: «О, если бы и со мной можно было бы поступить, как со статуей, но, увы, это невозможно».

Во-вторых, что имеет в виду Елена, желая для себя αἴσχιον εἶδος? Речь может идти, с одной стороны, о замене одного вида, красивого, на другой, менее красивый, который так же, как и прежний, будет нанесен на изваяние. В этом смысле сама по себе статуя ни красива, ни безобразна — той или иной она становится в результате нанесения краски, в результате придания ей некоего облика. С другой стороны, не расписанная статуя, которая лишь только может принять тот или иной вид, уже сама по себе является зрелищем безОбразным, а потому и безобрАзным. Что, впрочем, остается неизменным, так это наличие телесной конкретности статуи. Какого бы толкования мы не придерживались, очевидно, что Елена не отождествляет себя и свой εἶδος, ее вид не свидетельствует о ней самой. Что же, собственно, такое она сама (αὐτή ἢ αὐτή)? Идентичность Елены, которая для нее самой есть данность, становится проблемой только в глазах других, она ускользает и не поддается никакой фиксации. Впрочем, Елена пытается утвердить свою самоидентичность, при этом она апеллирует к двум разным способам фиксации очевидности: в одном случае — к уму, в другом — к зрению. Попытки Елены восстановить свою идентичность в глазах других составляют содержание двух сцен «узнавания»: встречи Елены и Тевкра (vv. 78–163) и встречи Елены и Менелая (vv. 541–596), дополняющейся эпизодом появления Слуги. Он принимает участие в «узна-

¹⁶ Euripides. Helena. 2 Bde. / Hrsg. und erklärt von R. Kannicht. Heidelberg, 1969. Bd. 2. S. 90.

вании» и, кстати, приносит известие, послужившее окончательным аргументом в пользу нашей героини (vv. 597–757).

Тевкр появляется в самом начале, сразу после пролога. Тевкр — вестник: именно от него Елена слышит, что случилось с ахейским войском и его вождями после падения Трои, от него же она узнает, что со времени падения Трои прошло уже семь лет. Тевкр видит знакомые черты:

ὦ θεοί, τίς εἶδον ὄψιν; ἐχθίστης ὀρώ
γυναϊκὸς εἰκὼ φόνιον (...)

О боги, что я увидел? Ненавистной жены вижу
Я образ убийственный (vv. 72–73).

Однако вестник видит только образ, подобие, но не саму Елену. И это понятно — он точно знает, где сейчас Елена, ведь он сам был свидетелем того, как Менелай собственноручно тащил свою неверную супругу за волосы на борт корабля:

Елена: εἶδες σὺ τὴν δύστηνον, ἢ κλυῶν λέγεις;
Ты сам несчастную видел или говоришь с чьих-то слов?

Тевкр: ὥσπερ σέ γ', οὐδὲν ἥσσον, ὀφθαλμοῖς ὀρώ.
Да вот так же, как тебя я вижу собственными глазами,
ничуть не хуже.

Елена: σκόλει δὲ μὴ δόκησιν εἶχετ' ἐκ θεῶν.
Смотри же, не получили ли вы от богов призрак (vv. 117–119).

Елена: οὕτω δοκεῖτε τὴν δόκησιν ἀσφαλῆ;
И вам кажется, что то, что вам явилось
(что вы увидели. — Е.А.), заслуживает доверия?

Тевкр: αὐτὸς γὰρ ὄσσοις εἰδόμην, καὶ νοῦς ὀρᾷ¹⁷.
Так я сам своими глазами видел, да и ум видит (vv. 121–122).

¹⁷ Ср., напр., *A.M. Dale*. (ed.) Euripides. Helen. Oxford, 1967. В большинстве изданий этот стих сохранен полностью.

Интересно, что слова καὶ νοῦς ὀρᾷ некоторые издатели предлагают атетировать. Один из аргументов, приводимых в защиту такой позиции, — проникновение этого стиха из комедийного контекста: стихи νοῦς ὀρᾷ καὶ νοῦς ἀκούει. τᾶλλα κωφὰ καὶ τυφλά («Ум видит, и ум слышит. Все остальное глухо и слепо») принадлежат комедиографу Эпихарму¹⁸. Однако, как замечает Р. Каннихт, одного того, что данная строчка напоминает цитату из комедии, не достаточно для ее атетирования¹⁹. Между тем, мысль о том, что видит именно ум, выказывалась не одним Эпихармом, — она подтверждается как текстами ранних греческих философов (Гераклит, Парменид), так и Платоном, который доводит эту мысль до своего логического завершения, сфокусировав все смыслы зримости и умопостигаемости в слове ἰδέα. Блестящей иллюстрацией того, что именно ум способен видеть, является история обитателей пещеры²⁰. Ведь и те, кто лишены возможности свободно двигаться и не желают изменить привычного им положения, и те немногие смельчаки, что отважились на свободу, своим физическим зрением видят одно и то же — различные конфигурации на стене пещеры. Но только взгляд свободного действительно может видеть в представляющихся конфигурациях тени, потому что его ум устроен по-другому — он видит причины всех конфигураций, которые делают возможным и действительным их существование. Иначе говоря, если мы какое-то явление называем тенью, то тенью оно является только потому, что определяется причинами, необходимыми для существования тени как тени, а усмотрение причин — дело ума.

От Тевкра же Елена узнает, что Менелай с супругой еще не добрались до Аргоса, но, по слухам, попали в шторм где-то в Эгейском море, и Менелай, как говорят, погиб. Кроме того, Елена узнает и о печальной судьбе своей матери Леды, которую «Еλέ-

¹⁸ Fr. 12B DK // Die Fragmente der Vorsokratiker / H. Diels, W. Kranz: 2 Bde. Bd. 1. Berlin, 1934.

¹⁹ Kannicht R. Euripides. Helena. Bd. 2. S. 51.

²⁰ См.: Платон. Государство, кн. VII.

νης αἰσχρὸν ὄλεσεν κλέος («погубила позорная слава Елены») (v. 135), и о братьях. Слово и слава оказываются действенными, веру в действенность имени позже подтвердит и Менелай, убежденный в том, что одно только его имя должно открыть перед ним любые двери (vv. 501–504). В конце этой партии Елена предупреждает Тевкра об опасности, грозящей всякому эллину, вступившему на эту землю, за что получает благодарность собеседника, выраженную в следующих словах:

(...) θεοὶ δέ σοι
ἔσθλων ἄμοιβὰς ἀντιδωρησαίαιτο.
“Ἐλένη δ’ ὅμοιον σῶμ’ ἔχουσ’ οὐ τὰς φρένας
ἔχεις ὁμοίας ἀλλὰ διαφόρους πολὺ.
κακῶς ὄλοιτο μηδ’ ἐπ’ Εὐρώτα ῥοὰς
ἔλθοι. σὺ δ’ εἶης εὐτυχῆς αἰεὶ, γύναϊ.

(...) Боги тебе
Да воздадут за доброту.
И хотя имеешь тело ты, подобное Елене,
Мысли у тебя совсем другие.
Пусть погибнет она и не доберется до потоков Еврота.
А ты, женщина, будь счастлива всегда (vv. 158–163).

Такова трагическая ирония: Тевкр одной и той же женщине желает и гибели и счастья.

Встрече Елены и Менелая предшествует диалог Елены и Хора (vv. 306–307), в котором Хор успокаивает героиню, поверившую словам Тевкра о возможной гибели супруга, и призывает Елену не думать, будто все сказанное Тевкром правда (ἀληθῆ). Но Елена возражает: вестник ясно (σαφῶς) сказал, что Менелай погиб. Если Елена не может принять за истину утверждение вестника, что в Трое он видел Елену собственными глазами, то почему же она верит словам Тевкра, который признается, что не был свидетелем гибели Менелая, а только слышал об этом? Ответ прост: Елена всецело во власти этой страшной мысли, а потому слова Тевкра попадают на благодатную почву, раз он ясно сказал, то нет оснований думать, будто сказанное неправда. Ведь ясность

убедительна, а убедительность свидетельствует об истине (σᾶφῶς = ἀληθῶς), тогда как сама убедительность подготовлена тем, что... Круг замкнулся. Хор возражает: но ясное может говориться и посредством лжи (v. 309), убедительной может быть и ложь. На это Елена возражает (v. 310): но верно также и обратное, ибо если нечто кажется ясным и убедительным, значит — оно истинно (v. 310). Сила убеждения (πειθῶ) связана напрямую с очевидностью. Фрагмент из недошедшей до нас трагедии Еврипида гласит:

οὐκ ἔστι Πειθοῦς ἱερὸν ἄλλο πλὴν λόγος
καὶ βωμὸς αὐτῆς ἔστ' ἐν ἀνθρώπου φύσει²¹.

Нет другого святилища у Пейто, кроме слова,
И алтарь ее — природа человека.

Появляется Менелай (v. 386), он в лохмотьях после кораблекрушения. Оставив спутников на берегу сторожить Елену, он отправился вглубь страны, чтобы добыть еду и питье. Из разговора с привратницей дома Теоклимена Менелай узнает, что ее хозяин очень воинственно настроен по отношению к эллинам. На вопрос Менелая о причине такой вражды привратница отвечает, что в доме находится Елена, дочь Зевса, некогда жившая в Спарте, и Теоклимен имеет на нее виды. Менелай изумлен: Τίν'... μῦθον; («Что за... история?») (v. 471), τίνα τὸ πρᾶγμα ἔχει λόγον; («Какие реальные подтверждения имеет это слово?») (v. 473), а узнав, что Елена появилась в Египте еще до того, как ахейцы отправились под Трою, Менелай впадает в задумчивость и пытается решить задачу о двух Еленах. Суть его аргументов заключается в том, что одно и то же имя могут иметь разные вещи, иначе говоря, Менелай разделяет имя и его референт. Однако цепь аргументов строится как гипотетический силлогизм на изначальном тезисе, вводимом условным союзом «если» (εἰ): (vv. 483–514). Во-первых, если я везу жену, и именно ее, из Трои, и она спрятана в пещере, то надо предположить, что некая другая жена (женщина) имеет

²¹ Nauck A. Tragicorum Graecorum Fragmenta. 2 Aufl. Leipzig, 1889.

точно такое же имя, как и моя, и живет в этом доме. Иначе говоря, ἐν ὄνομα и δὸ σώματα. Во-вторых, привратница сказала, что эта Елена — дочь Зевса, но, может быть, на берегах Нила живет какой-то муж, носящий имя Зевса. По крайней мере, тот, что на небе, один, и именно он отец Елены, что находится в пещере, следовательно, Елена, находящаяся в Египте, другая по происхождению. Потом, Спарта. Может быть, где-то на земле есть Спарта, кроме той, которая находится там, где текут потоки Еврота. Имя Тиндарея может быть известно где угодно. Далее, вполне вероятно, что какая-нибудь земля имеет то же имя, что Лакедемон и Троя: в этом нет ничего удивительного, так как многие на земле и города и жены зовутся одинаково. Итак, Елена, дочь Зевса и Тиндарея, — это та, что в пещере, и эта, может быть, тоже Елена, и дочь какого-нибудь Зевса, но не моя жена, так как многие города и жены могут иметь одинаковые имена.

Вопрос о двух Еленах Менелай для себя разрешил, по крайней мере, выводы кажутся ему убедительными. Осталось объяснить еще одну странность — непонятную вражду Теоклимена к эллинам. Но и на этот вопрос у Менелая есть ответ: может быть, на кого-нибудь другого Теоклимен и обратит свою вражду, но только не на него, не на Менелая, так как никто, сколь варварскую душу он не имел бы, его, Менелая, услышав имя, не откажет его носителю в пище. Менелай имеет δόξα, и эта слава — слава победителя и героя: ὄνομα и δόξα действительны. И у Елены имя не просто имя, не просто набор звуков — оно действительно, оно ὄνομα δυσκλέεξ, ὄνομα πολύφωνον. Молва разрушила весь мир Елены: погубила мать и братьев, дочь.

И вот происходит встреча Менелая и Елены — сцена узнавания, которая имеет важное значение в эпистемологическом аспекте. По существу проблема узнавания связана именно с Менелаем: он единственный, кто испытывает затруднение, тогда как Елена практически сразу признала в неожиданно возникшем мужчине своего супруга.

Менелай поражается сходством увиденной им женщины с

Еленой, но он не видит в Елене Елену, так как нисколько не сомневается в том, что *его* Елена находится в пещере под охраной его спутников. Следует обмен репликами между супругами, в ходе которого Елена пытается убедить Менелая, что она — это она, но Менелай сопротивляется (vv. 553–596). Ведь для него убедителен опыт войны: τοῦκεῖ με μέγεθος τῶν λόνων λείθει, σὺ δ' οὐ («Меня убеждает величие (ратных) трудов, а не ты») (v. 593). Та Елена, которую Менелай привез с собой из Трои, для него нечто более несомненное, очевидное, истинное — ἀληθέστερον, и его ум сопротивляется очевидности.

Менелай: ὦ φωσφόρ' Ἐκάτη, πέμπε φάσματ' εὐμενῆ.
О, свет несущая Геката, пошли мне видение доброе.

Елена: (...) μ' ὀρᾷς.
(...) меня ты видишь (vv. 569–570).

Менелай: οὐ που φρονῶ μὲν εὔ, τὸ δ' ὄμμα μου νοσεῖ;
Неужели я в своем уме, но глаза мои больны? (v. 575)

Умом он понимает, что Елена находится в пещере, и женщина, которая перед ним, не может быть его женой, но глаза говорят о другом. Очевидность зрения Менелай считает болезнью, и мы могли бы сказать, что он прав: зачем же доверять глазам, если, как мы знаем, видит ум. Но на самом деле ум обманывает, как он обманывал и Тевкра: ведь то, что Менелай признает за истину, — фантом.

Елена: οὐ γὰρ με λεύσσω σὴν δάμαρθ' ὀρᾶν δοκεῖς;
Неужели же тебе кажется, что ты, хотя и смотришь
на меня, не видишь свою супругу?

Менелай: τὸ σῶμ' ὅμοιον (...)
Тело похоже (...)

Елена: σκέψαι· τί σοι δεῖ πίστεως σαφεστέρας;
Смотри же. Какое тебе еще нужно убеждение? (vv. 576–578)

Елена: τίς οὖν διδάξει σ' ἄλλος ἢ τὰ σ' ὄμματα;
Что другое тебя научит, кроме глаз? (v. 580)

Елена: οὐκ ἦλθον ἐς γῆν Τρωιάδ', ἀλλ' εἶδωλον ἦν.
Не я отравилась в землю Троянскую, но призрак (v. 582).

Елена: τοὔνομα γένοιτ' ἄν πολλαχοῦ, τὸ σῶμα δ' οὐ.
Имя, может быть, и было повсюду, тело же — нет (v. 588,
также v. 1100).

Выше мы отмечали, что в сцене с Тевкром, который апеллировал к очевидности зрения, говоря, что он своими глазами видел в Трое Елену, спартанская царица строила свою аргументацию на том, что зрение способно обманывать. Теперь же Елена убеждает Менелая, что она и есть его супруга, апеллируя именно к зрению. Наша героиня придает силу разным логосам, руководствуясь принципами τὸ πρέλον и ὁ καιρός. Прибегая к аргументам, в одном случае основанным на очевидности для ума, в другом — на очевидности для зрения, она не впадает в противоречие: и по виду и по телесному присутствию она — та же самая Елена Троянская. Противоречия нет, по поводу всего возможны два логоса. Это позиция Протагора, которую в платоновском «Евтидеме»²² представляют Евтидем и Дионисодор, приводящие аргументы в пользу двух тезисов: невозможно противоречить и невозможно лгать. Если кто-то говорит о чем-то, значит, он называет нечто из существующего. Говорить о том, что есть, значит говорить истину. Нельзя говорить о том, чего нет. В речи невозможно создать несуществующее. Когда ораторы выступают в народном собрании, они делают нечто и нечто создают, но так как невозможно создавать несуществующее, стало быть, они создают нечто существующее. Говорить о существующем — значит говорить истину, ведь то, чего нет, нельзя выразить в слове. Если два человека говорят об одном и том же, то они не противоречат друг другу. Если никто из них не говорит об этом одном и том же, то они тем более не могут противоречить друг другу. Если один высказывает

²² Платон. Евтидем 284a–284c.

о чем-то один логос, а другой — о чем-то другом иной логос, то и тут нет противоречия, так как один говорит об этом одном и том же, а другой не говорит. Дионисодор утверждает, что и ложного мнения иметь нельзя²³. Как, например, назвать Ореста? Убийцей или заступником? Он одновременно и нечестив, так как совершил матереубийство, и благочестив, так как, совершив матереубийство, отомстил за отца²⁴.

Вернемся к трагедии Еврипида. Там появляется слуга Менелая (v. 597) со страшным, но удивительным известием, о котором легче рассказать, чем его понять. Суть известия заключается в том, что супруга Менелая, Елена, которую прятали в пещере, странным образом покинула свое место и скрылась в облаках, сказав на прощание спутникам Менелая, что дурная слава несчастной Тиндариды напрасна, она ее ничем не заслужила (vv. 614–615).

Сам Менелай оказался не в состоянии справиться с задачей узнавания: он скорее готов признать, что истинная Елена — та, что осталась в пещере. Чтобы узнавание состоялось, потребовалось божественное вмешательство. Елена-призрак, творение Геры, покинула пещеру, открыв своим стражам истину, которая, будучи столь необычной, вызвала явное замешательство — легче сказать, чем разобраться, в чем дело (v. 601). И слуга, принесший весть Менелая, явно испытал облегчение, увидев Елену, так как теперь, как ему казалось, все встало на свои места. Для Менелая же самый сильный довод — исчезновение Елены из пещеры: если Елена не та, то значит — эта, так как двух жен, имеющих одно имя и внешне похожих, быть у него не может. Проблема решилась сама собой, точнее, благодаря богам. Елена признает, что акт узнавания, даже близких, не так-то прост и как-то связан с божеством:

ὦ θεοί. θεὸς γὰρ καὶ τὸ γινώσκειν φίλους.

О, боги! Ведь узнавать близких — тоже дело бога (v. 560).

²³ Там же. 286d.

²⁴ Этот сюжет не обойден вниманием Еврипида: «Орест», 454 слл.

Менелай, сопоставивший слова Елены со словами слуги, вынужден признать, что $\xi\upsilon\mu\beta\epsilon\beta\tilde{\alpha}\sigma\acute{\iota}\ \mu\omicron\iota\ \lambda\acute{o}\gamma\omicron\iota\ / \omicron\iota\ \tau\tilde{\eta}\sigma\delta'\ \acute{\alpha}\lambda\eta\theta\epsilon\acute{\iota}\varsigma$ («слова, которые она произнесла, оказались в итоге истинными») (vv. 622–623). Однако теперь в недоумении слуга, принесший, как он думал, печальную весть. В его словах проговаривается амбивалентность ситуации:

Слуга: $\tau\acute{\iota}\ \phi\acute{\eta}\varsigma;$
 $\nu\epsilon\phi\acute{\epsilon}\lambda\eta\varsigma\ \acute{\alpha}\rho'\ \acute{\alpha}\lambda\lambda\omega\varsigma\ \epsilon\acute{\iota}\chi\omicron\mu\epsilon\nu\ \lambda\acute{o}\nu\omicron\upsilon\varsigma\ \lambda\acute{\epsilon}\rho\iota;$
Что ты говоришь?
Мы что же, напрасно из-за облака терпели тяготы (vv. 706–707).

Слуга: $\tau\acute{\iota}\ \delta';\ \acute{\omega}\varsigma\ \acute{\alpha}\lambda\eta\theta\tilde{\omega}\varsigma\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu\ \eta\delta\epsilon\ \sigma\eta\ \delta\acute{\alpha}\mu\alpha\rho;$
Как так? Вот эта что, действительно, твоя супруга? (v. 709).

Менелай: $\alpha\tilde{\upsilon}\tau\eta\ \lambda\acute{o}\gamma\omicron\iota\varsigma\ \acute{\epsilon}\mu\omicron\iota\sigma\iota\ \lambda\acute{\iota}\sigma\tau\epsilon\upsilon\sigma\omicron\nu\ \tau\acute{\alpha}\delta\epsilon.$
Она. В этом верь моим словам (v. 710).

Менелай убеждает слугу силой своих слов, своей власти и авторитета. Из факта узнавания слуга делает важные выводы. С одной стороны, хорошо, что идентичность Елены в глазах Менелая восстановлена, что тем самым она оправдана. Но как быть с войной? Получается, что воевали за призрак, и все жертвы напрасны? Далее следуют философские размышления слуги, сначала об эфемерности человеческой жизни (vv. 711–721), близкие Гесиоду²⁵ и Архилоху, потом — о прорицаниях и прорицателях (vv. 744–757): прорицатели не могут постичь замыслов богов, а потому спрашивать у них совета бессмысленно, человеку остается одно — надеяться и просить богов о благе, но в жизни нужно руководствоваться своей $\gamma\nu\acute{\omega}\mu\eta$. Слуга согласен признать, что Елена — это действительно супруга Менелая, но гарантией для него служит не очевидность собственного зрения, и не очевидность ума, а божественное произволение, для человека все равно не познаваемое, и здравый смысл.

²⁵ Opera, vv. 5–8.

Елена оплакивает свою славу, так как она не соответствует ей самой, Менелай же, наоборот, уверен в том, что его имя и его слава единственны в своем роде и свидетельствуют о его идентичности²⁶. Менелай исходит из данности и несомненности своей славы, Елена — из данности и несомненности своего телесного присутствия. Менелай гордится своим именем (vv. 501–504): у кого-нибудь другого идентичность и может быть нарушена (даже имя Зевс может называть не только того, кто на небе), но не у него, он — Менелай — один.

Однако ирония сюжета такова, что Менелаю приходится на время «отказаться» от самого себя — этого требует спасительный план, придуманный Еленой. Переодевание Менелая представляет собой весьма показательный момент действия. Одетый в лохмотья, царь чувствует себя униженным. После того, как Елена привела его в порядок, он снова ощущает себя героем, но одежда, в которую он теперь одет, принадлежит не ему — она позаимствована у его спутника. Кроме того, Менелай соглашается ради спасения отказаться от своего славного имени: в основе механимы — ложное известие о смерти царя. Таким образом, Менелай на деле, фактически, демонстрирует разрыв между именем и телом. Будучи живым, он может прослыть мертвым:

Елена: ἄκουσον, ἦν τι καὶ γυνὴ λέξι σοφόν.
βούλη λέγεσθαι μὴ θανῶν λόγῳ θανεῖν;

Послушай, может ли что-то умное сказать и женщина.
Не желаешь ли ты прослыть умершим, на деле
оставаясь живым? (vv. 1049–1050)

Менелай: κακὸς μὲν ὄρνις. εἰ δὲ κερδανῶ, λέγε.
ἔτομός εἰμι μὴ θανῶν λόγῳ θανεῖν.

²⁶ Кстати, даже слуга признается в том, что его ум не согласен с его именем. Старый слуга отличает свое имя раба и свой свободный ум: τοὔνομ' οὐκ ἔχων ἐλεύθερον, / τὸν νοῦν δέ («Хотя я имени свободного не имею, зато ум ...») (vv. 730–731). Интересно добавление: κρείσσον γάρ τόδ' (v. 731): лучше уж иметь ум свободный, а имя..., ну что имя?

Вообще-то дурной знак. Но, скажи, будет ли мне польза
Я готов прослыть умершим, на деле оставаясь
живым (vv. 1051–1052).

Финальный *happy-end* отнюдь не упраздняет трагедию, не превращает «Елену» ни в пародию, ни в трагикомедию, разве что в том смысле, в каком Сократ в конце платоновского «Пира» утверждает необходимое единство комического и трагического. Истолкование «Елены» как образца нового жанра — «трагикомедии» — не позволяют увидеть, что подлинно трагическое действие разворачивается не на первом плане и не исчерпывается событийным рядом. В этой трагедии, как в зеркале, отражаются современные автору интеллектуальные споры, касающиеся природы знания, возможности коммуникации, соотношения имени и вещи, амбивалентности логоса, «казаться» и «быть». В эти споры, спровоцированные софистической философией, был вовлечен Сократ, что демонстрируют весьма многие платоновские диалоги; в русле этих споров разворачивалась и платоновская философия.

Алёна Анаева

Искусство на службе у государства.
О месте поэта в идеальном государстве Платона

Платон в ранний период (диалог «Ион») стремится показать, что поэтическое творчество является божественным делом, а не искусством простого стихосложения. Поэты — это божественные избранники, их мудрость подобна божественной мудрости, ибо «Бог делает их своими слугами, вещателями и божественными прорицателями» («Ион» 534d). Как «в боге не живет лживый поэт» («Государство» 382d), так и поэт, который говорит от бога, не может говорить ложь. Речение поэта — речение истины. Подлинно справедливая поэзия творит бытие по образцу божественных идей, она становится «переходом от небытия к бытию» [Лосев 2000: 67]. Творцом является бог, ибо он создает идеи по внутренней ему присущей идеальной модели, творцом является и человек, ибо он создает конкретные вещи по образцу идей, созданных богом. Справедливость поэта, творящего по божественному вдохновению, в таком понимании не имеет ничего общего с той справедливостью, которая столь восхваляется Платоном в «Государстве».

Поэты в диалоге «Ион», через риториков, воздействуя на души людей, становятся в некотором роде правителями, но правителя-

ми духовными, ибо их глаголом трубят божественные музы. В создаваемом же в диалоге «Государство» полисе божественную прерогативу управления получают философы, которые в отличие от поэтов действуют уже не просто по божественному наитию, словно в ночи, отыскивая единственно правильный путь, но при ярком сиянии уже установленных божественных законов. Божественная муза ночи словно предвосхищает божественную мудрость дня. На смену сакральному знанию, еще хранящему первозданную свежесть творения, приходит безопасное знание, отлитое в свинцовые письма государственных законов.

И если в «Ионе» поэзия обладает способностью возносить души к богу, то в «Государстве» она ограничивается воспитательным воздействием на души будущих стражей и правителей: «Мы не преследуем ничего другого, кроме того, чтобы они по возможности лучше и убежденнее восприняли законы — словно окраску» («Государство» 430а). Поэзия лишается возможности вызывать в человеке сильные душевные переживания и тем самым преобразовать его душу. Но за ней остается «медицинская» функция — способность оказывать терапевтическое воздействие, так как гармоничные ритмы способны «успокаивать чересчур возбужденные аффекты» [Лосев 2000: 75].

В диалоге «Государство» Платон рассматривает поэзию через политический дискурс, приписывая поэзии прежде всего этические категории, поэтому взгляду современного читателя, как пишет Робин Джордж Коллингвуд, может показаться, что Платон «на удивление плохо» [Коллингвуд 1999: 17] пишет о поэзии. Поэзия в государстве Платона входит в область гражданских установлений. Она становится строго цензурируемой, ибо Платон с недоверием относится к поэзии как созданию различного рода вымыслов.

Немецкий философ Гюнтер Фигаль, рассуждая о связи поэзии и философии в творчестве Платона и касаясь проблемы истины, пытается опровергнуть устоявшееся мнение о мифе и поэзии как далеких от истины областях человеческого бытия. Для

решения данной проблемы он предлагает рассматривать поэтические и мифологические проблемы сами по себе безотносительно к каким-либо нравственным и практическим ценностям. Находясь в таком независимом положении, они становятся, по предположению Гюнтера Фигалья, «истинно-нейтральными» или «истинно-индифферентными» [Figal 2000: 307].

Эта индифферентность поэзии к истине выражается в отображении реальности такой, какой она является в представлении поэта. В таком представлении различия между тем, что представляется и как представляется, теряются. Место, к которому восходит мысль поэта, не может быть ясно усмотрено. Поэзия является неправдоподобной в том случае, если она рассматривается как пропозициональное знание. Но поэзия не является научной формой знания, научные критерии истины и лжи в отношении поэзии неуместны. Отношение поэзии к истине, полагает Фигаль, невозможно рассмотреть также и из формы языка, ибо поэтический язык является закрытой формой, недоступной прямому толкованию, но только иносказательному [Figal 2000: 308].

Сам Платон часто говорит на образном языке («уподобим душу соединенной силе крылатой парной упряжки и возничего», «Федр» 246a) и цитирует те или иные места из поэтических произведений («...отца бессмертных Океана и мать Тефису», «Тезетет» 152e). Поэзия и философия неразрывно слиты в языке Платона. Там, где философский язык оказывается недостаточным или слабым для экспликации тех или иных сущностей, Платон прибегает к помощи поэтического языка. Но в государстве Платона, которое мыслится в системе общей справедливости, когда каждый занят собственным делом, места божественному поэту не оказалось, ибо его деятельность непредсказуема. Платон стремится во всем утвердить порядок, но его легко нарушить поэзией, бывающей редко упорядоченной.

Поэзия воздействует прежде всего на чувства, и тем сильнее, чем более она художественно прекрасна. Поэтому Платон готов лишить поэзию многих художественно-выразительных средств

и тех образов, которые художники изображают с помощью них. Платон даже готов в своем очищении поэзии переступить все границы и установить новые законы для поэзии, как в художественном плане, так и в плане содержания — так, чтобы ее состояние ничем не отличалось от состояния искусства в Египте, где, как пишет А.Ф. Лосев, «в течение десяти тысяч лет в поэзии повторялось одно и то же, и творчество ни на миллиметр не двигалось вперед» [Лосев 2000: 107]. И песни, и танцы должны всегда быть одинаковыми, и они всегда должны радовать и настраивать душу на божественный лад.

Платон пытается диалектически сгладить противоречия между поэтическим и политическим, как двумя противоположностями, в едином целом, которым является добродетельное государство, но все же единственным способом соединения искусства с политикой остается подчинение поэзии государству. Конфликт между поэтичностью и нравственностью Платон решает в пользу нравственности, оставаясь уверенным, что «чем более они поэтичны, тем менее следует их слушать и детям и взрослым, раз человеку надо быть свободным» («Государство» 387b). Аналогично противоречие между поэтичностью и онтологичностью решается в пользу онтологичности, так как чем поэтичнее произведение, тем более в нем искажается бытие. Эти проблемы, их мы можем назвать проблемами второго плана, наиболее подробно Платон рассматривает в третьей книге диалога «Государство».

Третья книга «Государства» имеет прямые параллели с диалогом «Ион», несмотря на то, что в главном — в отношении поэта — они выступают с противоположных позиций. В «Государстве» поэт объявляется опасным нарушителем государственного порядка, в «Ионе» поэт — божественный сказатель, тот, кто обращает души людей к божественному благу. Параллель же состоит в том, и на нее указывает Лосев, что в этих диалогах дается перечисление жанров, что является существенным для Платона, ибо он выделяет и запрещает в своем государстве те жанры, которые могут быть опасными для граждан. В «Ионе» дается «простое и

случайное перечисление жанров», Платон не заостряет внимание на данной проблематике, а в «Государстве» уже осуществляется «классификация жанров» [Лосев 2000: 72], Платон стремится разделить все жанры исходя из того, насколько в каждом из них присутствует подражательное повествование.

В лирическом жанре отсутствует подражание: автор выражает лишь собственные чувства и собственные индивидуальные впечатления. В драматических жанрах трагедии и комедии метод подражания является основным. Эпос пользуется и подражанием, и выражением личных душевных переживаний и наблюдений. «Один род поэзии и мифотворчества весь целиком складывается из подражания — это, как ты говоришь, трагедия и комедия; другой род состоит из высказываний самого поэта — это ты найдешь преимущественно в дифирамбах; а в эпической поэзии и во многих других видах — оба этих приема, если ты меня понял» («Государство» 394c). Данное инструментальное сравнение имеет моральный подтекст. Платон отказывается от непредсказуемой лирики в пользу предсказуемой драмы, принимая только такие жанры трагедии и комедии, в которых подражание ограничено подражанием добродетельным людям и благородным поступкам. Платон выбирает для своего государства «несмешанный вид, в котором поэт подражал бы человеку порядочному» («Государство» 397d). Суровым и строгим рисует Платон поэта: «удовольствуемся, по соображениям пользы, более суровым, хотя бы и менее приятным поэтом и творцом сказаний, который подражал бы у нас способу выражения человека порядочного» («Государство» 398b).

Платон обесценивает дифирамб как лирический жанр, цель которого приносить наслаждение. Но ко времени написания «Законов» Платон смягчает свое отношение к поэзии. В «Законах» снова становятся допустимы различные жанры, в том числе услаждающие: «Возможно, что один выступит с рапсодией, как Гомер, другой — с песнями под кифару, третий — с какой-либо трагедией, четвертый — с комедией, и нет ничего удивительно-

го, если кто выступит с кукольным театром и станет считать, что у него всего более данных для победы» («Законы» 658bc). Но остается неизменным основное требование к поэзии — приобщение к благу. Платон снова повторяет: «песнопения станут у нас законами» («Законы» 799e). Но вернемся к диалогу «Государство».

Создаваемый Платоном в диалоге «Государство» идеальный строй, поддерживаемый строгой дисциплиной стражей, в целом приобретает воинственный характер. В таком государстве не может быть места услаждающим и расслабляющим жанрам поэзии. В таком государстве не может быть места артистам, умеющим перевоплощаться в различные образы. Такого склонного к подражаниям человека, чрезмерно поэтичного и увлекающегося различными вымыслами, Платон предлагает «отослать в другое государство, умастив его главу благовониями и увенчав шерстяной повязкой» («Государство» 398b). В государстве же Платона будут установлены строгие образцы, по которым будет создавать свои произведения поэт. Будут запрещены лидийские и ионийские лады, как жалобные и расслабляющиеся, но допустимы лишь «вынужденные» для поддержания доблести воинов и «добровольные» для поддержки занимающихся мирной государственной деятельностью («Государство» 399bc).

В поэзии должна сохраниться «ладная речь, благозвучие, благообразие и ладный ритм» («Государство» 400e). Из поэзии не должны исчезнуть гармония и ритм, так как только благодаря им душа быстрее всего приходит в то или иное состояние. И поэзия не должна лишиться благообразия, ибо, оставаясь верен красоте, Платон и государство стремится создать прекрасным, но прекрасным не чувственной красотой, но красотой блага. Образ блага, его красоту могут увидеть и запечатлеть в своих произведениях лишь истинные мастера. Именно эти мастера могут стать для юношей истинными учителями. Платон, полагая данное искусство благообразным, отводит ему как подлинному искусству роль блюстительницы нравственности: в поэзии должны, преж-

де всего, воспеваться добродетели государства — мудрость, мужество и рассудительность.

Но без поэзии как мусического искусства невозможно вообще приобщение души к гармонии вечного космоса, ибо поэзия обладает не только очистительной силой («Федон» 61a), но и созидательной: благодаря мусическому искусству впервые открываются общие законы гармонии («Пир» 187c), даруется любовь к прекрасному («Государство» 403c). Поэзия, как гармоническое искусство, став государственным искусством, создает отныне гармонию не только в душе человека, но и во всем государстве в целом: она помогает восстановить общественный баланс. Под воздействием гармонии и ритма душа становится сопричастной благу («Государство» 401d), но благу государственному.

Поэзия в платоновском государстве теряет свои специфические черты и приобретает черты государства, которому она теперь служит. Возможен ли противоположный вариант, когда государственные порядки и законы входят в услужение искусству, и, прежде всего, поэтическому искусству? В более близкий к современности период истории предпринимался не менее утопический, чем проект Платона, проект подчинения государства искусству. Об этом проекте, замышленном Рихардом Вагнером, в своей статье «Gesamtkunstwerk Вагнера и государство» [Богатов 2011] рассуждает М.А. Богатов.

Проблему соотношения искусства и политики Вагнер решает в пользу искусства, создавая само государство как тотальное произведение искусства. Тогда как Платон, одним из первых поднявший данную проблему, решает данный спор в пользу политики. Богатов ставит вопрос, поднятый Платоном: «Что делать с художником в государстве, если государство может быть собой лишь определенным образом, в то время как поэт по сути своей неопределен?» [Богатов 2011: 58] Творчество поэтов является непредсказуемым. Любая непредсказуемость является опасной особенно для такого упорядоченного государства, как госу-

дарство Платона. Поэт у Платона пребывает вне государства: так как для него не существует строгих законов, он пребывает в состоянии свободы, которая недопустима для граждан идеального государства. Поэтому, как пишет Богатов, Платон по отношению к поэтам применяет «две взаимоисключающие стратегии одновременно: наградить венком и изгнать из города» [Богатов 2011: 58]. Неопределенность, в которой пребывает поэт, несовместима со справедливостью как принципом государственного устройства. «То, что делает поэт, полно неопределенности, и в этом смысле поэт государственно неуместен» [Богатов 2011: 59].

Богатов полагает, что Вагнер, как и Платон, «играет в одну и ту же игру, где на кону — все та же определенность (уместность, подлинность)» [Богатов 2011: 60]. И если для Платона подлинностью как определенностью обладали философы, то для Вагнера она была в руках художников. И в этой игре более реалистичным оказался Платон. Государство всегда подчиняло и будет подчинять искусство. Поэтому искусству не осталось ничего, подытоживает Богатов, как «вооружиться самой неопределенностью, чего политика до сих пор себе позволить не может» [Богатов 2011: 61].

Государство Платона действительно конституирует определенность. Единство как взаимосвязь в целом, справедливость, как взаимосвязь в равном и неравном на основе принципов подобия и пропорциональности, создают ту общественную стабильность, которая сущностно необходима в любом политическом организме. Нестабильность и неопределенность, как следствия божественных волнений в душе поэта, хороши для малой группы, для круга его поклонников. Благодаря эксцентричности поэту удается поддерживать интерес к своему творчеству. Поэзия имеет силу притяжения, тогда как философия — силу руководства. Государство — это более обширная совокупность граждан в отличие от, например, небольшого круга поклонников поэта. Непосредственное воздействие поэтического и рапсодического искусств на души большого числа людей в государстве Платона

оказывается возможным благодаря тому, что музой поэзии становится само государство, а не какое-либо отдельное божество.

Но можно ли посмотреть на диалог «Государство» с другой точки зрения — не с точки зрения содержания, но формы? Исследователь И.А. Протопопова, рассматривая тонкости композиционного построения, приходит к выводу, что «сам автор „Государства“ является тем искусным мастером, который защитил поэзию в прозе, создав в мусической области не призрак, а вещь, или — используя оксюморон — „идеальный мимесис“» [Протопопова 2011: 100]. Она отмечает, что сама структура диалогов соответствует заданному в них внутреннему смыслу. Благодаря «параллелизму содержания и структуры, или принципу изоморфизма» [Протопопова 2011: 90], диалоги Платона становятся идеальными воплощениями миметического творчества. Следуя тому, что говорит сам диалог как «живое существо, наделенное душой и умом» [Протопопова 2011: 91], можно открыть подлинную философскую интенцию Платона — создать в слове, и в слове поэтическом, вещь, а не призрак. «Но диалог является не просто „словесной картиной“, но как бы разворачивает вовне внутреннюю сущность» [Протопопова 2011: 93].

Мы можем предположить, что Платон был сам настоящим поэтом-творцом, создав столь величественное здание, как государство, явившее мифопоэтические, а потому утопические черты. Государство как утопия есть государство, пребывающее в чистом царстве первоначальных идей, оно как чистый образец является первоидеей всех государств, государств времен Платона. Так, Вернер Йегер уверен, что «перед умственным взором Платона, когда он начинал писать свои сократовские диалоги, уже представляли очертания всего здания, которое предстояло соорудить» [Йегер 1997: 115]. Без боговдохновенного искусства поэзии оказалось бы невозможно само идеальное государство Платона.

Литература

- Figal 2000 — *Figal G.* Die Wahrheit und die schöne Täuschung. Zum Verhältnis von Dichtung und Philosophie im Platonischen Denken // *Phil. Jahrbuch* 107. Jahrgang / II 2000. S. 301–315.
- Богатов 2011 — *Богатов М.* Gesamtkunstwerk Вагнера и государство // *Сократ. Журнал современной философии.* № 3. 2011. С. 56–61.
- Коллингвуд 1999 — *Коллингвуд Р.Дж.* Принципы искусства / Пер. с англ. А.Г. Раскина под ред. Е.И. Стафьевой. М.: Языки русской культуры, 1999.
- Йегер 1997 — *Йегер В.* Пайдейя. Воспитание античного грека. Т. 2 / Пер. с нем. М.Н. Ботвинника. М.: «Греко-латинский кабинет» Ю.А. Шичалина, 1997.
- Лосев 2000 — *Лосев А.Ф.* История античной эстетики. Высокая классика. Харьков: Фолио; М.: АСТ, 2000.
- Платон 1999 — *Платон.* Апология Сократа, Критон, Ион, Протагор / Общ. ред. А.Ф. Лосева и др. М.: Мысль, 1999.
- Платон 2005 — *Платон.* Государство. С.-Петербург: Наука, 2005.
- Платон 1999 — *Платон.* Законы. М.: Мысль, 1999.
- Платон 1993 — *Платон.* Собр. соч. в 4-х томах. Том 2. М.: Мысль, 1993.
- Протопопова 2011 — *Протопопова И.* «Государство» Платона — идеальный мимесис? // *Логос.* № 4. 2011. С. 89–100.

2.

Платон и история

Игорь Суриков

Афины и греческий мир в эпоху Платона:
политическая история и тенденции в идейной жизни*

Разумеется, творчество Платона было в известной (и даже немалой) мере обусловлено политической ситуацией в том мире, в котором жил и действовал великий философ. Платон — это можно утверждать с полной уверенностью — обладал ярко выраженным политическим темпераментом, который не покинул его вплоть до старости; его менее всего можно назвать мыслителем, стремящимся замкнуться в некую «башню из слоновой кости» (хотя, по условиям времени, подчас ему поневоле приходилось оказываться и в подобной ситуации).

Несомненно сильнейшее пифагорейское влияние на всю систему взглядов Платона. Причем платоновский пифагореизм — это не какое-то позднее, неорганичное явление в его творчестве. Пожалуй, можно было бы сформулировать следующую па-

* Мы глубоко благодарны Ю.А. Шичалину. Он в ходе исключительно плодотворной беседы натолкнул нас на многие из мыслей, которые далее будут развиты по ходу этой работы.

радоксальную сентенцию: Платон — не сократик, на позднем этапе ставший пифагорейцем, он — пифагорец, в молодости побывавший в роли сократика (и еще неизвестно, насколько искренне). Не случайно ведь, что и самому Сократу Платон в целом ряде диалогов придает отчетливо пифагорейские обертоны¹, да и окружает его подчас последователями самосско-кротонского мудреца.

А для пифагорейцев, как прекрасно известно², было весьма характерно участие в политике — причем в политике вполне определенного, подчеркнуто аристократического толка. Могло ли это не находить отклика в душе молодого Аристокла, сына Аристана, — афинянина, о «супер-аристократическом» происхождении которого говорило ему самому буквально всё: от родословной, восходящей к древним аттическим царям, и вплоть даже до личного имени и патронимика («Лучшеслав, сын Лучшего»)?

Юность Платона пришлась на время стремительного крушения афинского демократического «великого проекта»³, связываемого чаще всего с именем Перикла (уже начиная с Фукидида, с его хрестоматийной «Надгробной речи»), но в действительности бывшего плодом трудов нескольких поколений политиков. Какая-то удивительная свобода и широта духа, целостность в сочетании с разнообразием проявлений отличала человеческие натуры этих лет. Сам Перикл мог, отложив все дела, целый день провести в беседе с Протагором о каком-нибудь чисто умозрительном вопросе (Plut. Pericl. 36). До него подобный же стиль поведения был присущ и его непосредственному «предтече» Кимону, — хотя Кимону были, конечно, более доступны и приятны

¹ Впрочем, наверное, заслуживает упоминания то обстоятельство, что уже карикатурный образ Сократа в аристофановских «Облаках» отнюдь не лишен явных пифагорейских черт.

² См. хотя бы классические исследования: *Delatte A. Essai sur la politique pythagoricienne*. Liège, 1922; *Minar E.L. Early Pythagorean Politics in Practice and Theory*. Baltimore, 1942.

³ В связи с «великим проектом» см.: *Суриков И.Е. Очерки об историописании в классической Греции*. М., 2011. С. 72–73.

разговоры «о доблестях, о подвигах, о славе», а не о том, кто виноват (или что виновато) в случайной гибели атлета на состязании от удара дротика, пущенного другим атлетом (как Периклу), и уж тем более не о том, «как вообще не давать отчетов» (как позже Алкивиаду — Plut. Alc. 7).

Афины на равных воевали и на равных заключали договоры⁴ с колоссальной Ахеменидской державой. От маленького государства, рогом выступившего в Эгейское море, во многом зависело разрешение вопросов глобального (по тогдашним меркам) порядка: быть ли независимым Египту, как сложится судьба греков Ионии, чьи флоты могут, а чьи не могут находиться в Эгейском море и т.п. «Город Паллады» претендовал на то, чтобы быть не просто «школой всей Эллады», по счастливому выражению Перикла — Фукидида (Thuc. II. 41. 1), но и фактически чуть ли не пупом земли, главным центром мировой политической системы, источником всех и всяческих решений. И связывалось всё это однозначно с «аристократической демократией» (как охарактеризован этот строй в той же надгробной речи), во власти державного демоса под мудрым водительством просвещенных знатных вождей (это виделось как воплощение заветов Солона, отдаленного родственника Платона).

Пелопоннесская война — если к какой-то войне применим эпитет «война, в которой не было победителя», то именно к этой, вопреки всякой внешней видимости, — разрушила «великий проект» на самом его пике. Если говорить пока только об Афинах, то очевидны две вещи. Во-первых, с определенного момента афинская демократия на полях сражений терпела поражение за поражением⁵, и усилия отдельных одаренных лидеров (вроде того же Алкивиада, или Ферамена, Фрасибула, Фрасилла, Конона и др.) могли только притормозить, но не остановить этот про-

⁴ Badian E. From Plataea to Potidaea: Studies in the History and Historiography of the Pentecontaetia. Baltimore, 1993. P. 1–107.

⁵ Bleckmann B. Athens Weg in die Niederlage: Die letzten Jahre des Peloponnesischen Krieges. Lpz., 1998.

цесс, приведший к конечному полному краху, к безоговорочной капитуляции перед Спартой. Во-вторых, в общем-то, всем или почти всем было ясно, что этот ход внешнеполитических событий закономерно связан с внутривнутриполитическими процессами: в отсутствие контроля со стороны «просвещенных вождей» (в одночасье куда-то девшихся) славная периклова демократия практически моментально превратилась в откровенно непросвещенную и довольно-таки отвратительную со всех сторон охлократию. Олигархические перевороты 411 и 404 гг. до н.э. (происшедшие отнюдь не вопреки воле большинства граждан а, напротив, при его поддержке⁶) в полной мере демонстрируют реалии тогдашних Афин.

Не иным, конечно, было и восприятие ситуации «глазами Платона». Когда наступило то, что многим, несомненно, казалось «моментом истины», — а именно приход к власти коллегии Тридцати непосредственно после окончания войны, — ясно, на чьей стороне оказался (и должен был оказаться) будущий основатель Академии. Он заведомо не мог стать на сторону тех, кто тогда массами бежал из Аттики в Фивы и в разные другие места, а через год возвратился с победой над «кровавыми тиранами».

Широко известна знаменитая характеристика режима Тридцати, данная Платоном в VII письме — десятилетия спустя после описываемых событий. Это воспоминания о далекой молодости, принадлежащие человеку, имеющему уже за плечами огромный опыт, пережившему немало разочарований и именно под углом этого опыта и этих разочарований смотрящего теперь на былое.

«Когда я был еще молод, я испытал то же, что обычно переживают многие: я думал, как только стану самостоятельным чело-

⁶ Обращает на себя внимание полная бескровность обоих переворотов (см., например: *Taylor M.C. Implicating the Demos: A Reading of Thucydides on the Rise of the Four Hundred // Journal of Hellenic Studies. 2002. Vol. 122. P. 91–108*), — кстати, в противоположность восстановлениям демократии, случившимся вооруженным путем). В целом об этих переворотах см.: *Суриков И.Е. Античная Греция: политики в контексте эпохи. Година междоусобиц. М., 2011. С. 210–288* (со ссылками на предшествующую литературу).

веком, тотчас же принять участие в общегосударственных делах. Однако вот что выпало мне на долю в делах государственных: так как тогдашний государственный строй (послеперикловская радикальная демократия — *И.С.*) со стороны многих подвергался нареканиям, произошел переворот, во главе которого стоял пятьдесят один человек⁷... Некоторые из них были моими родственниками и хорошими знакомыми. Они тотчас же стали приглашать к себе и меня, считая это для меня вполне подходящим делом. Я же, будучи молод, не видел во всем этом ничего необычного. Ведь я был убежден, что они отвратят государство от несправедливости и, обратив его к справедливому образу жизни, сумеют его упорядочить, и потому с большим интересом наблюдал за ними: что они будут делать? И вот я убедился, что за короткое время эти люди заставили нас увидеть в прежнем государственном строе золотой век!.. Так вот, видя всё это и многое другое в том же роде, я вознегодовал и устранился от всех этих зол» (*Plat. Epist. VII. 324b–325a*).

Под «прежним государственным строем», который на фоне политики Тридцати стал представляться золотым веком, имеется в виду, естественно, та же демократия. Нелегко, должно быть, дались Платону эти строки, учитывая его убеждения. Итак, для философа Критий и его соратники — это такие деятели, которые своими чудовищными злоупотреблениями полностью скомпрометировали безусловно благую в целом идею «правильного» государственного устройства. После этого приходится даже удивляться, что у Платона не сформировалось стойкое отрицательное отношение к своему ставшему столь одиозным дяде. В платоновском корпусе образ Крития неоднозначен и, во всяком случае, не написан исключительно черными красками. Если в «Хармиде»

⁷ Имеются в виду правящая коллегия Тридцати, плюс коллегия Десяти, назначенная для управления Пиреем, плюс еще коллегия Одиннадцати, существовавшая в Афинах издавна как орган, ведавший исполнением судебных приговоров, но в 404 г. до н.э. укомплектованная исключительно сторонниками взявших власть олигархов и ставшая важным орудием их репрессивной политики.

будущий лидер Тридцати представлен высокомерным человеком, привыкшим «к постоянному почету» (Plat. Charm. 69c), при этом завзятым спорщиком, который на протяжении всего диалога колеблется между желанием безапелляционно отстоять собственную точку зрения и остатками уважения к Сократу, то совсем иначе выглядит тот же афинянин в «Тимее» и «Критии»: перед нами — умудренный собеседник, носитель древнего знания, о котором «все в Афинах знают, что он не невежда ни в одном из изучаемых нами предметов» (Plat. Tim. 20a).

В VII письме Платон явно кое-что недоговаривает касательно своих связей с «Тридцатью тиранами». Утверждая, что он просто «с большим интересом наблюдал за ними», мыслитель, очевидно, не хочет, чтобы у читателей создалось впечатление, что он принимал и практическое участие в делах этого режима. А между тем практически не приходится сомневаться, что какое-то его участие все-таки имело место. Так, весьма вероятно, что Критий со товарищи привлекли Платона к составлению законов. Собственно, именно законотворчество являлось той главной миссией, которая была возложена на коллегия Тридцати и для которой она прежде всего и была создана. Соответственно, Тридцать активно занимались этого рода деятельностью. Их законодательные мероприятия следует рассматривать как составную часть работы по созданию афинского свода законов, растянувшейся на всё последнее десятилетие V в. до н.э.⁸

Но после этого раннего опыта, оказавшегося негативным, у Платона достаточно надолго сформировалось скептическое отношение к идее, согласно которой законы, даже благие, могут улуч-

⁸ Об этой работе см., например: *Harrison A.R.W.* Law-making at Athens at the End of the Fifth Century B.C. // *Journal of Hellenic Studies*. 1955. Vol. 75. P. 26–35; *Piérart M.* Athènes et ses lois: discours politiques et pratiques institutionnelles // *Revue des études anciennes*. 1987. Vol. 89. No. 1/2. P. 21–37; *Rhodes P.J.* The Athenian Code of Laws, 410–399 B.C. // *Journal of Hellenic Studies*. 1991. Vol. 111. P. 87–100; *Carawan E.* The Athenian Amnesty and the ‘Scrutiny of the Laws’ // *Journal of Hellenic Studies*. 2002. Vol. 122. P. 1–23; *Whitehead D.* Athenian Laws and Lawsuits in the Late Fifth Century B.C. // *Museum Helveticum*. 2002. Vol. 59. Fasc. 2. P. 71–96.

шить жизнь государства; это под силу только идеальным правителям — так он считал теперь⁹. Тем временем наступало совсем новое почти в любом отношении время древнегреческой истории — IV век... После Пелопоннесской войны в греческом мире стал мощно набирать силу процесс, который в историографии принято обозначать «от гражданина к подданному»¹⁰. Мы рассматриваем это как главное проявление тенденции так называемого протоэллинизма, или предэллинизма¹¹.

В родных Платону Афинах демократия, восстановленная в 403 г. до н.э., номинально сохранялась вплоть до македонской оккупации города в 322 г. до н.э. Однако чем дальше, тем больше становилось ясным, что в этом строе есть некоторая фальшь. Самое главное — эта демократия, превратившаяся из аристократической в какую-то «бюргерско-филистерскую»¹², не способна уже была, да и не претендовала, ни на что великое. Она с радостью довольствовалась тем, чтобы хоть поддерживать собственное существование, не более того. Афины начали постепенно превращаться из лидирующего центра в «политическую провинцию», утрачивать свои былые преимущества¹³.

⁹ Ср.: *Piérart M.* Du règne des philosophes à la souveraineté des lois // *Die athenische Demokratie im 4. Jahrhundert v.Chr.* Stuttgart, 1995. S. 253 ff.

¹⁰ См., например: *Павловская А.И.* «От гражданина к подданному» — имел ли место этот процесс в Греции в IV в. до н.э.? // *Вестник древней истории.* 1998. № 4. С. 15–29.

¹¹ *Суриков И.Е.* Античная Греция... С. 56 слл.; *он же.* Две проблемы боспорско-политогенеза V–IV вв. до н.э. («взгляд из Эллады») // *Восточная Европа в древности и средневековье. Миграции, расселение, война как факторы политогенеза.* М., 2012. С. 311–315.

¹² См. важные соображения о так называемых «новых политиках», занявших в Афинах лидирующие позиции в послеперикловское время, начиная с Пелопоннесской войны: *Connor W.R.* *The New Politicians of Fifth-Century Athens.* Princeton, 1971; *Mossé C.* *La classe politique à Athènes au IVème siècle* // *Die athenische Demokratie im 4. Jahrhundert v. Chr.* Stuttgart, 1995. S. 67–77.

¹³ Ср.: *Davies J.K.* *The Fourth Century Crisis: What Crisis?* // *Die athenische Demokratie im 4. Jahrhundert v. Chr.* Stuttgart, 1995. S. 35.

Хваленая афинская стабильность IV в. до н.э.¹⁴, которая нередко давала антиковедам повод говорить о народовластии этой эпохи как о едва ли не более высокой ступени развития демократических принципов по сравнению с предшествующим столетием, была на деле стабильностью слабости, бессилия («положение стабильно тяжелое», как говорят в таких случаях медики). Отсутствие высокой цели порождало, с одной стороны, неаппетитные реалии «республики адвокатов» (по желчно-саркастическому выражению Дрерупа¹⁵), с другой — ностальгические нотки, властно звучащие теперь буквально во всех сферах общественного бытия — от внешней политики до литературы и искусства¹⁶.

Тоска по «славному прошлому» (естественно, идеализированному и «канонизированному») охватило общество; это прошлое воспринималось в выраженном контрасте с унылыми буднями современности¹⁷. Да и то сказать: могла ли теперь идти даже речь о каких-то грандиозных проектах, о претензиях Афин на роль «сверхдержавы», об их отношениях на равных с Персией? Условия не Каллиева, но Анталкидова мира¹⁸ становились теперь парадигматичными для греко-персидских отношений.

Поскольку речь сейчас пойдет о нарастании монархических настроений в Элладе в первой половине IV в. до н.э., несколько

¹⁴ Herman G. Honour, Revenge and the State in Fourth-Century Athens // Die athe-nische Demokratie im 4. Jahrhundert v. Chr. Stuttgart, 1995. S. 43–60.

¹⁵ Drerup E. Aus einer alten Advokatenrepublik (Demosthenes und seine Zeit). Paderborn, 1916.

¹⁶ См.: Суриков И.Е. Античная Греция... С. 15 (со ссылками на предшествующую литературу по вопросу).

¹⁷ Полагаем отнюдь не случайным, что канон «великих греков», как он отразился у Плутарха, не включил в себя *ни одного* афинянина первой половины IV в. до н.э.

¹⁸ «Царь Артаксеркс считает справедливым, чтобы ему принадлежали все города Азии, а из островов — Клазомены и Кипр. Всем прочим же эллинским городам, большим и малым, — должна быть предоставлена автономия, кроме Лемноса, Имброса и Скироса, которые по-прежнему остаются во власти афинян. Той из воюющих сторон, которая не примет этих условий, я вместе с принявшими мир объявляю войну на суше и на море и воюющим с ними окажу поддержку кораблями и деньгами» (Xen. Hell. V. 1. 31).

расширим горизонт рассматриваемого материала. Строго говоря, вышесказанное относится не только к Афинам. Уже первые лет пятнадцать нового столетия со всей ясностью показали: греческие полисные республики в целом потерпели крах, и их судьбу решает отныне монархическая Персия (отсюда, кстати, и повышенный интерес к последней).

Спарта, вознесшаяся на волне своей победы в Пелопоннесской войне, попыталась, правда, вести в Малой Азии наступательную борьбу против могучего восточного соседа. Но стоило ахеменидским властям незаметно надавить на некоторые «рычаги» — и ситуация стремительно, коренным образом меняется. Агесилай вынужден уйти с персидской территории, так ничего и не добившись... В Греции вспыхивает Коринфская война, всё перемешивается, бывшие союзники становятся злейшими врагами, а бывшие противники — друзьями... Кончается всё уступкой Ионии персам и процитированными в прим. 18 формулировками Анталкидова («Царского») мира 387 г. до н.э.

Формулировки эти, если вдуматься, просто разительны. Ничего подобного не знала ранее древнегреческая дипломатическая практика. Какое-либо равноправие между сторонами начисто исключается звучащим здесь категоричным, нарочито диктаторским тоном, акцентирующим роль персидского владыки как верховного арбитра для эллинов. Последние, надо сказать, вполне приняли такие «правила игры», и в Сузы зачастили представители различных полисов. По сути дела, вся Греция превратилась в «страну Великого царя».

На одном эпизоде Коринфской войны хотелось бы остановиться чуть подробнее, поскольку он, как нам представляется, сыграл для мировосприятия афинян особую роль переломного момента. В 394 г. до н.э. спартанский флот в битве при Книде терпит сокрушительное поражение от персидского. Последним командует афинянин Конон — полководец, отличившийся еще на последнем этапе Пелопоннесской войны, но затем оказавшийся в опале и вынужденный поступить на ахеменидскую службу.

На следующий год Конон триумфально прибывает в Афины и, стремясь использовать ослабление Спарты с максимальной выгодой для своего родного полиса, восстанавливает «Длинные стены», соединявшие город с портом Пиреем. Этот протянувшийся на несколько километров укрепленный «коридор» являлся важнейшей частью системы афинских оборонительных сооружений; его наличие обеспечивало афинянам почти полную неуязвимость от осады и взятия «измором». Не случайно спартанцы, одержав в 404 г. до н.э. победу в Пелопоннесской войне, немедленно приказали уничтожить «Длинные стены». А теперь, одиннадцать лет спустя, они вновь появились¹⁹ — и появились благодаря Конону и... Персии.

Ведь получилось так, что Конон находился в своеобразном «двойном статусе» — одновременно являлся ахеменидским офицером высокого ранга и афинским политиком (кажется, ранее ни с кем из афинян такого еще не случалось). События 493 г. до н.э. как-то особенно ярко и болезненно высветили надвинувшуюся афинскую «провинциальность», доходящую до беспомощности. Помощь пришла с Востока, от «Великого царя» и его подданных²⁰. Ну как было после этого не проникнуться уважением к Персии? Тогда-то, похоже, и происходит пресловутое изменение «политической атмосферы» в Афинах. На горизонте уже маячит «Киропедия» Ксенофонта — произведение, решительно невозможное в V в. до н.э. (образ персидского монарха, а не кого-либо иного, в качестве идеального правителя!).

Впрочем, не только в Персии дело; монархический принцип проявлял свою эффективность и в меньшем масштабе. Оказались достаточно успешными и некоторые другие режимы лич-

¹⁹ Второй раз (и теперь уже окончательно) «Длинные стены» в Афинах были уничтожены только в I в. до н.э. — Суллой в ходе Первой Митридатовой войны.

²⁰ Конон явно рассматривался как персидский подданный, — во всяком случае, в самой Персии. Уже в 392 г. до н.э. сатрап Лидии Тирибаз взял его под стражу, заподозрив в нелояльности. Дальнейшая судьба афинского полководца неизвестна: то ли он умер в заточении, то ли бежал на Кипр к Евагору, о котором см. ниже.

ной власти, уже в рамках самого греческого мира, — правда, в основном в его периферийных областях, которые, кстати, начинали и в целом играть всё более активную роль в судьбе Эллады.

Взять хотя бы Евагора²¹ — царя-тирана Саламина Кипрского (правил в 411–374 гг. до н.э.). Его карьера могла произвести сильное впечатление. Он объединил под своей властью значительную часть Кипра (практически все греческие города острова), по отношению к могущественной Персии проводил весьма независимую политику: то был ахеменидским вассалом, но, впрочем, привилегированным, то воевал с былыми господами, то заключал с ними мир — и опять же скорее на благоприятных для себя условиях. При своем дворе Евагор приютил немалое количество афинян-беженцев; одним из них, в частности, был и вышеупомянутый Конон, попавший на персидскую службу, между прочим, именно по рекомендации кипрского правителя. Как известно, Евагору чрезвычайно симпатизировал Исократ, который в начале IV в. до н.э. находился с Платоном скорее в дружественных, чем во враждебных отношениях.

Не меньших, если не больших, успехов, добился знаменитый Дионисий Старший, являвшийся сиракузским тираном в 405–367 гг. до н.э. Сколько-нибудь подробно говорить о нем и о его деятельности вряд ли здесь имеет смысл²². Нельзя не упомянуть разве что о визите Платона к его двору. Перипетий пребывания философа в гостях у сицилийского владыки, проблем, связанных с историчностью тех или иных релевантных эпизодов, и т.п. мы касаться не будем. Во всяком случае, в самом факте визита сомневаться не приходится.

Что привело Платона (да и не его одного) в Сиракузы, каков был историко-политический контекст его поездки, имевшей место в начале 380-х гг. до н.э.? Именно тогда власть и слава Диони-

²¹ Анализ его деятельности см., например, в: *Петрова Э.Б.* Боспор и Кипр: опыт сопоставления двух тиранических режимов // *Античный мир и археология*. Вып. 10. Саратов, 1999. С. 12–29.

²² Тем более что даже на русском языке об этом тиране имеется специальное исследование: *Фролов Э.Д.* Сицилийская держава Дионисия. Л., 1979.

сия достигли, можно сказать, своего пика. В результате мирного договора 392 г. до н.э., завершившего вторую войну Сиракуз с Карфагеном, карфагеняне были почти полностью вытеснены с Сицилии, а отвоеванные местности перешли под контроль Дионисия. Позже удача далеко не всегда была столь же милостива к сиракузскому тирану и часть захваченных территорий пришлось вернуть. Но к исходу первого десятилетия IV в. до н.э. Дионисий, повторим, был «на взлете», и могло показаться, что для него нет ничего невозможного. Впечатление было такое, что если от кого-то в Элладе можно еще ожидать нового «великого проекта», то только от него.

Мог ли Платон, в то время разочаровавшийся в законах как панацее от зол и возлагавший свои упования на личностный фактор, на идеальных правителей, не попытаться воздействовать в подобном ключе на столь сильную личность, как Дионисий? Собственно, он и сам почти *expressis verbis* пишет об этом в VII письме:

«Писанные законы и нравы поразительно извратились и пали, так что у меня, вначале исполненного рвения к занятию общественными делами, когда я смотрел на это и видел, как всё пошло вразброд, в конце концов потемнело в глазах. Но я не переставал размышлять, каким путем может произойти улучшение нравов и особенно всего государственного устройства; что же касается моей деятельности, я решил выждать подходящего случая. В конце концов относительно всех существующих теперь государств я решил, что они управляются плохо, ведь состояние их законодательства почти что неизлечимо и ему может помочь разве только какое-то удивительное стечение обстоятельств. И, восхваляя подлинную философию, я был принужден сказать, что лишь через нее возможно постичь справедливость в отношении как государства, так и частных лиц. Таким образом, человеческий род не избавится от зла до тех пор, пока истинные и правильно мыслящие философы не займут государственные должности или властители в государствах по какому-то божественному определению не

станут подлинными философами. С такими мыслями я прибыл впервые в Италию и Сицилию...» (Plat. Epist. VII. 325d–326b).

Далее, правда, Платон пишет, что и на новом месте он тоже быстро разочаровался. Однако его тогдашние политические взгляды в результате сицилийской поездки, судя по всему, только укрепились. Во всяком случае, по возвращении в Афины он перестал «выжидать подходящего случая» и приступил к деятельности: открыл Академию. Школа эта, разумеется, мыслилась им отнюдь не как заповедник для абстрактного теоретизирования, а именно как место, где философов будут превращать в правителей, правителей же — в философов. Сама эта идея, несмотря на неудачу с Дионисием Старшим, не только не была Платоном отброшена, но, кажется, приобрела еще более четкую форму, чем прежде. Дело в том, что в Сиракузах он встретил человека, который, по всей видимости, в максимальной степени отвечал его чаяниям: пусть не самого тирана, но лицо, близко стоящее к престолу и имеющее хорошие перспективы в дальнейшем начать напрямую влиять на судьбу государства и при желании направить ее в нужную сторону. Причем желание такое с его стороны также наличествовало.

Сам философ подчеркивает значение, которое имела эта его встреча с молодым Дионом: «Каким образом, считаю я, мое тогдашнее прибытие в Сицилию послужило толчком ко всем дальнейшим событиям? Я познакомился и сблизился с Дионом, бывшим тогда, как мне кажется, совсем юным. В беседах я излагал ему в рассуждениях то, что, по моему мнению, является наилучшим для людей и советовал ему осуществлять это на практике... Что же касается Диона, то он был очень восприимчив ко всему, а особенно к тому, что я тогда говорил; он так быстро и глубоко воспринял это, как никто из юношей, с которыми я когда-нибудь встречался...» (Plat. Epist. VII. 326e–327b).

На склоне лет, после того, как уже многие и многие молодые люди прошли через его учительские руки, Платон не останавливается перед тем, чтобы фактически назвать Диона лучшим,

самым перспективным из своих учеников. И, думается, здесь перед нами не просто риторическое преувеличение. Платону действительно повезло: далеко не каждому выпадает такое — уже в самом начале наставнической деятельности почувствовать, что семена упали на благодарную почву. Каким вдохновляющим образом это должно было подействовать на него! Уж не родилась ли у Платона сама мысль о систематическом преподавании юношам, об Академии под влиянием общения с этим сиракузянином? Выскажем это, разумеется, в самой осторожной и гипотетической форме. А история с Дионом имела своё продолжение, всем хорошо известная, но эта «вторая глава» отношений философа и политика развертывалась уже в совсем другую эпоху, и мы поговорим о ней в соответствующем контексте.

Еще одним регионом, где в первой половине IV в. до н.э. монархические режимы в форме тирании добились значительных успехов, была Фессалия²³. Эта область, довольно поздно вышедшая на историческую арену и начавшая играть видную политическую роль, в государственном отношении представляла собой рыхлый союз управлявшихся аристократией полисов, да и то каких-то «недоразвитых», недооформившихся; одним из них были, например, Феры, которые упоминаем постольку, поскольку именно там возникла знаменитая фессалийская тираническая династия. Периодически (но далеко не всегда) фессалийскими аристократами избирался из своей среды глава союза — таг, обладавший функциями верховного главнокомандующего²⁴.

²³ Фессалийские тиранические режимы рассматриваемой эпохи в литературе обычно относят к категории так называемой «Младшей тирании». См. прежде всего: *Фролов Э.Д.* Греческие тираны (IV в. до н.э.). Л., 1972. Но мы в другом месте (*Суриков И.Е.* Античная Греция... С. 33 слл.) стараемся показать, что это не так, что тирании Ясона и Александра Ферского типологически имели весьма мало общего, скажем, с тем же режимом Дионисиев в Сиракузах.

²⁴ К характеристике устройства Фессалии (а также Македонии, о которой речь

Первым получившим широкую известность тираном Фер был персонаж с «мифологическим» (причем взятым именно из фессалийской мифологии) именем Ясон, пришедший к власти в 380-х гг. до н.э. Укрепляя собственное положение, он постепенно подчинил своему влиянию всю Фессалию и в 374 г. до н.э. стал тагом. Ясон, в принципе, даже претендовал на гегемонию в Греции (вот еще один потенциальный носитель «великого проекта»), подумывал о походе на персов, но в 370 г. до н.э. был убит в результате заговора, что, однако, не привело к ликвидации тирании. Из преемников Ясона наиболее известен его племянник Александр Ферский (правил в 369–358 гг. до н.э.), который также претендовал на власть над всей Фессалией, держал под своим контролем ряд фессалийских городов, строил и более широкие геополитические планы (действия его отмечены как к югу, так и к западу от области в долине Пеней), но при этом вызывал у аристократов неприязнь своей крайней жестокостью. Именно как воплощение жесточайшего тирана-самодура он главным образом и вошел в историю²⁵. В конце концов Александр тоже стал жертвой заговорщиков.

Как бы то ни было, в 370–360-е гг. до н.э. Фессалия достаточно много значила в общегреческой политической жизни, да и в общегреческом политическом дискурсе. Наверное, отнюдь не случайно, что и у Платона фессалийская проблематика присутствует. В «Критоне» (не касаясь здесь проблемы его авторства²⁶, отметим лишь, что нет никаких оснований считать это произ-

пойдет ниже) см.: *Archibald Z.H. Space, Hierarchy, and Community in Archaic and Classical Macedonia, Thessaly, and Thrace // Alternatives to Athens: Varieties of Political Organization and Community in Ancient Greece. Oxf., 2000. P. 212–233.*

²⁵ *Sprawski S. Alexander of Pherae: Infelix Tyrant // Ancient Tyranny. Edinburgh, 2006. P. 135–147.*

²⁶ Мы все-таки не склонны совсем отрывать «Критона» от Платона (вопреки Теслефу). С другой стороны, вопрос этот, что ни говорить, спорный, и мы бы не стали приветствовать, например, попытки выстроить реконструкцию взглядов Сократа на государство, опираясь преимущественно на данные «Критона» (как в книге: *Kraut R. Socrates and the State. Princeton, 1984.*

ведение «ранним сократическим» диалогом²⁷) заглавный герой предлагает Сократу, дабы спастись от смерти, перебраться в Фессалию.

Нельзя в связи с этим не вспомнить о Меноне, сыне Алексидема, из Фарсала, в честь которого назван еще один платоновский диалог. Менон — лицо совершенно реальное²⁸, знатный фессалийский аристократ, довольно черными красками изображенный Ксенофонтом в «Анабасисе» и плохо кончивший в ходе того самого «похода Десяти тысяч». Но одно дело — реальный Менон конца V в. до н.э., встречавшийся или не встречавшийся с Сократом (во всяком случае, совершенно точно знакомый с Ксенофонтом); другое дело — Менон Платона, внезапно появляющийся в одном из ключевых, несомненных по аутентичности диалогов. Основатель Академии опять намекает на свою роль потенциального king-maker'a?

К северу от Фессалии, отделенная от него хрестоматийным хребтом Олимпа, лежала Македония²⁹. Этой «греческой-негреческой» страны нам обязательно нужно коснуться. Хотя бы даже потому, что в 367 г. до н.э. из Стагир, находившихся под македонским влиянием, был отправлен в Афины, в школу Платона, некий молодой человек, которому только еще предстояло стать

²⁷ Ср.: Суриков И.Е. Сократ. М., 2011. С. 33 сл.

²⁸ Достаточно подробное изложение его карьеры см. хотя бы в известном своде: Nails D. The People of Plato: A Prosopography of Plato and Other Socratics. Indianapolis, 2002. P. 204 f. См. также: Brown T.S. Menon of Thessaly // Historia. 1986. Bd. 35. Ht. 4. S. 387–404. Просопографические изыскания в связи с предками этого Менона (семья имела тесные связи с Афинами уже со времен Кимона) см.: Суриков И.Е. Острака и афинская просопография // Вестник Нижегородского университета им. Н.И. Лобачевского. Серия История. 2004. Вып. 1 (3). С. 51–65; он же. Остракизм в Афинах. М., 2006. С. 154 слл.; он же. Новые наблюдения в связи с ономастико-просопографическим материалом афинских остраконов // Вопросы эпиграфики. Вып. 3. М., 2009. С. 102–127.

²⁹ По «македонской» сюжетике этой статьи нам оказал неоценимую услугу своими консультациями Ю.Н. Кузьмин, крупнейший ныне в России специалист по истории Македонии. Мы глубоко благодарны ему.

«учителем тех, кто знает»³⁰. Подчеркиваем: именно был отправлен: Аристотель был тогда еще несовершеннолетним, и судьбой его распоряжался отец Никомах³¹.

Первый подъем Македонии надежно связывается традицией с именем Архелая I (правил в 413–399 гг. до н.э.). Однако Архелай (несмотря даже на то, что при дворе его подвизались такие величины, как Еврипид и Агафон), производил все-таки на греческих интеллектуалов впечатление отнюдь не рафинированного эллина (какими казались Евагор и особенно Дионисий), а скорее какого-то полуварварского царька. В результате длившейся несколько лет смуты после убийства Архелая македонский престол занял Аминта III, царствовавший в 393–370 гг. до н.э. При нем Македония, в общем, ничем не блистала, и вряд ли эта северная страна могла тогда привлечь внимание серьезного политического мыслителя. Отметим, тем не менее, что «врачом и другом» именно этого Аминты был Никомах, отец Аристотеля (Diog. Laert. V. 1).

После смерти Аминты III в Македонии началась и вовсе «заятня и чехарда»³². Царем стал его старший сын Александр II, но он был убит заговорщиками в 367 г. до н.э. Власть перешла к некоему Птолемею (судя по всему, представителю той же династии Аргеадов, ее боковой ветви). Отбытие Аристотеля в город Паллады приходится, таким образом, на время пика неурядиц. Полагаем, батюшка (или опекун) отослал талантливого отпрыс-

³⁰ Данте. Ад. IV. 131.

³¹ Впрочем, вопрос о том, был ли Никомах еще жив к 367 г. до н.э. или уже умер, на основании скудных и не слишком достоверных данных предания однозначно разрешить вряд ли возможно. См. к вопросу: Лосев А.Ф., Тахо-Годи А.А. Платон. Аристотель. М., 1993. С. 189 слл. Если принимать вариант, согласно которому к интересующему нас моменту Никомаха уже не было в живых, а судьбой Аристотеля распоряжался опекун Проксен, в дальнейшей нашей аргументации от этого ничего принципиально не меняется.

³² В связи с дальнейшим см.: Hammond N.G.L., Griffith G.T. A History of Macedonia. Vol. 2: 550–336 B.C. Oxf., 1979. P. 180 ff.; Roisman J. Classical Macedonia to Perdiccas III // A Companion to Ancient Macedonia. Oxf., 2010. P. 161 ff.; Кузьмин Ю.Н. Введение в историю древней Македонии. Самара, 2005. С. 10 сл.

ка в более безопасное место³³ именно в связи с тем, что у руля в Македонии оказался человек, не связанный напрямую с Аминтой — другом Никомаха.

Юный стагирец, впрочем, оказался лишь «первой ласточкой» в интеллектуальных контактах Афин со странами столь дальнего севера. В 365 г. до н.э. Птолемей был устранен наследником македонского престола, имевшим куда более законные права на оный, — Пердиккой III, сыном Аминты III. Пердикка, правивший до своей гибели на войне в 359 г. до н.э., поддерживал контакты с Платоном. Ему адресовано V письмо основателя Академии, и невозможно предположить, что это письмо является подложным. Своеобразная «вторичная-третичная» мифология могла возникать в связи с отношениями Платона и Дионисия Младшего (некоторые письма платоновского corpus epistolarum, будто бы посланные этому адресату, действительно подлежат весьма критическому анализу), но кому бы и зачем бы нужно было придумывать в более поздние эпохи контакты Платона с мало чем прославившимся Пердиккой III?³⁴

Из упомянутого V письма мы узнаем о том, что Платон послал ко двору Пердикки своего ученика, Евфрея Орейского. King-maker, как видим, отнюдь не успокоился и в 360-х гг. до н.э. Судьба Евфрея, впрочем, оказалась плачевной. После гибели Пердикки III номинально македонским царем стал его сын, малолетний Аминта IV. Однако регентом был объявлен дядя «царя-

³³ Дерзнем утверждать, что в Греции этого времени не было более безопасного места, чем Афины. Со своими восстановленными «Длинными стенами», по ряду причин свободная от угроз кровопролитной внутренней смуты, столица Аттики пребывала в полном спокойствии. Традиционно в эллинском мире самым безопасным местом была Спарта, но как раз к описываемому моменту «прошли те времена». В 360-х гг. до н.э. по Пелопоннесу ежегодно рыскала огромная армия Эпаминонда, временами заглядывая и в Лаконику.

³⁴ Достаточно будет внимательно и непредвзято перечитать V письмо, встретить там, например, такие слова: «Платон слишком поздно родился для своей страны и застал народ постаревшим и вдобавок приученным его предшественниками делать многое, не соответствующее его мнениям» (Plat. Epist. V. 322ab), — чтобы уловить здесь подлинно платоновский дух.

мальчика», знаменитый Филипп II — младший сын Аминты III. А уж Филипп-то (совершенно на Платона не ориентированный) быстро нашел способ избавиться от ненужного советника Евфрея. Последний то ли был казнен по приказу Пармениона, то ли покончил с собой (зная особенности македонского политического поведения, дерзнем утверждать, что две версии, в общем-то, тождественны).

Из Македонии у нас прямой путь через Эгейское море, в малоазийский Атарней (находившийся в Мисии, напротив Лесбоса). И тут нас встретит еще одна фигура, имеющая самое прямое отношение к тематике данной статьи, — тиран Гермий. Да, тот самый, благодаря которому Аристотеля внезапно «поцеловала муза», вопреки Виламовицу: великий Стагирит вдруг сочинил в честь Гермия гимн в «пиндарическом духе» — тот самый гимн, за который ему потом пришлось, страшась судебного приговора, бежать из Афин и кончить жизнь в соседней Халкиде. Да и то сказать: Гермий стал тестем Аристотеля. Правда, по некоторым сведениям (например: Diog. Laert. V. 4), он на самом деле был евнухом (малоазийский тиран-евнух — интересный образ, как бы предвосхищающий византийских полководцев-евнухов, столь красочно описанных С.С. Аверинцевым). Пифиада, супруга Аристотеля, являлась, по мнению Д. Нейлс, племянницей и приемной дочерью Гермия³⁵.

Гермий был каким-то образом причастен к Академии Платона (Strab. XIII. 610). Когда он стал править Атарнеем (случилось это около 355 г. до н.э.), к нему, по обыкновению, прибыли платоники — Эраст и Кориск (Plat. Epist. VI; впрочем, как раз за аутентичность этого письма нельзя на все сто процентов поручиться).

Сотрудники Академии «хлынули» к Гермию уже после смерти Платона. При его дворе, помимо Аристотеля, оказался на какое-то время Ксенократ. Были там и Каллисфен, и Феофраст, — но это уже безусловный круг Стагирита.

Почему мы перешли к Атарнею именно от Македонии? Гер-

³⁵ Nails D. Op.cit. P. 161.

мий, хоть и был номинально персидским подданным, держался достаточно независимо³⁶. Он вступил в какие-то сношения с Македонией, за что был в конечном счете схвачен и казнен персами. Впрочем, случилось это гораздо позже, в 341 г. до н.э., то есть заведомо после смерти Платона.

Мы же вернемся все-таки несколько назад, так как необходимо акцентировать внимание на новой тенденции, давшей о себе знать еще при жизни первого сшоларха Академии и, как нам представляется, повлиявшей на его взгляды. Афиняне, привыкшие к тому, чтобы «и самим не иметь покоя, и другим людям не давать его» (Thuc. I. 70. 8), традиционно со всей живостью реагировали на все новейшие тенденции в политической жизни. А ближе к середине IV в. до н.э. политическая конъюнктура очень уж сильно изменилась, что чрезвычайно точно отразил Ксенофонт в суждении, завершающем его «Греческую историю». Рассказав о Мантинейской битве 362 г. до н.э., он резюмирует:

«Эти события привели таким образом к последствиям прямо противоположным тем, которые ожидались другими людьми. Здесь собралась вместе почти вся Греция и выступила с оружием в руках друг против друга; все ожидали, что если произойдет сражение, то те, которые победят, получат в свои руки власть над Грецией, а побежденные подчинятся им. Однако по воле божества случилось так, что обе стороны, как победители, поставили трофей и не те, ни другие не в силах были воспрепятствовать противникам сделать это; обе стороны, как победители, выдали противникам трупы, заключив для этого перемирие, и обе же стороны, как побежденные, согласились на это. Далее, обе стороны утверждали, что они победили, и тем не менее ни одна из

³⁶ Он как будто выступал в роли предтечи будущего Пергамского царства (возникшего в начале эпохи эллинизма в том же регионе); занятно, кстати, что первым независимым пергамским правителем, с которого принято начинать отсчет династии Атталидов, был тоже внук — Филетер.

сторон не приобрела после этой битвы ни нового города, ни лишней территории или власти по сравнению с тем, что она имела до этого боя. (27) Это сражение внесло еще большую путаницу и замешательство в дела Греции, чем было прежде» (Xen. Hell. VII. 5. 26–27).

Описанная путаница царила в мире традиционных греческих полисов, чья борьба друг с другом за гегемонию привела в конечном счете к фиаско всех. Но не лучшим образом дела обстояли и в мире быстро поднявшихся маргинальных монархических режимов, о которых речь шла выше. Возлагавшиеся на них (казалось бы, небезосновательные) надежды тоже оказались обманутыми. На Кипре в 350-х гг. окончил жизнь Никокл, сын и преемник Евагора; после этого «кипрский проект» разрушился, остров оказался под безусловным персидским контролем. В Фессалии упования на объединение области и превращение ее в весомую силу в греческих делах рухнули после гибели Александра Ферского, тоже в 350-х гг. до н.э.

Особый вопрос — Сицилия. В 367 г. до н.э. после смерти прославленного отца тираном Сиракуз и хозяином обширной державы становится Дионисий Младший. В 366 г. до н.э. им изгнан Дион; последний перебирается в Афины к Платону. Платон совершает две поездки ко двору Дионисия, — несомненно, не без инициативы Диона. Стало быть, последний еще не поставил крест на Дионисии и считал возможным как примирение с ним (через посредство учителя), так и превращение тирана в «правителя-философа». Впрочем, главное, пожалуй, даже не в этом, а в другом. Всё-таки бросается в глаза, под каким сильнейшим влиянием своего первого и любимого ученика находился Платон, коль скоро ради него (именно и всецело ради него!) он, бросив всё, два раза отправлялся в Сиракузы (при том, что из первой поездки туда он должен был вынести, мягко говоря, не самый позитивный опыт). Да и надежды на изменение мира посредством перевоспитания правителей тогда, в 360-е гг. до н.э., еще теплились.

Вторую и третью поездки Платона на Сицилию принято датировать соответственно 366–365 и 361 г. до н.э., и датировки, видимо, в целом верны. Далее, в 357 г. до н.э. Дион, вернувшись на родину, свергает Дионисия Младшего. Придя к власти, он пытается (вероятно, вполне искренне) воплотить в жизнь политические проекты Платона, но в результате оказывается всего лишь очередным тираном и в 354 г. до н.э. сам становится жертвой заговора, организаторами которого опять же были платоники — Каллипп и Филострат. Сам глава Академии, впрочем, предпочел отмежеваться от убийц Диона (Plat. Epist. VII. 333e–334c). И, право же, как мог он приветствовать гибель того, на кого в первую очередь были возложены его упования!

И эти события тоже произошли в 350-е гг. до н.э. Какое-то роковое десятилетие для платоновских планов... Даже Персия, эта монархия *par excellence*, переживала тогда не лучшие времена. Последние годы правления Артаксеркса II — того самого, который столь величественно диктовал всем грекам свои условия в 387 г. до н.э. — были омрачены ослаблением державы. Отпал Египет; так называемое «Великое восстание сатрапов» в Малой Азии пошатнуло царскую власть в одном из наиболее стратегически важных (и самых близких к грекам) регионов³⁷. Ксенофонт, на склоне лет, похоже, дописывает пессимистический эпилог к «Киропедии», звучащий резким диссонансом к мажорному тону основной части этого трактата³⁸. Правда, при Артаксерксе III, сменившем отца на престоле в 358 г. до н.э., дела Ахеменидов на

³⁷ Лучшие в отечественной работе труды по греко-персидским отношениям (в которых трактуется в соответствующем контексте и история Персии интересующего нас периода) принадлежат Э.В. Рунгу. См.: Рунг Э.В. Греция и Ахеменидская держава: История дипломатических отношений в V–IV вв. до н.э. СПб., 2008; *он же*. Греко-персидские отношения: Политика, идеология, пропаганда. Казань, 2009.

³⁸ О контрастной концовке «Киропедии» (Хен. Сугор. VIII. 8) и о проблемах, которые в связи с ней встают (вплоть до предполагаемого некоторыми не-ксенофоновского авторства этого пассажа), см. хотя бы: Фролов Э.Д. Огни Диоскуров: Античные теории переустройства общества и государства. Л., 1984. С. 165 сл.

чали выправляться, но лишь постепенно и понемногу. В 343 г. до н.э. Египет был возвращен под контроль «Великого царя»; около того же времени или чуть позже при помощи Ментора и Мемнона — греческих полководцев на персидской службе — удалось «навести порядок» в Малой Азии. Но эти события лежали уже вне хронологических рамок жизни Платона.

Из монархий же периферии эллинского мира динамика противоположного характера наблюдалась лишь в Македонии. Там с 359 г. до н.э. власть держал в своих руках такой энергичный деятель, как Филипп II: вначале в качестве регента при своем малолетнем племяннике Аминты IV, а затем, через несколько лет отстранив мальчика, — в официальном качестве царя. О перипетиях беспрецедентного возвышения Македонского государства в его правление говорить не приходится.

Однако достаточно brutальный Филипп образца 350-х гг. до н.э. никоим образом не ассоциировался с «философом-правителем». Он ничуть не напоминал ни Гермия Атарнейского, ни Еватора, ни Диона, ни даже Дионисиев (Старшего и Младшего) или собственного брата Пердикку III. Филипп мог скорее восприниматься в рамках иной парадигмы — «варвара-филэллина», идущего по стопам самого знаменитого из своих предшественников, Архелая I. Даже Исократ — а он был куда менее щепетилен, нежели Платон, — всерьез обратил внимание на Филиппа II только с середины 340-х гг. до н.э.³⁹

Как повлиял вышеописанный почти всеобщий крах власти на взгляды позднего Платона и повлиял ли? Да, думается, сдвиг в позиции философа налицо. Это наглядно проявляется, если сопоставлять «Государство» и «Законы». Дальнейшее наше изложение в значительной мере опирается на чрезвычайно интересные выкладки Марселя Пьерара⁴⁰.

После смерти Сократа у Платона (несомненно, под влияни-

³⁹ Ср.: *Исаева В.И.* Античная Греция в зеркале риторики: Исократ. М., 1994. С. 162 слл.

⁴⁰ *Piérart M.* Du règne des philosophes... S. 253 ff.

ем пифагорейской практики) рождается идея власти философов. Но уже ко времени VII письма платоновская позиция — несколько иная: философ предстает не столько активным правителем, сколько законодателем, и лейтмотив этого произведения — подчинение города справедливым законам. В VIII письме находим конкретизацию названных идей (видимо, тогда Платон уже работал над «Законами»).

Аналогичная эволюция его воззрений прослеживается не только в эпистолярном наследии, но и в диалогах. Вплоть до «Политика» законы находятся вне сферы внимания автора⁴¹; в частности, безразличие к ним сквозит и в «Государстве». В «Политике» же интерес к роли закона в обществе уже появляется. Правда, и в этом диалоге политик, муж «царской науки», стоит еще выше законов. Однако теперь Платон склонен относить идеальное государство к мифическому прошлому, а в суровой реальности в силу вступает «второе правило» (буквально — «второе плавание» (δεύτερος πλοῦς), по распространенной греческой идиоме, см.: Plat. Pol. 300c), заключающееся в том, чтобы ввести неизменные и нерушимые законы.

Данная тенденция находит дальнейшее развитие и максимально конкретизируется в гигантском диалоге, именно в честь законов и получившем свое название. Во избежание стасиса в полисе нужно учредить законы, которым повиновались бы все; должностные лица станут рабами этих законов. Кто же законодатели? Теперь Платон уже колеблется утверждать, что они должны обязательно быть философами. Место для философов в «Законах» — это Ночной совет (своеобразная утопическая проекция Академии или пифагорейского общества). Ночной совет в каком-то смысле выше властей, но он их не заменяет. И законов он не создает.

«От владычества философов к верховенству законов», — ха-

⁴¹ За исключением «Критона» — оговаривает Пьерар (Piérart M. Du règne des philosophes... S. 256). Но о сомнительности интерпретации «Критона» как раннего сократического диалога Платона говорилось выше.

рактарно озаглавил свою статью М. Пьерар. Впрочем, он считает, что перемены во взглядах Платона были обусловлены в первую очередь эволюцией афинской демократии в IV в. до н.э., ее политической системы и политической жизни. Наверное, такого влияния не следует совершенно отрицать, но не нужно его и преувеличивать. Как минимум, не меньшую роль (нам представляется, что значительно бóльшую) играл общегреческий политический контекст, в котором разворачивались платоновские творчество и деятельность. Пьерар этот контекст совершенно не учитывает, а мы в данной работе, напротив, стремились его-то прежде всего и осветить — насколько это было возможно в рамках достаточно краткой статьи.

Поддался ли Платон столь модному среди интеллектуалов его эпохи соблазну монархических настроений? Безусловно, не в такой степени, как Ксенофонт или Исократ. Но говорить, что это поветрие его совершенно минуло, было бы, конечно, неправомерно. В платоновских произведениях налицо интерес к монархии; царская власть уверенно позиционируется в качестве одного из лучших возможных видов государственного устройства⁴². Впрочем, разумеется, идеальная монархия Платона не имела практически ничего общего с реальной македонской монархией, за которой было будущее. Буквально через год после кончины основателя Академии был подписан Филократов мир...

⁴² См. к этой проблематике, в частности: *Шишко Е.П.* Представления Платона о единоличной власти // *Античное государство: политические отношения и государственные формы в античном мире.* СПб., 2002. С. 81–88; *она же.* Образ идеального правителя в политической литературе позднеклассической Греции (к становлению монархической идеи). Автореф. дис. канд. ист. наук. СПб., 2003. С. 19 слл.

Роман Светлов

«Политик» и элейское политическое искусство

«Политик» относится к числу наименее изученных диалогов Платона в отечественной истории философии. Несмотря на попытку вписать его в контекст общего корпуса сочинений Платона, которая была предпринята А.Ф. Лосевым, в том числе в издании классического четырехтомника собраний сочинений Платона, многие вопросы, связанные как с самим диалогом, так и со значением высказанных там идей, остаются непроясненными. В известной нам русскоязычной литературе существует несколько остроумных обращений к «Политику», в частности к идее смены веков Кроноса и Зевса в связи с платоновским мифом об Атлантиде и политическими проектами в Академии¹. Однако можно с сожалением констатировать, что обращения к «Политику» носят эпизодический характер — главным образом, видимо, в свя-

¹ См. Рабинович Е. Атлантида // Рабинович Е. Мифотворчество классической древности. СПб, 2007. С. 367–399. См. также Ямпольский М. Ткач и визионер. Очерки теории репрезентации: о материальном и идеальном в культуре. М. 2007. «Политик» не является предметом анализа в данной книге, но использование ее автором метафоры ткача как символа «материального аспекта творчества» (С. 7), характерного именно для древнего мира, на наш взгляд, очень показательны.

зи с его достаточно сложной внутренней архитектурой — как формальной, так и содержательной. Отметим, что эта сложность признается и западными исследователями, где существует куда более разработанная традиция перевода и интерпретации «Политика»².

В данных материалах хотелось бы (1) наметить несколько лежащих на поверхности проблем, подстерегающих нас при обращении к «Политику», а затем (2) попытаться рассмотреть одну из них, с «сюжетной» точки зрения самую важную: почему экспертом по политической мудрости выступает Чужеземец, прибывший в Афины из Элеи?

1. Появляющаяся в начале «Политика» тема будущей беседы о философе сразу показывает, насколько этот, так и не созданный Платоном текст³, был для него важен. Феодор утверждает, что Сократ втроене будет обязан ему за знакомство с чужеземцем после рассуждений о философе. Из последующих слов Сократа становится понятно, что «цена» «Философа» будет не просто тройной, но трижды тройной. Следы ценности будущего текста видны и в методологической «сбивчивости» Чужеземца, который, как представляется, в течение всего текста ищет ключик к определению политического знания — так как «диереза», позволившая «изловить» софиста, в отношении политика оказалась неэффективна. Возникает вопрос: а удачен ли будет избранный в конечном итоге Чужеземцем «парадигматический» ход рассуждения в случае «Философа»? И нет ли намеков в тексте «Политика» на методологию будущего «Философа»? Не может ли быть исследуемый нами диалог преамбулой к анонсированной беседе Чужеземца с молодым Сократом о философии, которая, похоже,

² Например: *Skemp J.B. Plato's Statesman*. Indianapolis, 1977; *Mitchell M. The Philosopher in Plato's Statesman*. The Hague: Nijhoff, 1980; *Reading the Statesman: Proceedings of the III. Symposium Platonicum* / Ed. C. Rowe. Sankt Augustin, 1995; *Rowe C.J. Plato: Statesman*. Warm., 1995; *Rosen St. Plato's Statesman. The Web of Politics*. Yale, New Haven, 1995; *Márquez X. A Stranger's Knowledge: Statesmanship, Philosophy & Law in Plato's Statesman*. Parm. Publ., 2012.

³ Если, конечно, не считать эти диалогом «Послезаконие».

должна была завершаться диалогом со своим молодым тезкой уже самого Сократа — своего рода общением с самим собой?⁴

В связи с тем, что вводные части диалогов Платона всегда показательны с точки зрения точной маркировки философских событий, которые в них свершаются, следует поставить еще один вопрос — о природе того действия, которое разворачивается перед нами. В самом начале текста Сократ говорит:

Чрезвычайно признателен тебе, Феодор, за знакомство с Теэтетом и с чужеземцем.

Феодор: Видимо скоро, Сократ, ты будешь втрое благодарен мне — как только они завершат для тебя политика и философа»⁵.

«Завершение», о котором здесь идет речь — это не «исполнение», подобное театральному, не мимесис, и не «тектоническое» изготовление скульптурного произведения. «Завершение» означает свершение, достижение результата, который соразмерен задаче: не просто раскрытие «эйдоса» политика и философа, но и реализация, воплощение его. Этот фрагмент ставит перед нами «вечную» проблему природы платоновских текстов: представляют ли они собой речь «о философии», или же пытаются «завершить-свершить» саму философию? В отношении «Политика» как введения к «Философу» этот вопрос становится еще более важным.

Без четкого осознания тематических и содержательных претензий «Политика» не разобраться с его структурой. С одной стороны, она повторяет структуру других сочинений «элейского цикла». Как в «Софисте» и «Теэтете» в середине диалога присутствует отступление, многозначительная пауза, характеризующаяся сменой стиля рассуждения: в «Теэтете», диалоге «эпистемологическом», это разговор о различии образа жизни мудреца и

⁴ См. Plato. Politikos. 257d.

⁵ Ibid. 257a.

обывателя, в «Софисте» — «диалектика бытия и небытия», в «Политике» — миф о круговращениях космоса. Уже внутри этих «отступлений» присутствует некоторая загадка: отметим порядок, в котором они следуют — этика-диалектика-миф. О чем говорилось бы в «отступлении» «Философа»?

Однако «Политик» куда «пестрее» своих «элейских собратьев», с точки зрения методологии диалектической «охоты». Вначале перед нами диереза, которая, казалось бы, показала свою действенность (реальную или игровую — не столь важно) в «Софисте». В середину диерезы диалектической врывается мифологический ее аналог — разделение истории Космоса на «века» Кроноса и Зевса. Однако и «мифологическая» диереза, и «диалектическая», к которой возвращаются собеседники, уводят их от темы политика, живущего не в сказочный век Кроноса, но в нашу эру, эру Зевса. «Пастырское» служение политика, к которому склонен привести нас метод разделения, не устраивает собеседников, и начинается поиск новой методологии.

Одно из самых интересных, хотя и сложных, мест диалога, — переход от диерезы к образцу, модели (парадигме). Этот переход богат на всевозможные «дополнительные» темы — например, рассуждения о буквах/фонемах, смешивающихся, но сохраняющих себя, напоминаящие, с одной стороны, диалектику «высших видов» из «Софиста», с другой же — «лингвистический атомизм» из «Теэтета»⁶.

Нужно сказать, что платоновский Сократ постоянно пользуется «моделированием», рассуждая о вещах высоких при помощи бытовых примеров, за что его порой осуждают оппоненты. Действительно, за искусствами наездника, пастуха, учителя гимнастики или врача основная темы беседы (мужество, справедливость и т.д.) может казаться скрытой; да и Сократ с легкостью отказывается от своих примеров ради других, более показательных. Но в диалогах «элейского цикла» парадигма выступает не как пример, а в качестве познавательной модели (это видно уже

⁶ Ibid. 277d.

в «Софисте», а в «Политике» модель ткачества вводится через обсуждение темы «парадигмы для парадигмы»). Вопрос об онтологическом статусе в отличие от «Тимея» не ставится, но гносеологический ее характер несомненен.

В поисках модели искусства политика Чужеземец задается вопросом: «Какой бы образец нам найти, наиболее малый, но близкий самой государственной деятельности?»⁷ «Наиболее малое» — наилучшее поле для упражнений, вырабатывающих логос, который обнаруживает само по себе бестелесное⁸. С другой стороны «наиболее малое» — некоторого рода предел деления, акт «атомарного» моделирования, который оказывается способен отразить в себе тот искомый предмет. Моделирование позволяет добавить к диерезе еще один познавательный инструмент: анализ через сопоставление целого и частей (уподобляемый расчленению при жертвоприношении⁹). Соотношение видов (итог диерезы) с частями (итог разделения целого) ставит не только гносеологическую, но и онтологическую проблему: статус бытия частей не очевиден. Отношения части и целого играют важнейшую роль в гипотезах «Парменида», оно же вводится в «Софисте» при обсуждении концепции основателя элейской школы¹⁰, а затем будет играть фундаментальную роль в текстах неоплатоников, посвященных первым ступеням эманации. Но можем ли мы говорить, что тема части и целого появляется в «Политике» в том же содержательном контексте, что и в «Пармениде» или «Софисте»?

Еще одну проблему ставит толкование «Политика» неоплатониками, относившими этот диалог к «физическим» и сближавшими его, таким образом, с «Тимеем». С одной стороны, такую интерпретацию можно объяснить тем, что в данном диалоге речь идет о веке Зевса, изменчивом и неустойчивом, как само физиче-

⁷ Ibid 279a–b.

⁸ Ibid. 286b.

⁹ Ibid 287c: «Расчленим же их [государственные искусства], как это делают с жертвенным животным».

¹⁰ Plato. Sophist. 144e и далее.

ское сущее. В свою очередь диереза «Политика», охватывающая и виды живых существ, и обиходную, практическую ойкумену греческой жизни, может быть понята как аллегория демиургии, причем демиургии подлунного сущего. При таком — демиургическом — прочтении диерезы тема модели оказывается вполне уместной. Но вкладывал ли сам Платон подобный смысл в диалог?

Целый ряд вопросов возникает при анализе «политической философии» «Политика». Выделим только два их них.

Четыре вида политической мудрости: царскую, государственную (собственно политическую), рабовладельческую (деспотическую), экономическую (домоправительную), Платон соединяет в единое знание¹¹. С критики данного объединения начинается «Политика» Аристотеля. Стагирит выделяет в государстве уровень домохозяйства и политики в собственном смысле этого слова¹². Это различие формирует базу для будущего понимания политического, в том числе политической власти в отличие от других форм человеческих взаимоотношений. Кажущаяся очевидной разница между домохозяином и правителем, господином над рабами и благородным царем тем не менее отрицается Чужеземцем: «Попечение о большом хозяйстве или о малом городе — есть ли в этом разница для правления?»¹³ Создается впечатление, что анализ Платоном политической власти и политического искусства в условиях «века Зевса», когда оказалось невозможно прямое пастырское управление живыми существами со стороны божественных инстанций, базируется на архаичном с точки зрения Аристотеля понимании полиса как единого клана или большой семьи. Ведь именно таким выступает полис, например, в платоновском «Государстве», где различия внутри общества имеют не политическую или социально-экономическую

¹¹ См. Plato. Politikos. 258 e и далее.

¹² См. Arist. Polit. 1252a.

¹³ См. Plato. Politikos. 259a.

основу, но вызваны своего рода пайдеветическим разделением труда.

Нельзя ли предположить, что критика объединения видов политической деятельности (и мудрости) Аристотелем связана с тем, что последний, выделяя домострой как особую сферу человеческого общежития, фактически уже находится в рамках подступающего эллинизма с возникающим именно в «Александрийскую» эпоху феноменом приватной жизни, с совершенно новой демаркацией властных отношений между правителями и гражданами полисов?

Возвращаясь к центральному образу «Политика» — модели ткачества — нужно постараться понять, насколько универсальный характер она имела для Платона. Модель ткача — не сама идея политика, это лишь инструмент для ее познания. Поймем ли мы ее как универсальный образ ремесленничества, пронизывающий все, в том числе политические, представления эллинов, или же вместе с М. Фуко предпочтем говорить о том, что модель ткачества нужна Платону для опровержения пастырского понимания власти¹⁴, остается открытым вопрос о соотношении модели с той сферой, которую она проясняет. Объяснение природы политика через метафору, даже удачную, едва ли устроило бы Платона: в таком случае он должен был бы признать законность описания божественной сферы при помощи антропоморфных образов. А ведь именно за такую метафорику Платон порицает эпических поэтов. Следовательно, точность «ткачества» не в верности этой метафоры (или *не только* в верности метафоры), но, очевидно, и не в сущностном единстве ткачества и политики. «Политическое» ткачество нам представляется программой, основные параметры которой излагаются в «Политике» (и требуют своего осмысления), и только в том случае, если модель ткача имеет характер программы, проясняющей существо политического, она может выполнить свою задачу. Но тогда возникает вопрос, не связана ли «парадигма/программа ткачества» с элей-

¹⁴ См. Фуко М. Безопасность, территория, население. СПб., 2011, С. 207.

скими политическими представлениями и реалиями — раз она вкладывается в уста Чужеземца из Элеи?

2. Образы элейских мудрецов начинают играть важную роль в платоновских диалогах так называемого зрелого периода. Платон сообщает о легендарной встрече юного Сократа с Парменидом и Зеноном, которая могла состояться в 450 г. до н.э. и которая изображена в диалоге «Парменид». Ссылки на внушающий «и почтение, и ужас» лагерь Парменида мы видим в «Теэтете». «Элейский Паламед» в «Федре» (261d) — это явно Зенон (правда, здесь его искусство спора подается несколько иронически). «Чужеземец из Элеи» господствует в трилогии «Софист» — «Политик» — «Философ». Едва ли мы сможем достоверно установить, является ли этот персонаж литературной фикцией, или же за ним стоит некое реальное лицо — например, сам зрелый Платон, обучающий диалектике молодых слушателей Академии, изображаемых «юным Сократом», Теэтетом, Аристотелем. Поэтому нашей задачей должен стать ответ на вопрос, почему для рассуждения о наиболее значимых в своем учении тем «зрелый» Платон в качестве модератора и эксперта использует человека, носящего элейскую личину.

Использование образа элейского гостя как знатока того, кто такие настоящий софист и подлинный философ, может быть объяснено достаточно просто — отсылкой к различию «Пути истины» и «Пути мнения» в поэме «О природе» Парменида. Описание «мнения смертных, в котором нет верности точной», можно соотнести с софистической опорой на «добрые мнения». «Убедительной истины непогрешимое сердце» же должно указывать на знание философа. Но совсем не очевидно, почему элеат становится экспертом именно по политической мудрости. Казалось бы, на эту роль мог с большим успехом претендовать пифагореец (напомним о том, что пифагорейцы, согласно античной традиции, еще в IV в. до н.э. влияли на политические реалии и политические новации, например, в Фивах); политическая сторона деятельности пифагорейцев довольно известна и давно обсу-

дается современной наукой. Конечно, существует традиция, связывающая Парменида с пифагорейцами (учился у «прекрасного и благого» пифагорейца Амения¹⁵), однако представляется, что элейский гость однозначно описывается Платоном не как пифагореец, в отличие от того же Тимея из Локр (к слову, пользовавшегося почтением и политическим авторитетом в своем городе).

Однако в поздний период творчества Платон предпочитает не школьные, а «полисно-географические» идентификации ведущих персонажей: так появляются лакедемонянин, критянин и афинянин в «Законах» (из которых последний не назван по имени), а так же наш элеец в «Софисте» и «Политике». Платону важнее не школы, а некие традиции, привязанные к определенным регионам или полисам. В рамках этих традиций типы политического дискурса и уклада, как и формы философствования, должны сохранять верность своему истоку. Проект «Законов» мыслится как существенно афинский, а потому ни Спарта с ее специфической «политической философией», ни старинная слава критских законов не могли конкурировать с учением, вложенным в уста афинянина. Возможно, дополнительным аргументом в пользу особого характера афинского законодательного проекта является рассказ о древних подвигах афинского народа, спасшего в доисторическое время Средиземноморье от нашествия атлантов («Тимей»).

Но если мы можем высказывать некоторые гипотезы по поводу собеседников из «Законов», то пришелец из Элеи по-прежнему герметически «закрыт» от нас. Мы знаем элейскую философскую школу, но ни один из учебников по истории политических доктрин не рассказывает нам об элейской политической традиции¹⁶.

Так может быть просто согласиться с тем, что за образом элей-

¹⁵ См. Diog. Laert. De vita... IX.21.

¹⁶ Ср. совсем недавнее издание: The Cambridge History of Political Thought. 1. Greek and Roman. Cambr., 2008. Здесь дважды обсуждается Ксенофан — но без привязки к какой-либо элейской политической традиции.

ского гостя скрывается сам мудрый, постаревший Платон, а выбор элеата в качестве эксперта по политическому делу оставить на его совести?

Несколько обстоятельств мешают нашей капитуляции. Во-первых, Феодор Киренский в самом начале «Софиста» прямо представляет чужеземца как «друга последователей Парменида и Зенона» (216a), а Сократ сообщает, что хотел бы «порасспросить у нашего гостя, если это ему угодно, кем считали и как называли этих людей [софиста, политика и философа] обитатели его мест» (216d–217a). Платон показывает нам, что оценка искусства софиста, политика и философа в данных диалогах обязательно связана с неким элейским «бэкграундом», особой элейской традицией.

Во-вторых, описывая нежелание Зенона Элейского покидать свой город в ответ на предложения афинян, Диоген Лаэртский говорит о том, что Элея была городом «скромным и знающим лишь как воспитывать добрых мужей»¹⁷. Эта фраза подсказывает, что среди античных доксографов и историков — по крайней мере какой-то их части — было распространено представление об Элее как городе с особым типом политической «пайдеи». Видимо, этому не следует удивляться, памятуя о предыстории Элеи, основанной представителями «второй» волны фокейских переселенцев, прошедших через опыт Алаллии.

В-третьих, мы имеем ряд исторических свидетельств в пользу того, что элейские мыслители имели прямое отношение к политическим реалиям своей родины — и не только нее. Мы начнем не с Ксенофана, которого некоторые из современных исследователей предпочитают не «привязывать» непосредственно к элейской традиции (но обязательно вернемся к нему), но с Парменида, сына Пирета.

Страбон в «Географии» сообщает: из Элеи «были родом Парменид и Зенон, мужи-пифагорейцы. Полагаю, что благодаря им,

¹⁷ Ibid. 28.

и даже еще раньше, город получил хорошие законы»¹⁸. Еще более красноречив Плутарх: «Парменид же благоустроил родину наилучшими законами, так что власти ежегодно брали с граждан клятву оставаться им верными»¹⁹. Таким образом, Плутарх, в отличие от Страбона, не вписывает Парменида и Зенона в традицию элейского законотворчества, а делает именно Парменида создателем «наилучшей» конституции, которая, по мнению В.И. Козловской, должна была иметь «умеренно-олигархический» характер²⁰. К Пармениду имеет прямое отношение герма, обнаруженная в Элее и датированная последними веками перед Р.Хр.: «Парменид, сын Пирета, Улиад, физик». По предположению современных авторов, «Улиад» стало культовым именем Парменида после его героизации (обожествления) как покровителя целительства²¹. Подобная героизация не могла бы иметь место, если бы с Парменидом не оказались связаны представления о чудесных излечениях. В эллинистической традиции действительно можно увидеть пример способности к целительству, которая приписывается политической фигуре (врачебное искусство Пирра эпирского). Возможно также, что в данном случае произошло соединение с образом Парменида представления о философии как истинном типе целительства, столь распространеного в античности²². Наконец, ссылаясь на Спевсиппа, о законодательной деятельности Парменида нам свидетельствует и Диоген Лаэртский.

Мы оставляем в стороне историю о возможном появлении Парменида в Афинах, о которой сообщает нам Платон в диалоге «Парменид» (напомним, что о встрече в молодости с вели-

¹⁸ Strabo. Geogr. VI, 1, 252. Пер. А.В. Лебедева.

¹⁹ Plut. Adversus Colotem 32, 1126 A.

²⁰ См. Козловская В.И. Элея — западнофокейский полис и эмпорий эпохи Архаики // *Tabularium. Труды по антиковедению и медиевистике*. Т. 1., Ярославль, 2003, С. 7.

²¹ См. D. Nails. *The people of Plato*. Cambridge, 2002, P. 217–218.

²² См. R. Geldard. *Parmenides and the way of truth*. Monkfish Book Publishing Company, 2007. P. 18.

ким элейским философом Сократ упоминает также в «Теэтете» и «Софисте»²³). Хотя она противоречит биографическим данным Диогена и Афиная²⁴, однако, быть может, не является полностью литературной фикцией, созданной Платоном. Однако о политической педагогике Парменида в Афинах говорить что-либо сложно.

Зато есть свидетельства о том, что ученик Парменида Зенон такой педагогикой в Афинах занимался. Диоген Лаэртский сообщает, что Зенон предпочел остаться в своем родном городе и не переселяться в Афины²⁵. Но другая — и вновь платоновская по своему происхождению — традиция утверждает, что Зенон в Афинах все-таки побывал. А в «Алкивиаде I» однозначно утверждается, что Зенон (а не Парменид!) обучал афинских политиков «века Перикла»: «Назови же кого-либо другого из афинян либо чужеземцев — раба ли или свободного, — кто стал бы более мудр благодаря общению с Периклом, — так, как я могу тебе назвать Пифодора, сына Исолоха, и Каллия, сына Каллиада, ставших мудрее в общении с Зеноном: каждый из них, уплатив Зенону сто мин, стал мудрым и прославленным человеком»²⁶.

Пифодор и Каллий — известные в истории Афин фигуры. Первый в «Пармениде» аттестуется как друг Зенона. Именно благодаря ему беседа Сократа и Аристотеля с Парменидом и Зеноном дошла до Антифонта, который, в свою очередь, сообщает ее содержание гостям из Клазомен²⁷. Имя Пифодора также неоднократно встречается в политической и военной истории Афин второй половины V в. до н.э. Так зовут человека, который председательствовал на заседаниях афинского Совета в 445 г. до н.э. Пифодор был одним из архонтов 432 г. до н.э. Во время кампании 426/5 г. до н.э. Пифодор командовал экспедиционной афинской эскадрой на Сицилии, но после неудачной атаки на непри-

²³ См. Theaet. 183e; Sophist. 217c.

²⁴ См., например: Athenaeus, Deipnosophist. XI, 305.

²⁵ См. Diog.Laert. De vita... IX.28.

²⁶ Plato. Alcibiades I, 119a. Пер. С.Я. Шейнман-Топштейн.

²⁷ Plato. Parmenid. 126b–c.

ательские укрепления впал в немилость и после возвращения в Афины подвергся изгнанию (что было не редкостью в афинских реалиях времен Пелопонесской войны — достаточно вспомнить судьбу историка Фукидида). Впрочем, в 414 г. до н.э. одного из афинских стратегов вновь зовут Пифодором.

Политическая карьера Каллия, сын Каллиада, достигла своей вершины перед Пелопоннесской войной и в самом ее начале. Он известен как инициатор т.н. «Каллиевых декретов» — двух постановлений афинского правительства в 435–34 гг. до н.э., которые, судя по всему, готовили афинскую финансовую систему к грядущей войне. В 433 г. до н.э. он подготовил два декрета о политическом альянсе с италийскими городами Регием и Леонтинами. Названный схолиастом «прославленным», он был выбран в следующем, 432 г. до н.э., стратегом и погиб при осаде Потидеи²⁸.

Отметим, что деятельность и Пифодора, и Каллия оказалась связана с Италией и Сицилией: можно предположить, что общение с Зеноном не ограничивалось обучением у элейского мудреца, но и было связано с их «западными» политическими контактами.

Добавляя Зенону учеников, Плутарх вводит в их число и Перикла («Перикл» 4,5). Вероятно, это «излишний» персонаж, хотя «элейская» (и, более широко, италийская) тема во внешней политике Афин времен Перикла могли иметь место хотя бы в связи с таким амбициозным проектом, как основание Фурий.

Смерть Зенона Элейского, связанная с заговором против тирана Неарха (или Диомедонта), а также революция, последовавшая за ней, настолько известны благодаря красноречивому описанию Диогена Лаэртского (IX, 26 и далее), что рассказывать о них лишний раз смысла нет. Но для последующих авторов она была явным подтверждением высоких достоинств мужей, воспитывавшихся в Элее.

О государственной деятельности следующего философа элейской традиции, Мелисса Самосского, нам также сообщают позд-

²⁸ Ср. D. Nails. The people of Plato. Cambridge, 2002. P. 74, 259.

неантичные источники. Особо подчеркивается, что Мелисс был избран жителями Самоса навархом (после чего победил Перикла в морском сражении) именно благодаря «почету и уважению», которое испытывали к нему сограждане²⁹.

Все эти свидетельства о политической репутации философов элеатов помогают нам понять роль в формировании гипотетической «элейской традиции» рапсода-«гомеровулителя» Ксенофана. Согласно Диогену Лаэртскому, он происходил из Колофона, но большую часть жизни провел на Западе эллинского мира: был участником основания Элеи, а также жил в сицилийском городе Катана³⁰. Его политическая позиция, возможно, была выражена в двух поэмах, о которых сообщает тот же Диоген: «Сочинил он поэму “Основание Колофона” и “Выселение в Элею Италийскую” — на 2000 стихов»³¹.

Под «политической позицией» мы подразумеваем не «партийную программу» и не политическую философию в духе Платона и Аристотеля, а совокупность мировоззренческих и ценностных суждений, которые определяли с его точки зрения правильный гражданский выбор. Собственно, наличие этих суждений и позволяет нам с уверенностью предположить наличие особой элеатской политической традиции, привлекавшей внимание Платона и начавшейся с Ксенофана.

Колофонцы были известны своими доблестными нравами, что особенно проявилось в их военной славе. Нравы эти, однако, испортились под влиянием лидийцев, богатых соседей Колофона. Афиней свидетельствует об этом, прямо ссылаясь на Ксенофа-

²⁹ См. Diog. Laert. De vita... IX.24. Ср. Plutarchus. Perikles, 29; Aelian. VII.24, etc. Интересно, что в биографии Фемистокла (2) Плутарх критикует историка Стесимброта за то, что тот сделал учеником Мелисса знаменитого афинского политика Фемистокла — что невозможно хронологически. Однако указание на Стесимброта подсказывает, что слава Мелисса как учителя, в том числе политическая, могла побудить к подобным исторически некорректным утверждениям.

³⁰ См. Diog. Laert. De vita... IX.8.

³¹ Ibid. Если Ксенофан действительно написал их, и следующий несколько ниже фрагмент из Афиней имеет к ним отношение.

на: «Колофонцы, по словам Филарха, поначалу отличались строгим образом жизни, а после того как заключили союз и дружбу с лидийцами, впали в роскошь и выходили на люди с золотыми украшениями в волосах. Об этом говорит и Ксенофан:

Беспользную роскошь узнали они от лидийцев,
Без тирании доколь мерзостной жили еще,
На агору выходили в сплошь пурпурной одежде,
Сразу не менее чем тысяча общим числом,
Чванные, великолепьем своих гордились причесок,
Все пропитавшись насквозь запахом тонких духов³².

Однако Элея, основанная прославившимися своими военными подвигами потомками фокейцев, должна была оцениваться Ксенофаном — на контрасте с его родиной — более высоко. Сама «привязка» колофонского поэта к элейской школе, вероятно, связана не столько с возможным ученичеством у него Парменида (по Диогену Лаэртскому, впрочем, воспитывавшегося в пифагорейском образе жизни, см. выше), сколько с близостью Ксенофана к той самой элейской политической традиции, факт наличия которой мы и пытаемся проиллюстрировать.

В сохранившихся фрагментах Ксенофана встречается несколько взаимосвязанных тезисов, которые могут быть истолкованы как база его этико-политических воззрений и которые, вероятно, характеризовали проповедуемый им истинный гражданский нрав. Они базировались на идее постепенного улучшения человеческой жизни и накопления людьми полезных знаний. Известный фрагмент Ксенофана 18В (по Дильсу-Кранцу) гласит: «Боги не с самого начала открыли людям все вещи, но люди, сами изыскивая, с течением времени обнаруживают лучшее». С теми же представлениями о превосходстве — с точки зрения приобретенной мудрости — людей его времени (в том числе основывающих новые города — Элею) над поколениями прошлых веков, вероятно, связана и «просвещенная» критика Ксенофаном Гоме-

³² Athenaeus. Deipnosophist. XII. 526a. Пер. А.В. Лебедева.

ра и Гесиода. Как бы мы ни расценивали «прогрессизм» Ксенофана, сравнивая его с современными историческими представлениями³³, колофонский рапсод-философ мог свысока смотреть на антропоморфные представления о богах и на героическую мораль предков.

Как в свое время писала о Ксенофане И.В. Шталь: «Войны, раздоры и мятежи теперь не поле действия героев, не средство выявления их героического эпического «я», но событие всегда нежелательное...»³⁴ Почести, отдаваемые победителям состязаний, кажутся Ксенофану неуместными. Наоборот, почитания достоин мудрый муж: ведь «благозакония» от наличия в городе победителя Пифийских или каких-либо еще игр не прибавляется. «Стократ лучше силы мужей или коней наша мудрость»³⁵. Проповедь Ксенофаном благоразумия и благозакония приобретает в исполнении Диогена Лаэртского характер интеллектуального аристократизма: «Еще он сказал, что большинство хуже ума»³⁶.

С этикой непосредственно связаны «теологические» воззрения Ксенофана. Божественный порядок — та инстанция, которая санкционирует формы жизни и поведения человека. Ксенофан уже «изыскал», что старая теология, дававшая санкцию на «эпический» стиль жизни, не верна:

Все на богов возвели Гомер с Гесиодом, что только
У людей позором считается или пороком:
Красть, прелюбы творить и друг друга обманывать [тайно]³⁷.

На смену преданиям о поколениях богов, историям об их конкуренции и героических и не слишком деяниях приходит религиозный скептицизм, который вынуждает Ксенофана не припи-

³³ Ср. *Edelstein L. The Idea of Progress in Classical Antiquity. Baltimore, 1967; Гуторов В.А. Понятие и концепция прогресса в структуре античной политической теории // Гуторов В.А. Политика: наука, философия, образование. СПб, 2011.*

³⁴ Древнегреческая литературная критика. М. 1971, С. 279.

³⁵ Athenaeus. *Deipnosophist.* X. 413.

³⁶ Diog. Laert. IX. 19.

³⁷ Sextus Empiricus. *Adversus mathematicos* IX, 193, пер. А.В. Лебедева.

сывать божеству антропоморфных черт. Оставляя в стороне собственно содержание учения о правильных атрибутах божества (всюду видящего, всюду слышащего, вечного), укажем на сохраненное Аристотелем свидетельство в пользу того, что эта теология могла развиваться в связи с формированием «религиозного ландшафта» Элеи. «Спросившим, приносить ли жертвы Левкотею и оплакивать ли ее элейцам, Ксенофан отвечал: если полагают, что она — богиня, то не нужно оплакивать, если человек — жертвы ни к чему»³⁸.

Аристотель выбрал неслучайный пример: Левкотея принадлежала к числу мифологических персонажей, получивших божественный статус после вынужденного самоубийства. Дочь Кадма и Гармонии, в земной своей жизни носившая имя Ино и помогавшая Зевсу воспитывать младенца Диониса, она была лишена разума мстительной Герой и вместе с сыном Меликертом бросилась в море. Эта смерть превратила ее в морскую богиню Левкотею, а Меликерта — в морское же божество Палемона. Поскольку Левкотея покровительствовала мореходам, в Элее, городе, жившем морским делом, культ такого персонажа был безусловно уместен. Но исповедовавшееся Ксенофаном скептическое отношение к мифологическим реалиям не позволяло ему принять идею метаморфозы человека в бога. Совет, данный философом элейцам, не обязательно означал, что те его приняли и отныне больше не почитали Левкотею. Но он вполне вписывается в Ксенофанов «проект» установления правильного благочестия, без которого в полисе не мыслимы ни нравственная пайдейя, ни правильное законодательство.

Благочестие Ксенофана, как мы видим, с одной стороны опирается на здравый смысл и мудрость людей, которые «с течением времени» улучшают свои мнения, с другой — на «теологическую осторожность»: Ксенофан полагает, что не родился еще тот, кто достиг бы подлинного знания о богах³⁹.

³⁸ Aristot. Rhetorica. B 26. 1400b 5.

³⁹ См. Plut. Quomodo adolescens poetas audire debeat. 2, 17e.

Возможно, продолжение той же борьбы с «эпическим» нравом мы обнаруживаем в аллегорической космогонии Парменида, указания на которую встречаются в некоторых свидетельствах о содержании второй части поэмы «О природе». Если рассматривать парменидовский «Путь мнения» как своего рода «работу над ошибками» смертных (выражение М.Н. Вольф), то космогония должна была разоблачать те же антропоморфные представления о богах, которые критиковал и Ксенофан. Самое раннее свидетельство об этой космогонии довольно скудно: в «Пире» Платон говорит лишь о том, что Парменид, как и Гесиод, описывает «древние распри между богами», повинна в которых Необходимость, а не Эрос⁴⁰. К сожалению, не слишком многое прибавляет Цицерон, удивляющийся в «О природе богов» тому, по какой причине Парменид «относит к божествам войну, распрю, вожделение: ведь они одолеваются болезнью, сном, забвением...»⁴¹

Однако если мы аутентично понимаем замысел Парменида, то рассказы о борьбе между богами имели для него аллегорическое значение, указывая не на истинные реалии Космоса, а на то, каким образом человек приписывает богам собственные черты. Недаром Филодем из Гадары отмечал, что Парменид отождествлял рожденных первоначальным богом богов со страстями человека⁴². Преодоление этих «эпических» страстей, проявляющихся в «эпической теологии», ведет человека к разумности, «политичности», что вполне соответствует «Пути истины» и общему моральному и социальному настрою элейских мыслителей.

Завершая наш исторический экскурс, мы можем сформулировать вывод о том, что элеаты действительно могли восприниматься как политические эксперты — не как создатели политической теории в современном смысле этого слова, а как нравственно-социальные проповедники, как те, кто мог действовать правильно исходя из конкретной ситуации и верной ситуа-

⁴⁰ Plato. Sympos. 195c.

⁴¹ Cicero. De natura deorum. I. 11. 28.

⁴² Ср. Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. М., 1989. С. 282.

тивной оценки. И нет ничего удивительного, что Платон вводит эту «политическую» элейскую традицию в корпус своих текстов, связанных с анализом политической власти, знания и истинной формы политического действия.

Ирина Солнцева

Платоновские рассказы о прошлом Афин и «финикийский миф»

Поэзия обладала для древних греков огромным авторитетом и воспринималась как источник разнообразных знаний, моральных примеров, сведений о далеком прошлом. Критикуя поэтов в знаменитом отрывке из II–III книг «Государства», Платон, убежденный в том, что существующая греческая поэзия часто демонстрирует дурные примеры для подражания, стремится поколебать авторитет поэтов в обществе, раскрывая отрицательные последствия их творчества для воспитания молодежи¹.

Платоновский Сократ выделяет следующие темы поэтических рассказов: о богах, героях, загробном мире и о поступках людей². Первые три темы представлены в собственных платоновских эсхатологических и космологических мифах, заменяющих место мифов поэтических и заполняющих тем самым лакуны в наших знаниях о далеком прошлом и о потустороннем мире³.

¹ Cerri G. Platone sociologo della comunicazione. Milano, 1991. P. 17–37, 53–74.

² Resp. 392a.

³ Dombrowski D.A. Plato's philosophy of history. Washington, 1981. P. 156; Brisson L. Mythes, écriture, philosophie. P. 49–58 // La Naissance de la raison en Grèce / Sous la dir. de J.-F. Mattéi. Paris, 1990.

При этом новые философские мифы охотно используют старые поэтические формы: исследователями отмечаются многочисленные параллели между платоновской и традиционной греческой мифологией, использование гомеровских и гесиодовских мотивов и т.п.⁴

О последней из категорий поэтических мифов, рассказах о справедливых и несправедливых поступках людей, упоминают реже, но возможно, что именно о ней вспоминает Сократ, когда предлагает признать единственным допустимым в идеальном государстве литературным жанром гимны богам и энкомии героям прошлого⁵. В нашей статье мы рассмотрим характерные особенности двух платоновских текстов, которые, на наш взгляд, могут быть отнесены к этой категории: надгробная речь в «Менексене» и миф об Атлантиде в «Тимее» и «Критии». Оба текста предваряются критикой существующих поэтических рассказов о славных деяниях людей прошлого, словно бы напоминая о дискуссии в «Государстве», и предлагают развернутый ответ на вопрос, который не получил там должного обсуждения: как следует говорить о справедливых и несправедливых человеческих поступках.

Καλῶς ἐπαινεῖν

В прамбулах как к Надгробной речи в «Менексене», так и к рассказу об Афинах и Атлантиде в «Тимее» и «Критии» задачи поэзии и эпидейктической риторики сближаются друг с другом. В «Менексене» Сократ сетует на то, что подвиги Афин не получили достойного восхваления (καλῶς ἐπαινεῖν⁶) ни в прозе, ни в стихах — то есть ни в поэзии (прежде всего, трагической), ни в

⁴ Подробную библиографию о влиянии литературной традиции на Платона см. *Giuliano F.M. Platone e la poesia: teoria della composizione e prassi della ricezione*. Sankt Augustin, 2005. P. 377–380.

⁵ ὅμνοι θεοῖς καὶ ἑγκώμια τοῖς ἀγαθοῖς, Resp. 607a.

⁶ Mxn. 239d.

ораторском искусстве. Упрек может показаться странным⁷, однако он очень удачно согласуется с высказыванием из «Тимея», где задача должным образом прославить идеальное государство⁸ названа невыполнимой ни для поэтов (как прошлых, так и нынешних), ни для софистов. Первые, не будучи знакомы с идеальным политическим строем и не получив поэтому должного воспитания⁹, не способны его сымитировать, изобразить¹⁰ ни в делах, ни в речах; вторые — вечные странники, не имеют привязанности ни к какому государству, а, значит, не обладают должной политической и философской компетенцией. Место поэта и оратора в «Менексене» занимает сам Сократ, а в мифе об Атлантиде эта роль предложена его собеседникам: они принадлежат к особому роду людей¹¹, отличаясь от поэтов и софистов как делами и словами (ἔργῳ καὶ λόγῳ), так и природой и воспитанием (φύσει καὶ τροφῇ). Последнее словосочетание настойчиво используется Сократом при описании его собеседников и стражей идеального государства в начале «Тимея», а также для характеристики афинян в «Менексене»¹².

Сама форма рассказа-восхваления остается традиционной (в

⁷ Wendland P. Die Tendenz des platonischen Menexenos // He. 1890. 25. P. 187; Platon. Œuvres complètes. T. V. 1 / Éd. L. Méridier. Paris, 1989 (= Paris, 1931). P. 64; Platon. Ménexène / Éd. D. Loayza. 2005. P. 114.

⁸ ἱκανῶς ἐγκωμιάσαι, Tim. 19d, ср. ниже τὴν θεὸν δικαίως τε καὶ ἀληθῶς ὑμνοῦντας ἐγκωμιάζειν, «почтить богиню подобающим ей и истинным хвалебным гимном», Tim. 21a, а также Crit. 108c; как и в «Государстве», гимн богине сочетается с энкомием героям прошлого.

⁹ О связи воспитания и государственного устройства ср. Πολιτεία γὰρ τροφὴ ἀνθρώπων ἐστίν, καλὴ μὲν ἀγαθῶν, ἢ δὲ ἐναντία κακῶν, «государственный строй воспитывает людей, хороший — доблестных, противоположное — дурных», Mxn. 238c, см. у Tsitsiridis S. Platons Menexenos: Einleitung, Text und Kommentar. Stuttgart, 1998. S. 221 примеры из других диалогов и авторов.

¹⁰ εὖ μιμῆσθαι, Tim. 19e.

¹¹ τὸ τῆς ὑμετέρας ἕξεως γένος, Tim. 19e; Johansen Th.K. Plato's natural philosophy, Cambridge, 2004. P. 32 предлагает видеть здесь противопоставление ἔθνος и γένος как «народ» и «племя», в таком случае τὸ μιμητικὸν ἔθνος, «народ подражателей», в Tim. 19d включает в себя и поэтов, и софистов, и политиков-философов.

¹² Tim. 17c–18c, 20ab; Mxn. 237ab.

«Менексене» используются стандартная форма и мотивы *logos epitaphios*, в «Тимее» рассказ Крития представлен как поэтическое выступление-панегирик¹³, а авторство приписывается другому лицу (Сократ в «Менексене» выступает с речью, составленной из «обрывков»¹⁴ эпитафии, произнесенной Периклом, Критий якобы пересказывает недописанную¹⁵ поэму Солона). Оба «автора» играют немаловажную роль в платоновских сочинениях: «Менексен» продолжает критику перикловой политики в «Горгии»¹⁶ и отзывается на форму и мотивы его знаменитой Эпитафии¹⁷, Солон же воплощает для Платона, почти никогда не упоминающего о его поэтической деятельности, образец законодателя и политика, и в «Государстве» противопоставляется Гомеру¹⁸. Критика Гомера продолжается и в «Тимее»: поэма Солона, будь она дописана, получила бы большую славу, чем гомеровский и гесиодовский эпосы, и заменила бы их в роли воспитателя греческого общества¹⁹. Точно так же и «остатки» от речи Перикла (то есть, то, что им не было сказано) в Надгробной речи в «Менексене» представляют собой альтернативу перикловой Эпитафии и прославленному в ней идеалу государства.

¹³ Сократ сравнивает слушателей Крития с театром (108b), Гермokrat предлагает ему обратиться за вдохновением к Апполону и Музам, Crit. 108c, ср. также Tim. 21a, подробнее у *Morgan K.A. Designer History: Plato's Atlantis Story and Fourth-Century Ideology* // JHS. 118. 1998. P. 104–108, *Erler M. Idealità e storia. La cornice dialogica del 'Timeo' e del 'Crizia' e la 'Poetica' di Aristotele* // Elenchos. 19. 1998. P. 10, *Nagy G. Plato's Rhapsody and Homer's Music: The Poetics of the Panathenaic Festival in Classical Athens*, Cambridge-London, 2002. Ch. 2; *Johansen Th.K. ibid.* P. 31.

¹⁴ Mxn. 236b.

¹⁵ Tim. 21c.

¹⁶ *Dümmmler F. Akademika. Beiträge zur Litteraturgeschichte der Sokratischen Schulen*, Giessen, 1889. P. 19–25, Plato. *Gorgias* / Ed. E.R. Dodds. Oxford, 1959. P. 23–24.

¹⁷ *Kahn Ch.H. The Motive of the Menexenus* // CP. 58. 1963. P. 220–223.

¹⁸ Resp. 599e, см. *Johansen Th.K. ibid.* P. 33–34; *Morgan K.A. ibid.* P. 108–114, говорит также о Солоне как о *figura auctoritatis* в политических вопросах в платоновскую эпоху.

¹⁹ Tim. 21cd, *Morgan K.A. Myth and Philosophy from the Presocratics to Plato*. Cambridge, 2000. P. 267–268, ср. *Laplace M. Le Critias de Platon, ou l'ellipse d'une épopée* // Hermes. 112. 1984. P. 377–382.

*«Менексен» как образец платоновского
исторического рассказа*

Рассмотрим несколько характерных особенностей платоновского рассказа о славных деяниях героев прошлого на примере описания Греко-персидских войн в «Менексене», обращая попутно внимание на некоторые значимые параллели с мифом об Атлантиде.

Прежде всего, стоит заметить, что описывая события Греко-персидских войн, Платон допускает ряд отступлений от традиционного плана, о котором мы можем судить не только по дошедшим до нас речам (в частности, по зависящей от самого Платона речи псевдо-Демосфена), но и по его собственным высказываниям в третьей и четвертой книгах «Законов».

–	Лисий	«Менексен»	Демосфен	«Законы»
Захват Эретрии	–	240ad	–	698cd
Битва при Марафоне	II, 21–26	240de	LX, 10	698e, 707c
Битва при Саламине	II, 32–44	241ac	LX, 10	707bc
Битва при Артемисии	II, 30–32	241ac	LX, 10	707c
Битва при Фермопилах	II, 30–32	–	–	–
Битва при Платеях	II, 46–47	241c	LX, 10	707c
Освобождение Азии	–	241de	–	–

Отсутствие у Платона эпизода с описанием битвы при Фермопилах и введение эпизодов с захватом Эретрии и освобождением Азии станут понятны, как только мы поймем внутреннюю логику описания Греко-персидских войн в «Менексене».

Первая часть этого описания²⁰ представляет собой историю постепенного порабощения персами все больших и больших территорий, завершившегося нападением на Афины. Рассказ открывается описанием Персии, изобилующем лексикой покорения и порабощения: *πάσα μὲν ἡ Ἀσία ἐδούλευε τρίτῳ ἤδη βασιλεῖ, ὧν ὁ μὲν πρῶτος Κύρος... τοὺς αὐτοῦ πολίτας... καὶ τοὺς δεσπότης Μήδους ἐδουλώσατο καὶ τῆς ἄλλης Ἀσίας μέχρι Αἰγύπτου ἤρξεν, ὁ δὲ ὡς Αἰγύπτου τε καὶ Λιβύης ὅσον οἶόν τ' ἦν ἐπιβαίνειν, τρίτος δὲ*

²⁰ Мхн. 239d–240d.

Δαρείος περὶ μὲν μέχρι Σκυθῶν τὴν ἀρχὴν ὠρίσατο, ναυσι δὲ τῆς τε θαλάττης ἐκράτει καὶ τῶν νήσων, ὥστε μηδὲ ἀξιοῦν ἀντίπαλον αὐτῷ μηδένα εἶναι: αἱ δὲ γινῶμαι δεδουλωμένοι ἀπάντων ἀνθρώπων ἦσαν: οὕτω πολλὰ καὶ μεγάλα καὶ μάχια γένη καταδεδουλωμένη ἣν ἡ Περσῶν ἀρχή²¹. Платоновское описание подчинено одной теме, традиционно ассоциируемой с персами — рабству. Однако это нарочитое сходство с традицией — мнимое, речь идет не о персах-рабах, противопоставленных свободным афинянам, а о персах-поработителях, которые захватили не только огромные территории, но и души народов. Для иллюстрации последнего пункта Платон вводит отсутствующий в других источниках эпизод с захватом Эретрии²², наиболее подробно рассказанный им эпизод той войны из всех представленных в «Менексене», описывающий особую технику наказания побежденных, так называемую σαγήνεῖα, позволившую персам не оставить в живых никого из эретрийцев, и об ужасе, который охватил при этом известии всех греков²³.

²¹ «вся Азия была порабощенной при третьем царе, первым из которых был Кир, который... поработил и своих сограждан... и мидийцев-властителей... и стал править всей Азией вплоть до Египта, после его сын покорил Египет и Ливию, насколько смог проникнуть в эти земли, третий же царь, Дарий, установил свою власть на суше вплоть до скифов и при помощи флота стал владыкой моря и островов, так что никто не мог и подумать выступить против него: души всех были порабощены, столь многие, великие и опытные в военном искусстве народы покорил персидская держава», Мхп. 239е–240а.

²² Историческая подлинность эпизода о захвате Эретрии ставилась под сомнение, напр., Wendland P. *ibid.* P. 188, von Wilamowitz-Moellendorff U. *Platon. Beilagen und Textkritik.* Bd. II. Zürich-Hildesheim, 1992 (= Dublin-Zürich, 1969). S. 133, Méridier L. *ibid.* P. 65. Аргументы в пользу подлинности у Tsitsiridis S. *ibid.* P. 265–267.

²³ Этот же эпизод пересказан практически дословно в «Законах», но мотив страха играет там иную роль. Рассказ в «Законах» представлен как серия причинно-следственных цепочек: новость о размерах персидского войска вызывает ужас (698с) — ужас усиливает подчинение законам и властям (698с) — и вследствие всего этого (διὰ πάντα ταῦθ') между афинянами устанавливается φιλία, единство (698bc); новость о захвате Эретрии ужаснула греков и афинян (698d) — страх помешал грекам прийти на помощь афинянам (698de) — всеми оставленные и лишенные надежды, афиняне оказались вынуждены искать ка-

Описание основных сражений — битв при Марафоне, Саламине и Артемисии, Платеях — подчиненно определенной иерархии, значимость этих побед убывает в порядке очередности²⁴. Сама по себе идея иерархии битв — не нововведение Платона. Из «Законов»²⁵ мы узнаем о том, что важнейшим для спасения Греции, с точки зрения большинства греков и варваров, было сражение при Саламине. Особое место занимает оно и в Эпитафии Лисия: он называет его τὰ ἀριστεία²⁶, уделяет значительный объем, почти в два раза превышающий описание битвы при Марафоне²⁷; рассказ о событиях при Саламине эмоционально насыщен (семь риторических вопросов, гиперболизации, хвала Фемистоклу — одно из редчайших для жанра упоминание имени кон-

ταφυῆ αὐτοῖς εἰς αὐτοὺς, прибежище у самих себя (699b); таким образом, причиной побед в битвах при Марафоне и Саламине становится страх афинян. Мотив страха подчеркивает и описание размеров вражеского войска, и предательство греков, и атмосфера неопределенности (τις λόγος φοβερός «какой-то страшный слух», 698d, πᾶσα ἀτορία «совершенная неопределенность», 699b, φόβος ἄτορος «непреодолимый страх», 698b, σωτηρία ἄτορος, «недостижимое спасение», ἐξ ἀτόρων, «из отчаянного положения», 699b). Сами по себе эти мотивы традиционны, поэтому можно найти много совпадений между «Законами» и, например, Надгробной речью Лисия: пассивность греков (Leg. 698e, 699a — Lys. II, 22), колебания афинян (Leg. 699ab — Lys. II, 33), опора, найденная в законах и обычаях (Leg. 698c, 699c — Lys. II, 22–23), битва при Саламине как кульминация войны (ср. 707c, где Платон отзывается об этой битве более критично). Но в отличие от традиционной хвалебной риторики, здесь нет восхваления побед (само слово победа упомянуто лишь один раз, 699b), сами афиняне представлены как пассивные участники событий (φόβον ἄτορον ἐμβαλόν, «вызвав непреодолимый страх», 698b, δουλείαν ἔτι μείζονα ἐποίησεν, «сделал рабство еще сильнее», 698c, ἡμῖν συνέπεσε φιλία, «у них возникло единство», 698c, Ἀθηναίους ἐξέπληρτην «ужаснул афинян», 698d, φιλίαν ἐνελοίει ὁ φόβος «страх вызвал единство», δέος ἔλαβεν «охватил страх», 699c), цель Платона — показать необходимость для спасения государства такой ценности, как единство.

²⁴ τὰ ἀριστεία «первая награда», Mxn. 240e, τὰ δευτερεῖα τοῖς περὶ Σαλαμίνα καὶ ἐπ' Ἀρτεμισίῳ «вторая награда — тем, кто сражался при Саламине и Артемисии», Mxn. 241a, τρίτον δὲ λέγω τὸ ἐν Πλαταιαῖς ἔργον «третьим я считаю событие при Платеях», Mxn. 241c.

²⁵ Leg. 707bc.

²⁶ Lys. II, 43.

²⁷ Lys. II. 33–44, ср. 23–26.

кретного человека). Говоря об этой, самой прославляемой, битве Платон подчеркивает, что выбранная им иерархия сражений строится на ином основании, нежели традиционная: главной заслугой афинян при Саламине и Артемисии он считает не то, что те смогли удержать и отразить во много раз превосходящее войско варваров, а то, что они завершили дело марафоноборцев²⁸, лишив греков страха перед варварами еще и на море²⁹. Главной³⁰ же из побед, следствием которой стали все остальные, должна считаться битва при Марафоне, которая положила начало освобождению эллинов. Три эти битвы приучили греков не бояться варваров ни на суше, ни на море³¹ и сделали возможным совместную³² победу при Платеях: Платон, в отличие от Лисия, не упоминает о том, что уже битва при Саламине была одержана при помощи союзников³³, и для того, чтобы сохранить идею исключительного статуса афинян как освободителей греков, опускает рассказ о Фермопилах³⁴. Последним этапом описания становится рассказ об освобождении Азии, симметричный изображению ее захвата³⁵.

Таким образом, рассказ о Греко-персидских войнах может быть представлен в виде простой схемы, в которой за первой, завоевательной, линией персов, следует, аннулируя ее, вторая, освободительная линия афинян. Характерно, что эти части занимают практически одинаковый объем текста (239d–240d и 240d–241e):

²⁸ τὸ ἐξῆς ἔργον τοῖς Μαραθῶνι διεπράξαντο, Mxn. 241a.

²⁹ τὸν ἐχόμενον φόβον διέλυσαν τῶν Ἑλλήνων; ἔπαιυσαν φοβουμένους, Mxn. 241b.

³⁰ τὰ ἀριστεῖα, Mxn. 240e.

³¹ παιδευθῆναι τοὺς ἄλλους Ἑλληνας, ὑπὸ μὲν τῶν κατὰ γῆν, ὑπὸ δὲ τῶν κατὰ θάλατταν μαθόντας καὶ ἐθισθέντας μὴ φοβεῖσθαι τοὺς βαρβάρους, Mxn. 241c.

³² κοινὸν ἤδη τοῦτο, Mxn. 241c.

³³ Lys. II. 34.

³⁴ Lys. II. 30–32.

³⁵ Mxn. 241de, Tsitsiridis S. ibid. P. 287.

покорение греков страхом	победа при Марафоне
захват Эретрии	победы при Саламине и Артемисии
покорение народов страхом	победа при Платеях
завоевания в Азии	освобождение Азии.

Истинный и ложный идеал государства

Свобода и рабство, понятые в политическом смысле, — мотивы, традиционно используемые для противопоставления афинян и персов³⁶. Политическая коннотация присутствует и в Эпитафии Лисия, где свобода часто выступает как синоним демократии³⁷, а словом рабство обозначаются тирании и олигархические режимы³⁸. Свобода Афин — одна из констант идеологии жанра Надгробной речи. Мы встречаем ее в Эпитафиях Перикла у Фукидида, Лисия и Демосфена³⁹. В рамках исторического рассказа два аспекта свободы, военный (освобождение территорий от врага) и политический (афинская демократия), тесно смыкались, придавая определенную двусмысленность известному выражению *ὕπερ τῆς ἐλευθερίας βοήθειν*, «приходить на помощь во имя свободы», которое использовалось для того, чтобы оправдать вмешательство Афин во внутренние дела других полисов и установление там демократических режимов. Устойчивость этих ассоциаций и критика Платоном демократии позволяет ряду исследователей предположить, что само настойчивое употребление слова «свобода» в платоновском тексте указывает на то, что Надгробную речь в «Менексене» следует понимать как пародию или памфлет против идеологии традиционных Надгробных речей⁴⁰. Однако, как мы уже говорили, это совпадение с традицией может быть понято как нарочитое и мнимое. В самом деле,

³⁶ de Romilly J. *La Grèce à la découverte de la liberté*. Paris, 1989. P. 43–56; Raaflaub K. *The Discovery of Freedom / Transl. revis. and updat.* Chicago–London, 2004. P. 58–89.

³⁷ Lys. II. 18, 46–47, 61–62, 64.

³⁸ Lys. II. 56–57, 59–60, 62.

³⁹ Thuc. II. 37, Lys. II. 18–19, Demosth. LX. 25–26.

⁴⁰ Wendland P. *ibid.* P. 186–187; Méridier L. *ibid.* P. 57–60; Friedländer P. *Platon*. Bd. II. Berlin, 1964. S. 209–210.

прибегая к традиционной ассоциации свобода-Афины, рабство-персы, Платон в «Менексене» совершенно опускает ее политический аспект. Так, Афины, о которых идет речь, не являются демократией (это *ἀριστοκρατία*⁴¹), и во всем рассказе о персах нет ни одного упоминания их государственного строя (в отличие от третьей книги «Законов»). Платон противопоставляет не свободных граждан рабам, а освободителей завоевателям, дополняя традиционный военный аспект психологическим (освобождение от страха).

Схожую роль, хотя и менее развернуто, играют мотивы свободы и рабства и в мифе об Атлантиде. Сопоставимым с описанием персов в «Менексене» образом характеризуется Атлантида: *κρατούσα μὲν ἀπάσης τῆς νήσου, πολλῶν δὲ ἄλλων νήσων καὶ μερῶν τῆς ἡπείρου· πρὸς δὲ τούτοις ἔτι τῶν ἐντὸς τῆδε Λιβύης μὲν ἤρχον μέχρι πρὸς Αἴγυπτον, τῆς δὲ Εὐρώπης μέχρι Τυρρηνίας. Αὕτη... ἡ δύναμις τὸν τε παρ' ὑμῖν καὶ τὸν παρ' ἡμῖν καὶ τὸν ἐντὸς τοῦ στόματος πάντα τόπον μιᾶ ποτὲ ἐπεχειρήσεν ὀρμῇ δουλοῦσθαι*⁴², и заслуга афинян состоит в том, что их государство *τοὺς δὲ μήπω δεδουλωμένους διεκώλυσεν δουλωθῆναι, τοὺς δ' ἄλλους... ἀφθόνως ἅπαντας ἠλευθέρωσεν*⁴³.

Другой важный традиционный мотив, обыгрываемый Платоном, — особая роль афинян в Греции. Победив при Марафоне и опровергнув непобедимость персов⁴⁴, афиняне стали учителями для всех остальных эллинов⁴⁵, и те, подражая им, отважились

⁴¹ Мхп. 238с.

⁴² «она властвовала над всем островом и над многими другими островами и частями материка и кроме того, по эту сторону пролива, захватила Ливию вплоть до Египта, а Европу — вплоть до Тиррении. Эта... держава попыталась одним ударом поработить и вашу, и нашу землю, и все народы по эту сторону пролива», Tim. 25ab.

⁴³ «помешало поработить тех, кто никогда не знал рабства, и охотно освободило всех остальных», Tim. 25с.

⁴⁴ *πάν πλῆθος καὶ πᾶς πλοῦτος ἀρετῇ ὑλείκει*, «любая мощь и любое богатство уступает доблести», Мхп. 240d; отметим, что победа здесь объясняется доблестью афинян, а не преимуществом демократического государства свободных людей над государством рабов, ср. Lys., II, 41–42.

⁴⁵ *ἡγεμόνες καὶ διδάσκαλοι τοῖς ἄλλοις γενόμενοι*, Мхп. 240d.

вступить в бой, став учениками марафоноборцев⁴⁶. Как показал Ставрос Цициридис, ἡγεμόνες в словосочетании ἡγεμόνες καὶ διδάσκαλοι следует понимать в значении «учителя», «те, кто подают пример», а не «предводители»⁴⁷. Это само по себе интересно, но еще более любопытно, что единственный раз, когда в «Менексене» глагол ἡγεῖσθαι употреблен в значении «стоять во главе», он относится к персам⁴⁸, а наименование ἡγεμόνες и προεστῶτες⁴⁹ получают спартанцы. Применение традиционного наименования афинян к их врагам, спартанцам и варварам, выдает, на наш взгляд, косвенную полемику с официальной идеологией, которая находится в основании λόγος ἐπιτάφιος; как и в случае с мотивом свободы, Платон переосмысляет общепринятое значение слова с тем, чтобы показать проблематичность ценности того, что им обычно обозначается.

«Учительская» роль дополняется важным пояснением: готовность защищать общегреческие интересы сравнивается с родительской функцией: благодаря своим победам афиняне стали отцами (πατέρες) не только τῶν σωμάτων τῶν ἡμετέρων, «наших тел», но и τῆς ἐλευθερίας τῆς τε ἡμετέρας καὶ συμπάντων τῶν ἐν τῇδε τῇ ἢ πείρῳ, «свободы — как нашей, так и всех тех, кто живет на этом материке»⁵⁰. «Не только... но и» снова вводит противопоставление традиционной похвалы собственно платоновской. Здесь уместно вспомнить фразу из описания Саламинской битвы в «Персах» Эсхила:

ὦ παῖδες Ἑλλήνων ἴτε,
ἐλευθεροῦ τε πατρίδ', ἐλευθεροῦτε δὲ
παῖδας, γυναῖκας, θεῶν τέ πατρῶων ἔδη,

⁴⁶ μαθηταὶ τῶν Μαραθῶνι γενόμενοι, Mxn. 240e; ср. παιδευθῆναι τοὺς ἄλλους Ἑλληνας... μαθόντας καὶ ἐθισθέντας, «научить остальных греков... умению и привычке», Mxn. 241c.

⁴⁷ Tsitsiridis S. *ibid.* P. 279.

⁴⁸ Mxn. 239d.

⁴⁹ Mxn. 242c, 242e.

⁵⁰ Mxn. 240e.

θήκας τε προγόνων⁵¹,

которую приводит в качестве параллели к цитированному нами выше отрывку из «Тимея» Альбер Риво⁵². Параллелизм здесь, правда, только кажущийся: в отличие от рассказа об Атлантиде и «Менексена», в «Персах» речь идет о защите своих детей, жен, храмов и могил предков, а не Греции в целом.

Схожую роль играют афиняне и в мифе об Атлантиде, где они представлены как признанные лидеры остальных греков, которые добровольно им подчинились⁵³. Идея добровольности позволяет сравнить лидерство афинян в Греции с божественным руководством: в этом же контексте о богах сказано, что они управляют на основе добровольного согласия, а не насилия⁵⁴. Это не единственная параллель между богами и народами в мифе об Атлантиде: характеристики афинян повторяют описание Афины и Гефеста⁵⁵, а завоевательный поход атлантов приписывается воле Посейдона⁵⁶, нарушившего то, что в начале рассказа было представлено как характеристика богов — следование закону справедливости, согласно которому следует владеть только принадлежащим тебе по природе⁵⁷. Афиняне продолжают придерживаться его в отношении как соплеменников, так и других греков⁵⁸. Если атлантов охватывает ὄβρις⁵⁹ и πλεονεξία ἄδικος⁶⁰ и они выходят за границы закрепленной за ними территории с тем, чтобы захватить им не принадлежащее, то афиняне великодушно, «без за-

⁵¹ «О дети эллинов, вперед, освободите родину, освободите детей, жен, и храмы отчих богов, и могилы предков», Aesch. Pers. 402–405.

⁵² Tim. 25c, Platon. Œuvres complètes. Vol. 10. Timée. Critias / Éd. A. Rivaud, Paris, 1963.

⁵³ Tim. 25c, Crit. 108e, 112d.

⁵⁴ Crit. 109bc.

⁵⁵ Tim. 24d, Crit. 109c.

⁵⁶ Crit. 120d.

⁵⁷ Crit. 109b.

⁵⁸ Crit. 112e.

⁵⁹ Tim. 24e.

⁶⁰ Crit. 121b.

висти» (ἀφθόνως) освобождают соплеменников⁶¹. Тем самым гегемония доисторических Афин⁶² оказывается прямой противоположностью морского империализма Афин исторических, поскольку не приводит к нарушению закона справедливости, а наоборот, стоит на его защите. Напротив, экспансионистская морская политика, воплощенная в образе Атлантиды, представлена как ложный идеал⁶³. Платон дает понять, что гегемония исторических Афин ничем не отличается от персидского экспансионизма, и что стремиться к ней может лишь тот, кто не осознает важности общегреческой общности и не способен различить между подлинным благом и мнимым.

Таким образом, создавая в рамках эпидейктической и поэтической традиции свой собственный «миф о прошлом», Платон использует мотивы, формально близкие к традиционным восхвалениям демократии и гегемонии Афин, и в то же время позволяющие ему косвенно критиковать афинскую *Selbstverstellung*. Он приписывает врагу афинян характеристики их традиционного идеала, противопоставляя тем самым два образа Афин, реальных и идеальных, живущих по разным моделям. Эти два образа иногда толковались исторически (Афины современные Платону vs. Афины времен марафоноборцев⁶⁴), иногда философски (Афины-Тождественное vs. Атлантида-Иное⁶⁵), нам же кажется уместным вспомнить о двух моделях государства, описываемых Платоном в «Протагоре» и «Государстве», получившие в критической италоязычной литературе наименование *paradigma pleonektico* и *paradigma relazionale*⁶⁶.

⁶¹ Tim. 25c.

⁶² ἡγεμόνες, Crit. 112d.

⁶³ Crit. 121b.

⁶⁴ Gill Ch. The genre of the Atlantis story // CP. 72. 1977. P. 287–304, Morgan K.A. ibid. P. 112 et sqq., Pradeau J.-F. Le monde de la politique. Sur le récit atlante de Platon, Timée (17–27) et Critias, Sankt Augustin, 1997. P. 190 et sqq.

⁶⁵ Vidal-Naquet P. Le Chasseur noir. Formes de pensée et formes de société dans le monde grec. Paris, 1981. P. 335–360.

⁶⁶ Vegetti M. Protagora, autore della Repubblica? // Protagora di Platone: strutture

Претензии на историчность и функции лжи

Среди черт, объединяющих рассказ об Атлантиде в «Тимее» и «Критии» и Надгробную речь в «Менексене», можно особо выделить любопытное сочетание претензий на историческую подлинность с фиктивностью самого рассказа. В случае с «Менексеном» вольное обращение с историческими фактами (традиционный отбор фактов и афиноцентристская интерпретация, использование их в аргументативных целях и ради демонстрации примера для подражания) способствовало тому, что одной из господствующих интерпретаций диалога стала идея о пародии или памфлете на официальную традицию афинской политической риторики⁶⁷. Рассказ Крития еще более фиктивен, но и еще более настойчив в попытках доказать свою истинность и даже использует лексику, характерную для исторического метода⁶⁸. Однако сложно понять, насколько это серьезно: помимо прямого противоречия по этому вопросу между Tim. 25e–26a и Crit. 107de и многочисленных ссылок на действия богов, подозрительно то, что, хотя Критий настаивает на истинности и точности рассказа о событиях девяти тысячелетней давности⁶⁹, самый ранний цитируемый им «источник» представляет собой устное свидетельство, которое было записано «только» 8000 лет тому назад⁷⁰. Косвенным указанием на ненадежность рассказываемой истории мо-

e problematiche / Ed. G. Casertano. Napoli, 2004. P. 145–158; *Campese S., Canino L.* La genesi della polis. P. 285–332 // *Platone, Repubblica* / A cura di M. Vegetti. Vol. II. Napoli, 1998.

⁶⁷ *Wendland P.* *ibid.* P. 188–190; *Henderson M.* Plato's "Menexenos" and the Distortion of History // *Acta Classica* 18. 1975. P. 25–46; *Méridier L.* *ibid.* P. 60; *Bloedow E.F.* Aspasia and the «Mystery» of the Menexenos. *WS.* 9. 1975. P. 37–42; *Coventry L.* Philosophy and Rhetoric in the Menexenus. *JHS.* 109. 1989. P. 8–13; *Loraux N.* L'invention d'Athènes : histoire de l'oraison funèbre dans la cité classique. Paris ; La Haye ; New York, 1981 ; *Loayza D.* *ibid.*

⁶⁸ *Brisson L.* Les mots et les mythes. Paris, 1982. P. 32–38 ; *Erler M.* *ibid.* P. 9 ; *Johansen Th.K.* *ibid.* P. 42. Об употреблении τεκμήριον в «Менексене» см. *Tsitsiridis S.* *ibid.* P. 210.

⁶⁹ Cp. *Thuc.* I. 20–21.

⁷⁰ *Tim.* 23a, 23e. Критический разбор у *Johansen Th.K.* *ibid.* P. 42–44, всерьез при-

жет служить и сама ссылка на египтян, которые нередко воспринимались и в традиции, и в других текстах Платона, как народ хитрецов и мошенников⁷¹.

В этом отношении оба наших текста напрямую связаны с дискуссией во II–III книгах «Государства»⁷². С одной стороны, Сократ в «Государстве» упрекает во лжи поэтов: он предлагает вычеркнуть из гомеровских текстов отрывки, описывающие ужасные и недостойные⁷³ деяния богов и героев, поскольку эти описания не являются ни благочестивыми, ни истинными⁷⁴, и называет описания божественных преступлений, войн и ссор τὸ μέγιστον καὶ περὶ τῶν μεγίστων ψεῦδος, «величайшей ложью о самом великом»⁷⁵. Казалось бы, как можно говорить о лживости того, о чем у нас нет достоверных сведений? Ответ на этот вопрос предложен Джохансеном⁷⁶: Сократ исходит из гипотезы, согласно которой Бог благ и не может быть причиной ни зла ни лжи⁷⁷. То, что не соответствует этой гипотезе, будет считаться ложью. На схожем основании, продолжает Джохансен, мы должны оценивать и поэтические мифы о поступках людей: нашей предварительной гипотезой будет то, что справедливость приносит выгоду, а несправедливость — вред⁷⁸.

Однако, действительно ли речь идет только об истине, которая определяется как таковая на основании соответствия гипотезе? Когда Сократ отрицает, что Ахилл надругался над телом убитого Гектора, что стоит за его словами «мы будем утверждать, что

нимают «исторический метод» Крития *Arrighetti G. Platone fra mito, poesia e storia* // SCO. 41. 1991. P. 26–27 и *Giuliano F. ibid.* P. 226–230.

⁷¹ *Johansen Th.K. ibid.* P. 39–40.

⁷² О теме лжи во II–III книгах «Государства» см. подробный разбор *Belfiore E. «Lies unlike the truth»: Plato on Hesiod, Theogony, 27* // TAPhA. 115. 1985. P. 47–57.

⁷³ δεινὰ καὶ ἄσεβῆ, Resp. 391d.

⁷⁴ οὐθ' ὄσια... οὔτε ἀληθῆ, Resp. 391e.

⁷⁵ Resp. 377e, cf. 378c.

⁷⁶ *Johansen Th.K. ibid.* P. 28

⁷⁷ Resp. 379b.

⁷⁸ Resp. 392b, *Johansen Th.K. ibid.* P. 29–30.

все это ложь»?⁷⁹ Формально, за этим следует уже знакомое нам по «Менексену» и «Тимею» объяснение поведения через происхождение и воспитание⁸⁰, однако это объяснение мнимое, оно вводится как запрет, словами «мы не позволим убеждать»⁸¹. Настоящая же причина сформулирована чуть выше⁸²: восхвалять (ἐλαίνειν) подобные деяния несправедливо. Эти слова напоминают нам о том, что задачи поэзии и эпидейктической риторики для Платона смыкаются, и, с другой стороны, позволяют понять, что этическая истина стоит для него выше возможной исторической правды.

Наряду с характеристикой οὐθ' ὅσια οὔτε ἀληθῆ, мы встречаем также οὔτε ἀληθῆ οὔτε ὠφέλιμα⁸³: рассказы о дурных деяниях богов *прежде всего* неблагочестивы, но *также и* неверны⁸⁴; а страшные повествования о загробном мире *не только* неверны, но *и* не полезны. В этой последней формулировке мы можем видеть переход к идее о том, что ложь может быть допустима, если она полезна. Выше уже было сказано о том, что детям следует слушать сказки (μῦθοι), направляющие к добродетели (πρὸς ἀρετήν)⁸⁵, а в 382cd были упомянуты несколько ситуаций, в которых ложь может принести пользу, как лекарство⁸⁶. Любопытно, что, перечислив несколько бытовых ситуаций (безумие друга, ложь против врагов), Сократ возвращается к теме поэтического вымысла (ἐν... ταῖς μυθολογίαις) и предлагает в качестве еще одного примера полезной лжи фиктивный рассказ о прошлом (περὶ τῶν παλαιῶν), когда нам доподлинно неизвестно, что произошло на самом деле, и мы стремимся как можно больше уподобить

⁷⁹ σύμπαντα ταῦτα οὐ φήσομεν ἀληθῆ εἰρησθαι, Resp. 391bc.

⁸⁰ Ἀχιλλεύς, θεᾶς ὦν παῖς καὶ Πηλέως... καὶ ὑπὸ τῷ σοφωτάτῳ Χείρωνι τετραμμένοϛ, Resp. 391c

⁸¹ οὐ δ' ἔασομεν πείθεσθαι, Resp. 391c.

⁸² Resp. 391a.

⁸³ Resp. 386c.

⁸⁴ Ср. Resp. 378a: об оскоплении Крона не следовало бы рассказывать детям, даже если бы это было правдой.

⁸⁵ Resp. 378d.

⁸⁶ ὡς φάρμακον χρήσιμον, Resp. 382c.

ложь истине⁸⁷. Эта формулировка, на наш взгляд, хорошо описывает миф об Атлантиде и попытки придать ему наибольшее правдоподобие. Однако, вероятно, авторами подобного рассказа могут быть только правители, поскольку, как сказано в дальнейшем, другие граждане государства не имеют права лгать, так как это опасно для благополучия полиса, который, подобно кораблю, может перевернуться и затонуть⁸⁸. Напротив, самим правителям дозволяется прибегать ко лжи ради интересов государства, *ὀφέλεια τῆς πόλεως*⁸⁹, подобно врачам, прибегающим к лекарству⁹⁰.

Если мы правы, устанавливая связь между типом лжи, о котором идет речь в 382d, и репликами в 389b, то полученная таким образом идея псевдоисторического рассказа, цель которого — исцеление полиса, дает нам модель для интерпретации речи в «Менексене» и повествования об Атлантиде. Та же модель лежит, на наш взгляд, в основании еще одного текста, знаменитого «финикийского мифа»⁹¹.

Природа и единство

«Финикийский миф» состоит из двух частей. В первой⁹² речь идет о возникновении граждан идеального государства из земли и их разделении на касты, осуществленном богом, примешавшим к разным людям разные металлы и установившим тем самым среди них природную иерархию без нарушения изначального единства⁹³. Вторая объясняет необходимость строгого контроля над распределением новорожденных по кастам, — с тем,

⁸⁷ ἀφομοιοῦντες τῷ ἀληθεῖ τὸ ψεῦδος ὅτι μάλιστα, Resp. 382d.

⁸⁸ Resp. 389bd.

⁸⁹ Resp. 389b.

⁹⁰ ὡς ἐν φαρμάκου εἶδει, Resp. 389b.

⁹¹ Resp. 414b–415c. Интерпретацию финикийского мифа см. *Schofield M. Fraternity, inégalité, la parole de dieux : Plato's authoritarian myth of political legitimation*. P. 101–115 // C. Parrenie. *Plato's Myths*. Cambridge, 2008, о связи Атлантиды с мифом см. *Johansen Th.K. ibid.* P. 44–45, *Morgan K.A. Myth...* P. 264–267.

⁹² Resp. 414b–415a.

⁹³ Ср. συγγενεῖς ὄντες πάντες, Resp. 546a.

чтобы оно осуществлялось на основании их собственной природы, а не по рождению от тех или иных родителей: несмотря на то, что чаще всего от подобного рождается подобное, возможны исключения, и тогда появляются люди с примесями золота, серебра, меди или железа, а это опасно для государства⁹⁴.

Миф выступает как продолжение поэтической традиции, что подчеркивается в самом его начале⁹⁵. Полностью убедить в его истинности первых граждан идеального полиса едва ли возможно, но Сократ верит в благотворное воздействие сказания на потомков первых граждан⁹⁶. Тем самым, финикийский миф сближается с рассказами о прошлом государства, а еще точнее, с вводными частями мифа об Атлантиде и рассказа в «Менексене», посвященными возникновению государства, а так же φύσις и παιδεία, природе и воспитанию, афинян. Эти части обладают сугубо мифическим характером, и их мотивы — автохтония и связь с богами — присутствуют и в финикийском мифе. Традиционное сравнение земли с матерью заменяется Платоном последовательной аргументацией в пользу того, что земля является настоящей матерью для граждан: земля выносила их вместе с оружием, вскормила, произвела на свет и передала их воспитание богам⁹⁷. Целью этой аргументации, по словам Сократа, является пробуждение у стражей стремления защищать свой полис от внешних врагов, а также внушение им братского отношения друг к другу⁹⁸, ведь человеку свойственно любить то, что он считает своим⁹⁹.

Вторая часть финикийского мифа подробно раскрывается только в VIII книге «Государства», где описывается упадок идеаль-

⁹⁴ Resp. 415a–415c.

⁹⁵ πρότερον μὲν ἤδη πολλὰχοῦ γεγονός, ὡς φασι οἱ ποιηταὶ καὶ πελεικάσιν, «прежде же это случалось во многих местах, как утверждали и убеждали людей поэты», Resp. 414c. О связи финикийского мифа с поэтической традицией см. *Giuliano F. ibid.* P. 257, n. 13, 14.

⁹⁶ Resp. 415d.

⁹⁷ Resp. 414de.

⁹⁸ Resp. 414e, ср. 416ac.

⁹⁹ Resp. 412d.

ного полиса, который наступит, в соответствии с цитируемым в 415с предсказанием¹⁰⁰, когда во главе его станет правитель из низшей касты. Миф получает свое закрепление в законодательстве: стражам надлежит следить за тем, чтобы браки заключались в благоприятные для того периоды, поскольку поколение, зачатое в неподходящее время, не будет ни благородным по происхождению, ни счастливым¹⁰¹. Ошибка стражей в расчетах «брачного числа», которое управляет качеством рождений¹⁰² приводит к тому, что во главе государства встают правители, не способные различать разные «металлы»¹⁰³, контроль за рождениями утрачивается, и на свет появляются люди смешанного происхождения¹⁰⁴. От этого возникает несходство (ἀνομοιότης) и нестройность, основанная на неравенстве (ἀνωμαλία ἀνάρμωστος)¹⁰⁵, что в свою очередь ведет к войне и междоусобицам¹⁰⁶.

Это мифологическое объяснение может быть понято как метафора, позволяющая Платону выразить на символическом языке ценность единства для государства. В самом деле, описание упадка пронизано идеей прогрессирующей утраты *φιλία*, понимаемой как иерархизированное единство и как дружеское отношение граждан друг к другу¹⁰⁷. Так, Платон начинает VIII книгу «Государства» с того, что кратко обозначает основные черты идеального общественного строя, подчеркивая понятие общности: *κοινὰς μὲν γυναῖκας, κοινὸς δὲ παῖδας εἶναι καὶ πᾶσαν παιδείαν, ὡσαύτως δὲ τὰ ἐπιτηδεύματα κοινὰ ἐν πολέμῳ τε καὶ εἰρήνῃ; ἴδιον μὲν οὐδὲν οὐδενὶ ἔχουσας, κοινὰς δὲ πᾶσι*, «общие жены, общие дети и все

¹⁰⁰ Resp. 546a–547e.

¹⁰¹ οὐκ εὐφρεῖς οὐδ' εὐτυχεῖς, Resp. 546d.

¹⁰² ἀμεινόνων τε καὶ χειρόνων γένεσεις, Resp. 546cd.

¹⁰³ Resp. 546e–547a.

¹⁰⁴ Resp. 547a, ἄνδρες... μεικτοί, Resp. 547e.

¹⁰⁵ Resp. 547a.

¹⁰⁶ Resp. 547ac.

¹⁰⁷ О понятии единства см. *Arends F. Plato as a Problem-Solver. The Unity of the Polis as a Key to the Interpretation of Plato's Republic // Essays on Plato's «Republic» / Ed. E.N. Ostenfeld. Aarhus, 1998. P. 28–41; о теме благородного происхождения Ajavon F.-X. L'eugénisme de Platon. Paris, Budapest, Torino, 2001.*

их воспитание, как и общие занятия в военное и мирное время», «ни у кого нет ничего своего, и у всех все общее»¹⁰⁸. После этого следует перечисление пяти типов государственных устройств¹⁰⁹, каждое из которых представляет собой очередную стадию упадка по сравнению с предыдущей, и во всех случаях переход от одной стадии к другой связывается со *στάσις*. Так, олигархия делит прежде единое государство на два враждебных друг другу: одно принадлежит богатым, другое бедным¹¹⁰. При демократии государство разделяется на бесчисленное множество «полисов», настолько разнообразным становится его население¹¹¹. Тирани же и вовсе оказывается один против всех и для того, чтобы удержать власть, должен бороться против внешних врагов, против свободомыслящих, даже против бывших друзей¹¹².

В «Менексене» мы также наблюдаем связь мотивов происхождения и единства. Тема благородного происхождения афинян открывает платоновскую Надгробную речь. Традиционная хвала любимой богами афинской земли и автохтонии, значительно более подробная, чем в других Эпитафиях¹¹³, имеет ту же аргументативную цель, что и первая часть финикийского мифа в «Государстве»: автохтонное происхождение сделало из афинян защитников своего полиса и внушило им братское отношение друг к другу¹¹⁴. На этом строится противопоставление афинян остальным грекам: афиняне всегда жили в своей родной земле, для них одних родная земля мать, а для остальных греков — ма-

¹⁰⁸ Resp. 543ab.

¹⁰⁹ Resp. 544c.

¹¹⁰ *μη μίαν ἀλλὰ δύο... τὴν τοιαύτην πόλιν*, «такое государство не едино, а разделено на два», Resp. 551d.

¹¹¹ *παντοδαποὶ... ἐν ταύτῃ τῇ πολιτείᾳ μάλιστα' ἐγγίγνοντο ἄνθρωποι*, «в таком государстве люди будут очень разнообразны», Resp. 557c.

¹¹² Resp. 566e, 567ab.

¹¹³ Resp. 237a–238b.

¹¹⁴ Mxn. 238b, 239a. *von Wilamowitz-Moellendorf U. ibid.* Bd. II. S. 129–130; *von Loewenclau I. Der Platonische Menexenos.* Stuttgart, 1961. S. 47–52; *Tsitsiridis S. ibid.* P. 96–98.

чеха¹¹⁵. В сократовской Надгробной речи — и это уникально на фоне других Эпитафий и отвечает второй части финикийского мифа — происхождение афинян является определяющим их поступки фактором, неизменно действующим на протяжении всей их истории. Автохтония делает их равными друг другу и равными перед законом, что характеризует их политический строй¹¹⁶, служит гарантией достойного поведения и верности общегреческим интересам¹¹⁷.

Для нас важно, что фактор автохтонии неизменен. Платон подчеркивает это еще в самом начале Надгробной речи: современные афиняне столь же доблестны, что и их предки¹¹⁸, из-за неизменных и выдающихся природы¹¹⁹ и государственного устройства¹²⁰. В афинянах из «Менексена» принцип, объявленный в финикийском мифе (от подобного рождается подобное), воплощается абсолютно: жители Афин в этом диалоге — словно граждане идеального государства, не допускающие ошибок в расчете брачного числа. Поэтому моральные качества остальных греков в ходе истории постепенно ухудшаются, характеристики же афинян остаются неизменными, что подкрепляется рядом повторов и переключек в описаниях всех трех войн¹²¹. Какая бы ни

¹¹⁵ Мхп. 237bc.

¹¹⁶ Мхп. 238e — 239a.

¹¹⁷ τό γε τῆς πόλεως γενναῖον καὶ ἐλεύθερον... καὶ φύσει μισοβάρβαρον, διὰ τὸ εἰλικρινῶς εἶναι Ἑλληνας καὶ ἀμιγεῖς βαρβάρων, «наш город благороден, свободен... и по природе своей противник варваров, из-за того, что мы чистокровные эллины, без примеси варварской крови», Мхп. 245cd.

¹¹⁸ κάκεινοι ἀγαθοὶ καὶ οἱ νῦν εἰσιν, «доблестны и наши предки, и наши современники», Мхп. 238c.

¹¹⁹ ἀγαθοὶ δὲ ἐγένοντο διὰ τὸ φύσει εἶναι ἀγαθῶν, «они проявили себя доблестно, потому что родились от доблестных людей», Мхп. 237a.

¹²⁰ ἐν καλῇ πολιτείᾳ ἐτρέφησαν, «они воспитывались в прекрасном государстве», πολιτεία καὶ τότε ἦν καὶ νῦν, «государственное устройство и тогда, и сейчас», Мхп. 238c.

¹²¹ πρῶτοι μετὰ τὸν Περσικὸν πόλεμον Ἑλλησιν ἦδη ὑπὲρ τῆς ἐλευθερίας βοηθοῦντες, «они первыми после персидской войны защищали свободу греков», Мхп. 242bc, ср. 242d.

была война, греки обращаются к афинянам в ужасе¹²², взывая о спасении¹²³ и освобождении¹²⁴.

Сами греки ведут себя иначе, это становится особенно заметно в рассказе о Коринфской войне, когда эллины активно и добровольно сближаются с персами, заключая с ними союзы и уподобляясь им психологически. Основная характеристика греков в этой части диалога — стремление к захвату и порабощению, представленное ранее как сугубо персидская черта. Поведение снова объясняется через происхождение¹²⁵: даже «первые»¹²⁶ среди греков, аргивяне, беотийцы, коринфяне, — греки лишь по названию и варвары по природе¹²⁷.

Связь происхождение-единство действует и в мифе об Атлантиде. Мы снова видим все три перечисленных нами выше элемента: восхваление избранной богами земли и автохтонного происхождения афинян, неизменность добродетелей афинян в силу их происхождения, демонстрация нравственного упадка на примере их соперника, отличающегося от них смешанным происхождением. Уже в преамбуле к мифу об Атлантиде, где вкратце пересказывается описание идеального государства, отдельно упоминаются законы о контроле над рождениями¹²⁸. Мифологическая аргументация в пользу избранности афинской земли в «Критии», как и в «Менексене», имеет квазинаучный характер, изобилуя технической лексикой в духе Фукидида¹²⁹. Схожая же квазинаучно-мифологическая логика объясняет упадок Атлантиды смешанным происхождением, но на сей раз не варварско-греческим, а божественно-человеческим¹³⁰. В определенный мо-

¹²² ἐκτελληγμένοι, Mxn. 244d, ср. 240d.

¹²³ σωτηρία, Mxn. 244d, ср. 240de, 241cd.

¹²⁴ Mxn. 244e, 245a, ср. 240e.

¹²⁵ Mxn. 245cd.

¹²⁶ Mxn. 244d.

¹²⁷ φύσει... βάρβαροι ὄντες, μειζοβάρβαροι, Mxn. 245d.

¹²⁸ Tim. 18de.

¹²⁹ Crit. 110e–111d.

¹³⁰ Атланты — потомки Посейдона и земной женщины Клиты из рода автохтонов, см. Crit. 113c–114c.

мент человеческий элемент их природы возобладал над божественным. Черты божественной природы, ἡ τοῦ θεοῦ φύσις, приведены в 120e–121a: добровольное подчинение законам, умеренность и способность отличать истинное благо от мнимого (что включает в себя безразличие к богатствам и осознание ценности единства). Характерно, что некоторые из этих черт используются Платоном чуть ниже для описания Зевса¹³¹. Однако затем, как только в характере атлантов возобладал человеческий элемент, они утратили способность различать между истинным благом и мнимым и опьянели от роскоши¹³². Для толпы, неспособной отличать благо от удовольствия¹³³, это время могло бы показаться периодом наибольшего расцвета атлантов, на деле же оно стало для них началом конца.

Добродетель же афинян неизменна. Их происхождение и государственное устройство напрямую связывается в рассказе об Атлантиде с богами: они дети и воспитанники богов¹³⁴, их автохтонность представлена как происхождение от богов, Геи и Гефеста¹³⁵, боги же дали им воспитание, то есть государственный строй¹³⁶, совпадающий с тем, который описан в «Государстве»¹³⁷.

¹³¹ κατήκοοι τῶν νόμων, «законопослушные», Crit. 120e, ср. ἐν νόμοις βασιλεύων, «правя в согласии с законами», Crit. 121b; τὰ φρονήματα ἀληθινά, «истинный образ мыслей», Crit. 120e, ср. δυνάμενος καθορᾶν τὰ τοιαῦτα, «способный это постичь», Crit. 121b.

¹³² μεθύοντες ὑπὸ τρυφῆς, «пьянеющие от роскоши», Crit. 121ab. Ср. с описанием пьянеющей от контакта с материальным души в «Федоне», ἔλκεται ὑπὸ τοῦ σώματος... καὶ... πλανᾶται καὶ ταράττεται καὶ εἰλιγγιᾶ ὥσπερ μεθύουσα, «тело тащит ее... и она плукает, путается и охвачена головокружением, словно пьяная», Phaedo, 79c. О том же образе в применении к демократическому государству см. Pradeau J.-F. L'êbriété démocratique: la critique platonicienne de la démocratie dans les «Lois» // JHS. 124. 2004. P. 108–124.

¹³³ Подчеркнем оппозицию по числу τῶ δυναμένω ὁρᾶν — τοῖς δὲ ἀδυνατοῦσιν... ὁρᾶν, «для того, кто способен видеть — для тех, кто неспособен видеть», Crit. 121b.

¹³⁴ γεννήματα καὶ παιδεύματα θεῶν, Tim. 24d.

¹³⁵ ἐκ Γῆς τε καὶ Ἥφαιστου, Tim. 23e.

¹³⁶ ἔθρεψεν καὶ ἐπαιδευσεν, Tim. 23d.

¹³⁷ Crit. 109cd.

Столь настойчивые переключки между рассказом в «Менексене», мифом об Атлантиде и «финикийским мифом» из «Государства» не могут, на наш взгляд, быть случайными.

В данной статье мы стремились продемонстрировать некоторые особенности, сближающие Надгробную речь в «Менексене» с мифом об Атлантиде, и показать связь этих двух текстов с дискуссией о поэзии во II–III книгах «Государства». Мы предлагаем понимать эти тексты как особую категорию платоновских мифов, имеющую своим объектом справедливые и несправедливые поступки людей. Исторические искажения здесь столь же допустимы и, более того, необходимы, сколь и исправления в тексте Гомера. Статус исторической правды ниже, чем этической, а основная цель данных рассказов — воспитание, демонстрация положительного примера поведения государства. Прообразом для этой категории мифов, объединяющих в себе историческую форму (сохраняющую связь с поэтической и эпидейктической традицией) и задачу исцеления больного государства путем внушения ему определенных нравственных ценностей и пропаганды альтернативной модели общественного строя, мы предлагаем видеть в знаменитом «финикийском мифе» из III книги «Государства». Несмотря на традицию интерпретировать рассказ об Атлантиде как философский миф, а «Менексен» как образец традиционной риторики, мы полагаем, что оба эти текста достаточно близки друг к другу и имеют схожие функции.

Даниил Дорофеев

Древнегреческий пир как пространство
личной коммуникации и философии
(материал семинара по «Пиру» Платона)*

В начале нашего семинара я хочу попросить всех присутствующих максимально, насколько это возможно, дистанцироваться от привычного восприятия диалога Платона «Пир». Это значит на время перестать видеть в нем *источник* античной «философии любви» и сочинение, давшее *начало* целому литературному жанру¹, а постараться рассмотреть его с другой стороны, уже как *результат* определенной, получившей в Древней Греции ко времени его написания (т.е. примерно к 70–60 гг. IV в. до н.э.) большое развитие, *застольной культуры*. Таким образом, мы хотим воспользоваться этим *письменным* диалогом, чтобы, во-первых, выявить историко-культурные особенности древнегреческих пиров как уникальных пространств коммуникационного взаимодействия; во-вторых, исследовать специфику *устных* форм коммуникаций, определяющих отношения греков друг с

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ в рамках развития проекта № 12-33-01025а1 «Современные коммуникации как способ трансформации человека и гуманитарного знания».

¹ *Martin J. Symposion. Die Geschichte einer literarischen Form. Padeborn, 1931.*

другом в конкретно взятом сообществе пиршествующих; и, в третьих, остановиться на любви и дружбе как особых проявлениях и в некотором смысле необходимом условии пиршественной коммуникации.

Итак, давайте обратимся к *историко-культурной практике* древнегреческих пиров, напрямую повлиявшей и проявившей себя в диалоге Платона. Прежде всего, *symposion* следует четко отличать от *deipnon*, хотя оба слова на русский часто переводят как пир. Последний термин означает трапезу, еду, поэтому, например, сочинение Афинейя *Deipnosophistai* (Δειπνοσοφισταί), в последнем академическом издании переведенное как «Пир мудрецов», означает по смыслу «Знатоки трапезы». Симпосион же наступает после утоления голода, после трапезы, и связан уже с чистым, не смешанным с едой, удовольствием от вина. В принципе, пир включает в себя обе части, но все же для греков под «пирушкой», апофеозом и смыслом их встречи, понимается прежде всего симпосион. Это и не удивительно, учитывая, что культурный и религиозный статус вина неизмеримо выше, чем еды, и показательно называет вино «влажной пищей» Еврипид («Вакханки», ст. 275–285). Вспомним, что древнегреческая поэзия, особенно лирическая, постоянно обращается к теме вина, но почти ничего не говорит о еде (пожалуй, только оливки, дар Афины Атике и залог ее победы в состязании с Посейдоном, вследствие ее главенства над этим регионом имели хоть сколько-нибудь сопоставимую с вином культурную историю и экономическое значение). На основе текстов классических греческих поэтов, от Алкея до Феокрита, кратко выделим основные функции винопития, которое: 1) вводит в веселое, радостное, беззаботное состояние духа; 2) позволяет забыть на время о непреодолимых ненастьях и трудностях человеческого существования (беззащитность и неопределенность перед судьбой и волей богов, смертность, войны, болезни и т.д.); 3) является лучшим лекарством от унынья; 4) освобождает человека для максимально открытого проявления его мыслей и слов (Феогнид: «Легко становится мыслью любой че-

ловек, если выпьет», пер. В. Вересаева); 5) облегчает общение с другими людьми и формирует ощущение дружественной общности; 6) раскрывает подлинную сущность конкретного человека, которую он мог прятать в иных обстоятельствах; 7) имея своим покровителем Диониса, является самым близким и лучшим помощником и спутником любви, Эроса и Афродиты. Из всего этого мы здесь особо подчеркнем то, что для греков винопитие было *коллективной практикой* и очень важной частью совместного времяпровождения, имевшей связанные с Дионисом религиозные истоки и предшествующие симпозиону посвящения Аполлону, но в основном предназначенной свободно, непринужденно и легко активизировать общение и получаемое от него удовольствие. Практики религиозной коммуникации органично перетекают в практики *пиршественной коммуникации собравшихся друзей*. Таким образом, *целостное удовольствие от совместного дружественного общения* является причиной, целью и смыслом проведения пиров, воплощающих собой ценностные приоритеты классического древнегреческого полиса².

Сам этот приятный процесс проходил в специальном пиршественном зале, *триклинии*, вдоль стен которого располагались участники симпозиона (обычно человек 7–9), причем таким образом, что все могли видеть друг друга и беспрепятственно общаться, в центре же зала располагался сначала ритуальный жертвенник, а после трапезы — кратер (от *κεράννυμι* — «смешивать») специальный сосуд для смешивания вина с водой объемом примерно 12–14 л (греки имели разнообразные сосуды с соответству-

² Именно такое удовольствие от совместного времяпровождения порождало собой любовь, мысль, искусство, и не удивительно, что его изображение занимало такое большое место не только в литературных сочинениях, но и произведениях керамической и мозаичной живописи. Интересно, что, скажем, в конце XVIII века, когда ценности будут совсем другие, удовольствие от совместного общения будет заменено Кантом удовольствием от рефлексии, умствующего созерцания возвышенного в природе, собственной субъективной самостоятельности (см. *Кант И.* Критика способности суждения // Кант И. Сочинения в 6 тт. Т. 5. М.: Наука., 1961. С. 304–306сл.).

ющими функциями — *стамнос*, *скифос*, *пифос*, *ойнохоя*, *амфора*, *динос*, даже сосуд для охлаждения вина, *псиктер*, который упоминает Алкивиада — 214а). Из этого общего сосуда участники пира, симпосиасты, могли непосредственно черпать вина, еще и этим подчеркивая имеющуюся между ними общность, или могли передавать эту функцию виночерпию, обычно юному мальчику или рабу. Пир — это вообще *пространство смешения*, причем не только вина с водой, но и вина с беседой, а также, что мы и встречаем в платоновском «Пире», разных речей друг с другом (Ион Хиосский: «Юноша! Скромно пируй и шумную Вакхову влагу / С трезвой струей воды, с мудрой беседой мешай», пер. А.С. Пушкина; выделено нами — Д.Д.). Симпосион был, таким образом, уникальным пространством, где *течение* вина, слова и мысли были призваны стимулировать друг друга, но не хаотично и беспорядочно, а регулируясь определенными принципами (и то, что симпосион объединял собой Диониса и Аполлона, двух во многом противоположных богов, свидетельствует о происходящем на нем синтезе спонтанности и порядка, стихии и формы, свободы и закона, чувственности и разума).

Так, Феогнид, который часто в своей поэзии обращался к теме пиров, в своем наиболее известном стихотворении из этого цикла («Не заставляй никого против воли у нас оставаться и т.д.», пер. В. Вересаева), выделяет главные из этих принципов. Во-первых, пир это территория свободы, здесь нет ни в чем насилия и принуждения, ни в том, чтобы насильно оставлять на пиру или заставлять покидать его, ни будить заснувшего от выпитого или, наоборот, укладывать спать бодрствующего («Нет никого, кто б любил, чтоб принуждали его»); во-вторых, симпосион это особая, праздничная встреча, которая бывает не каждый день, а потому на нем допустимо то, что не может быть правилом на каждый день («Радость такую иметь можно не каждую ночь»); в-третьих, даже несмотря на особую вольную атмосферу праздника, в приятии вина каждый должен руководствоваться своей мерой, чтобы, перейдя через нее, не сменить в своих речах

разумность на глупость, человечность на животность и свободу на рабство («Тот же, кто всякую меру в питье переходит, не властен / Ни над своим языком, ни над рассудком своим [...] Из-за стола поднимайся, пока допьяна не напился, / Чтоб не блевать за столом, словно поденщик иль / раб»); это и понятно, ведь, в четвертых, пир предназначен не уводить человека в себя, в пьяное забытие, не выявлять агрессию или напряженность, а, наоборот, при помощи вина придавать легкость и открытость его коммуникативным практикам, устремляя всех их соучастников в самозабвенном порыве навстречу друг другу в едином пространстве совместных застольных речей или песен, приятных духу и телу («Добрые речи ведите, за чашей веселою сидя, / И избегайте душой всяческих ссор и обид / Пусть и застольные песни звучат — в одиночку и хором. / Так вот бывают для всех очень приятны пиры»).

Конечно, древнегреческие пирушки бывали разными, но все же именно идея общения в тесном пространстве дружественной общности, когда все участники, как разноформенные *мозаичные смальты*, в итоге образовывали и ощущали себя единым неразрывным целым, была определяющей и самоценной, все остальное — вино, еда, песнопения, те или иные обсуждения — подчинялось ей. Вспомним, что симпозион Платона, начавшийся после трапезы, необходимого религиозного ритуала с культовым возлиянием и песнопением (в качестве которого чаще всего был *пеан*, гимн, посвященный Аполлону), по совместному решению его участников, *симпосиастов*, обходится без обильного, как это было накануне, употребления вина; все согласилось «на сегодняшнем пиру допьяна не напиваться, а пить просто так, для своего удовольствия»(176e). Вино здесь не самоцель, а составляющая совместного общения, усиливающая совместное удовольствие от общения, которое, конечно, включает в себя чувственную составляющую, но отнюдь не сводится к нему. Как известно, темой своих речей пирующие выбрали Эрота, желая воздать ему хвалу; перед нами, таким образом, собрание философско-эротических *эн-*

комиев, произносимых не на публичном пространстве агоры, а в интимной обстановке наиболее близких друг другу людей. Конечно, содержание речей на симпозионе отнюдь не обязательно должно было носить столь явно выраженный философский характер, как в диалоге Платона; однако эта связь также не может быть названа случайной. Следует помнить, что «симпозион» не просто один из основных *литературных* жанров Античности, но и распространенная форма *философских* сочинений, к которой обращались, помимо Платона и Ксенофонта, Аристотель, Спевсипп, Эпикур, Притан, Иероним, Дион Академик и др. (См. Плутарх. «Застольные беседы», 612d). Уже одно это побуждает нас обратить внимание на имеющуюся в симпозионе глубинную связь между формой и содержанием.

Более того, симпозион ведь не просто *форма* философских речей, он выступает самостоятельным и отдельным *способом философствования*, альтернативным, например, способу рассуждения в диалогах «Парменид» и «Софист». На симпозионе истина открывается не в результате сложнейших диалектических доказательств, а через свободную совместную заинтересованность в познании, обретаемую благодаря вину и общей непринужденной веселости собравшихся друзей. В этом смысле личная *дружественная коммуникация* древнегреческого симпозиона могла (что, видимо, часто и бывало, хотя, конечно не всегда) органично обернуться полноценной *образовательной коммуникацией*, т.е. она несла в себе богатый потенциал продуктивного приобщения знанию. Поэтому Плутарх в самом начале своих «Застольных бесед» не просто оправдывает философствование за вином, но и подчеркивает, что высшая мудрость — философствуя, не казаться философствующим и не приводить доказательств, но ненавязчиво, ненасильственно, либо пригубив вина для плодотворного возбуждения души, либо с помощью шутки, либо через миф, т.е. как это и делал Платон в «Пире», вызывать у своих собеседников общий философский интерес, увлекать изысканиями и тем самым приближать их к истине (Плутарх. «За-

стольные беседы», I, 1). Ведь искусственное усложнение (терминологическое, тематическое, миссионерское и др.) является зачастую одеянием не истины и знания, а педантизма, пустохвальства и чванства — и об этом должны помнить философы всех времен. Да и сам Сократ в «Пире», в отличие от других платоновских диалогов, где, несмотря на ироничное отстранение и самоумаление, мысль его действует принудительно на собеседника, здесь не ведущий, а лишь один из выступающих, пусть и органично завершающий своим выступлением череду философских восхвалений-исследований Эрота (конечно, эти речи можно рассматривать и как ступени диалектического развития идеи, предельный синтез которой осуществлен Сократом, но можно в них увидеть и воплощение разных перспектив, каждая из которых значима сама по себе, но высшая ценность всех их — в единстве друг с другом). Более того, сократовская речь лишь пересказ речи мантинейки Диотимы, жрицы, открывшей ему свое понимание Эрота. Это важно. Ведь философия для греков — это не мудрость посвященных, не закрытое, элитарно-сакральное знание, как в случае египетских жрецов, а открытое для всех свободных граждан устремление к предстоянию бытия / блага, непосредственное проявление страсти к познанию, к истине, к «теоретической» беседе. И в этом часто не обойтись без помощи, оказываемой в разговоре более мудрым и знающим собеседником, и им (что, конечно, для Древней Греции не характерно) может оказаться и женщина, будь то Аспазия или Диотима. Поэтому «беседа должна быть столь же общим достоянием пирующих, как и вино» (Плутарх. «Застольные беседы», 614e).

При этом, конечно, платоновские симпозиасты рассматривают вино лишь как сопроводительный, сопутствующий философскому общению элемент, позволяющий сделать его более выразительным и полным, но никак не поглотить собой. Важным знаком этого выбора, показавшим для собравшихся приоритет не вина, а философских речей, было предложение Эриксимаха отпустить флейтистку (176e). Очень характерно, что в дальнейшем,

когда на пир приходит сильно пьяный Алкивиад, раздаются звуки флейты и его приводит к симпосиастам именно флейтистка (212c–e) — актуализация на симпосионе неумной чувственности, ярким выражением, даже символом которой выступает Алкивиад, осуществляется и на уровне возвращения *власти флейты*. Если до прихода пьяного Алкивиада симпосиасты осуществляют своеобразную *сублимацию* винно-музыкально-эротической энергии в *философские речи* об Эроте, то после необузданные страсти возвращаются, и с появлением толпы гуляк «поднялся большой шум, был брошен всякий порядок и все принуждены были пить много вина» (222b). Не будем забывать, что поскольку связь философии и Эроса является главной сквозной линией «Пира», то, следовательно, как вино, так и музыка флейт, пробуждая у симпосиастов эротическое начало (ведь, по словам врача Эриксимаха, музыка есть созвучие разногласящих начал, внушающая собой любовь и взаимное единение и являющаяся знанием любви в деле гармонии и ритма — см. 187a–d), косвенно способствуют и самой философии.

Запомним эту связь вина и флейты. Дело в том, что у флейты в греческой культуре была неоднозначная репутация. В отличие от струнных инструментов — лиры и кифары — музыкальные возможности духовой флейты (и ее разновидностей — авлоса и сиринги) были шире: она была самым многоголосым (полифоничным) из античных инструментов; может, и поэтому она ассоциировалась с магическим, не контролируемым разумом воздействием на человека, пробуждала в нем спонтанные экзотические, дионисийские и оргиастические начала (к тому же игра на ней приводила к искажению черт лица). Неудивительно, что поздний Платон исключает флейту из своего идеального государства, ведь она является символом дионисических сил вообще и сатира Марсия в частности, в отличие от кифары, инструмента уравновешенного и гармонично размеренного Аполлона; исключаются и соответствующие музыкальные лады лидийский и ионический, а оставляются более удобные в воспитательных це-

лях дорийский и фригийский («Государство», 399а–400). С другой стороны, флейта самый популярный — по крайней мере, для поэтов — музыкальный инструмент, о котором написано много возвышенных строк и, что для нас особенно важно, она является неизменным атрибутом пиров, поскольку ее звучание пробуждает эротическую любовь и желание (Феогнид: «В юности можно всю ночь напролет провести со сверстницей / милой, / Сладких любовных трудов полную меру неся, / Или во время пиров распевать под музыку флейты — / Нет ничего на земле этих занятий милей», пер. С. Апта).

Музыка вообще является важнейшей частью греческой культуры в целом и «культуры пиров» в частности. Мы уже упоминали ритуальное песнопение, пеан, с которого начинались трапезы и который символически разделял трапезу от симпозиона. Такое религиозное песнопение носит *коллективный* характер. Но симпозион, помимо удовольствия от восприятия музыки флейтисток, включает в себя и *сколии* — небольшие по объему стихотворения, точнее даже «застольные песни», могущие быть как коллективными, так и индивидуальными, относящиеся к *мелической* (μέλος — «песнь, напев») поэзии (как и, например, *парфений, дифирамб, эпиникий, энкомий, эпиталамий, френос* и др.) и потому исполняющиеся в музыкальном сопровождении, непременно публично и по очереди симпозиастами³; часто на пиру устраивались изысканные поэтические состязания (не удивительно, что именно за мусическими искусствами Платон признает высокое духовно-образовательное значение, тогда как живопись, архитектуру, скульптуру оценивает как ремесла и «под-

³ Подчеркнем, однако, разницу между пеанами, сколиями и музыкой флейт на пиру. Если исполнение песнопений являлось важным механизмом формирования и проявления общности пирующих, то основная функция флейты состояла в создании для симпозиастов приятно расслабляющей и возбуждающей фоновой атмосферы. Не случайно, например, Кант относил застольную музыку к «приятным искусствам», основное предназначение которых доставлять наслаждение и поддерживать веселое настроение: *Кант И.* Критика способности суждения. С. 320–321.

ражание подражанию» — «Государство», 398a–402a, 596b–598d). Как известно, ранняя древнегреческая поэзия была чрезвычайно тесно, до неразрывности, связана с музыкой, и не только ее исполнение осуществлялось внутри тесной дружественной (что означало и политической, и религиозно-культовой) общности, но даже при самом ее создании автор ориентировался на конкретную аудиторию⁴. Получаемое от музыки удовольствие того же рода, что и от поэзии, философии и эротической любви — это удовольствие свободных людей, не обремененных заботами и тяготами жизни, могущих позволить себе *чистую, бескорыстную и непрагматичную радость от восприятия высшей гармонии дружественной общности*. И такая радость полней всего проявляется на симпозионах, участие в которых, по словам Аристотеля, не просто желательно, а необходимо «не ради пропитания и прочих нужд, но ради общего удовольствия, тогда это будет свидетельствовать о дружеской близости» («Евдемова этика», 1245b5). Поэтому о музыке так часто говорится наряду с вином, которое, как мы помним, приобщает человека соответствующему состоянию. Можно сказать, что высвобождающий эффект винопития сначала *сопровождается* произвольным восприятием сопутствующей обстановке пира музыки, а затем и *развивается* посредством пения и танцев под музыку самих симпосиастов.

Музыка не дифференцировалась в общем пространстве пира, она была не переменным атрибутом его особого целостного духа, в котором смешивалось чувственное и разумное, духовное и телесное, пластическое, слуховое и визуальное. Поэтому часто высшей и завершающей точкой пира являлся *комос* — торжественное праздничное шествие всех симпосиастов танцующими как единого целого, некая смысловая квинтэссенция, высшая точка про-

⁴ Подробней о поэзии культового содружества Сапфо и Алкея, соответственно фиасы и гетерии см.: Ярхо В.Н. Эпос. Ранняя лирика. М., 2001. С. 266–311. Неудивительно, что мы часто встречаем в древнегреческой поэзии обращение по имени к конкретным адресатам, и это не риторический прием, — так, в очень большом количестве стихотворений Феогнида мы имеем обращение к его близкому другу Кирну.

явления общности участников пира (поэтому и слова *komastes*, «участник празднества», и *komarchos*, «хозяин праздника», во многом синонимичны «симпосиасту» и «симпосиарху», распорядителю пира, которым «назначил» себя Алкивиад — «Пир», 213е). Это напоминало некое театрализованное представление, в котором симпосисты были одновременно и зрителями, и актерами, и в котором дозволялись весьма откровенные эротические вольности, как это описано в «Пире» Ксенофонта, где, кстати, вакхический мотив исполняла опять-таки флейта («Пир», гл. 9).

На платоновском «Пире» присутствуют, с одной стороны, люди, непосредственно связанные с поэзией и словом (комедиограф Аристофан, трагик Агафон, только что получивший приз в драматическом состязании и отмечающий двухдневным пиром это событие, ученик знаменитого оратора Лисия Федр, персонаж одноименного диалога Платона, также посвященного Эроту), а, с другой стороны, те, кто связан между собой узами любовной общности (любовник Агафона Павсаний и «любимец» Сократа Алкивиад; отмечается, что и Аристодем, которого привел с собой Сократ, любил его больше всех тогда собравшихся — 173b); кроме того, присутствовал упоминавшийся нами ранее врач Эриксимах. Вспомним, кстати, что Павсаний происходит из Керамика, гончарного района Афин, где изготавливались керамические сосуды (*keramon*), которые использовались при транспортировке, хранении и смешивании вина. Керамик был назван, по преданию, по имени героя Керама, сына Диониса и Ариадны. Таким образом, круг — Дионис-вино-гончар-керамическая чаша-вино-Дионис — замкнулся. Сосуды были не только предметами, используемыми для винопития, но в определенном смысле и полноправными участниками пира и даже эротическими собеседниками симпосиастов, ведь многие древнегреческие сосуды были «говорящими», т.е. несли на себе обращение к пирующим⁵.

Как мы видим, греческий пир был пространством, где до-

⁵ Лиссарраг Ф. Вино в потоке образов. Эстетика древнегреческого пира. М.: Новое литературное обозрение, 2008. С. 55–73.

пускалось очень многое, и естественно, что его участники находились в отношении друг друга в очень близких отношениях. Здесь мы уже имеем дело не просто с *политической* общностью на пространстве агоры, как это было в отношении граждан полиса, а с общностью *дружественной*, можно сказать, — *личной*. Как мы уже указывали, цитируя Феогида, пиршественная встреча воспринималась как особое праздничное событие, выделяющееся из повседневных будней, и не случайно Сократ идет на пир умытый и в сандалиях, что с ним «редко случалось» (174а). Поэтому и выбор состава симпосиастов был делом очень важным, и уже приглашенному гостю позволялось приводить с собой не более одного друга, как и поступил Сократ с Аристодемом (174b–d); без приглашения было приходиться на пир не принято, хотя случай Алкивиада, а также шута Филиппа и сиракузянина из «Пира» Ксенофонта показывает, что незваные гости были достаточно частым явлением. Это и понятно: ведь незнакомый или малознакомый гость мог плохо вписаться в дружественную общность пира, вольно или невольно нарушив ее или оставаясь чужим в ней. Поэтому так важен был механизм *самоорганизации пира*, который держался на признанной всеми власти симпосиарха. Собственно, главная функция симпосиарха заключалась в поддержании и соблюдении гармоничного взаимодействия между вступающими в соприкосновение друг с другом разнородными началами (самими симпосиастами, местом пиршества, вином и разумом, приятностью и полезностью, обсуждаемыми темами и переходами между ними и т.д.), позволяющего избегать крайностей. Симпосион, конечно, не был закрытым мероприятием, но, несомненно, вопрос отбора приглашенных был далеко не последним, ведь речь шла о *дружественной* вечеринке. Однако симпосиарх не только подтверждал уже имеющуюся между людьми дружбу, но был призван своим искусным обхождением, как опытный и благожелательный ведущий, помогать возникновению новых дружественных связей, т.е. «приятным общением способствовать возникновению и укреплению

дружбы между его участниками: ведь симпосий и есть не что иное, как приятное времяпровождение за вином, завершающееся дружбой» (Плутарх. «Застольные беседы», 621 с).

Уже на одном этом примере мы видим, что пир позволял совмещать *правила* с их нарушением, переходя от нормативно дозволенного к маргинально-пограничному, и все это в порыве следования *коллективной свободной спонтанности*. Правила были и у винопития (мера смешения вина с водой, индивидуально определяемая симпосиархом — характерно, что греки несмешанным вином чествовали Диониса, а смешанным — Зевса, научившего, по преданию, их правильно пить: см. Афиней. XV, 675с, 692 f.⁶), и у любви, и у общения (так, речи на платоновском симпосии произносятся в строгом порядке, «справа по кругу», начиная с Федра, первым возлежащим с этой стороны по отношению к хозяину, Агафону, и кончая Сократом, завершающим застольный полукруг — 177d), но в пространстве пира они не столько регламентировали и цензурировали, сколько позволяли высвободить в оформленном и гармоничном виде спонтанную энергию участников застолья. Перед нами такой порядок (*cosmos*) пира, внутри которого допускалась вольная, на пределе допустимого игровая стихия — симпосион предстает *самоорганизующимся игровым космосом*. С полным правом можно говорить о том, что древнегреческий пир в своем осуществлении воплощал собой основополагающую игровую модель — модель *спонтанного порядка*. Правда, поздний Платон эту свободную спонтанность, столь важную в атмосфере «Пира», захотел ограничить посредством усиления значимости *нормативных* правил. Одно дело, когда пир является пространством дружественной общности и способом получения удовольствия от происходящего в нем самоценного общения, и совсем другое, когда за пиром официально закрепляются государством воспитательные функции. Так, признавая значимость пиров как важного механизма формирования

⁶ По другому преданию, искусство смешения вина с водой установил афинский царь Амфикион, в правление которого Афины посетил Дионис.

человека и человеческой общности, Платон призывает устанавливать жесткие законы для пиров на законодательном уровне, за соблюдением которых должны следить стражи («Законы», 671c–672). Неудивительно, что ряд сочинений (ныне утраченных) о законах проведения пиров написали Аристотель (видимо, еще в Академии) и следующие за Платоном схоластики Академии — Спевсипп и Ксенократ. Вообще же в позиции позднего Платона видна резкая смена взглядов на пир: вместо симпозиона как формы собрания близких друг другу людей, пространства личной и спонтанной коммуникации, он, следуя традициям Крита и Спарты, делает акцент на общественно-политическом и воспитательном значении совместных трапез, одном из проявлений коллективной совместности существования (напр., «Государство», 416e). Вместо *свободной игровой стихии* пира приходит его *дидактическая нормативность*, и не удивительно, что такая переориентация приводит к отказу от флейты, однополой любви и почти полностью (кроме случаев медицинской целесообразности) — от вина («Законы», 674b). Коротко говоря, на смену свободным симпозионам приходят *сисситии, андрии и фидитии*, на проведение которых каждый участник приносил свою долю еды и вина, и в которых уже определяющим является экономически-дидактический элемент⁷. Характерно, что Афинаей, даже если с этимологической точки зрения такой взгляд и небезупречен, считал, что общественные обеды (δείπνον) получили названия пиров (δαίσις) от глагола «делить» (δαίωμα), ведь на них делились на равные, справедливые порции не только мясо, но и вино, и в этом проявляется уже и нравственная, гражданская ценность таких собраний (Афинаей. I, 12c–13a).

Конечно, нельзя не признать, что процесс совместного застолья, наряду с совместным общением и песнопением, с древней-

⁷ Об особенностях этих спартанских и критских совместных застолий, которые были призваны заставить вести людей публичную жизнь, протекавшую у всех на глазах, ориентированную на ценности аскетизма, простоты, общности, слежки друг за другом см.: Плутарх. Сравнительные жизнеописания. Т. 1, М.: 1961. С. 60–62; гл. «Ликург», X–XII.

ших времен и даже до сих пор является очень продуктивным механизмом сближения людей и формирования их единой общности. В античности товарищеский пир в складчину (как сказали бы в наше время) будет также называться *эранос*, подчеркивая наличие в нем эротической составляющей. В дальнейшем, в эпоху раннего христианства, до запрета на Лаодикийском Соборе 363 г., религиозную функцию по созданию и поддержанию общности людей (узкого круга избранных) станут выполнять *агапы* — вечера любви, в которых, наподобие новозаветной Тайной Вечери, близость общения людей друг с другом и с Господом выражалась в торжественно-мистическом вкушении вечером объединяющего всех хлеба, становящегося евхаристией (естественно, о чем свидетельствует уже отличное от *eros*'а понимание любви как *агапе*, без тех эротических, гастрономических и винных вольностей, которые были неотъемлемой частью греческого пира)⁸.

Как мы уже отмечали, в Древней Греции пир был и пространством свободной эротической коммуникации. Поскольку пир был собранием равноправных мужчин (если присутствовали на нем мальчики, то они не лежали, как все, а сидели — см. Ксенофонт. «Пир». 1, 8; вообще говоря, традиция находиться на пире в положении полулежа была не такой давней: еще в гомеровскую эпоху, в VIII в. до н.э., все участники пира сидели), то женщины присутствовали на нем, исполняя исключительно сопроводительную, служебную функцию, сводящуюся к доставлению мужской части удовольствия разными способами (так было по крайней мере в классическую эпоху, позже ситуация изменилась, как свидетельствует «Пир» Лукиана). Эротические отношения могли быть как с такими женщинами (например, флейтистками, танцовщицами или гетерами), так и с другими симпозиастами. Вспомним, что Алкивиад заревновал Сократа к красавцу Агафону (213с), поскольку последний, в знак уважения к философу, позволил ему возлечь рядом с собой (175d, 222 e).

⁸ См.: Соколов П. Агапы, или Вечери любви в древнехристианском мире. Сергиев Посад, 1906.

Но хотя с «гражданско-правовой» стороны мужчины были равны, т.к. пир, как и политическая жизнь в демократических Афинах, основывался на принципе *исономии* (равноправии), но любовь древних греков была не отношением равноправных, а отношением «любящего», т.е. причастного *нужде*, имеющего потребность, проникнутого эросом и *филией* (вспомним этимологию «философии» как *стремления к мудрости*, т.е. к отсутствующему), и «любимого», т.е. позволяющего себя любить и не нуждающегося со своей стороны в любящем. Такая любовь — это «рабство во имя совершенствования» (184с), и она вполне могла сочетаться у грека с семейной жизнью, смысл которой в пополнении гражданского населения. Перед нами пример *вертикальных* отношений. В речи Павсания различается нужда исключительно чувственно-телесная (пошлый Эрот) и нужда по разуму (небесный Эрот), который воплощен только в мужчине (правда, и та, и другая нужда носит эротический характер); и действительно, можно выстроить целую *иерархическую лестницу эротических отношений, от неподлинных к подлинным* (похоть-желание-страсть-симпатия-влюбленность-любовь). Ведь есть *беременность телесная* и есть — *духовная* (209а–b). Эротическая любовь «небесного Эрота» здесь — сильнейший двигатель самосовершенствования и самообразования, ее нечего стыдиться и прятать, как это свойственно варварским народам, опасаящихся *возникновения и укрепления* (в том числе на основе эротической любви, но также и на политической основе, как это было в *гетериях*, или по месту проживания, как это было в *филах*) *содружеств и союзов* (182b–с). Напротив, «лучше любить открыто, чем тайно» (182d), а отношения «любящего» и любимого» здесь смоделированы по образцу отношений «ученика и учителя». Более того, эротические и образовательные коммуникации могут оказаться *оборотными сторонами друг друга*, когда эротическое стремление любящего к любимому приводит к его умственному и даже нравственному самосовершенствованию. *Eros* и *philia*, любовь и дружба, в греческой классической культуре неотделимы друг

от друга, хотя уже в IV в. до н.э. отношение к однополой мужской любви становится более сдержанным, а подчас (как в случае с поздним Платоном и Аристотелем) и просто отрицательным.

Может быть и другой вариант. Как красота есть чувственное явление истины, так и красивое тело может быть *манифестацией* разумной души. Важно, к чему стремится поклонник, к душе или к телу. Красивое тело, естественно, есть в первую очередь у молодого человека, даже юноши, но только достаточно совершенный поклонник сможет стремиться к этой красоте не ради тела, а ради разумной души, которую оно манифестирует. Такой поклонник уже преодолевает уровень тела, его потребность выше, и потому он сам, оставаясь поклонником (т.е. «любящим»), может своей любовью оказать помощь в самосовершенствовании своему любимому, сделав его более мудрым и добродетельным. Именно об этом говорит Павсаний в конце своего выступления (184с–185с). В качестве иллюстрации к такому типу можно вспомнить *дистанционные* эротические отношения (без прикосновений и даже без обмена словами, только взглядами) стареющего писателя Ашенбаха и подростка Тадзио в «Смерти в Венеции» Т. Манна — произведении, написанным под прямым влиянием «любовных» платоновских диалогов, «Федра» и «Пира».

Но есть и третий путь. Это путь человека, который достиг такого предельного уровня совершенства, что ему для стремления к Благу уже не нужно посредничество чувственной, даже красивой, оболочки. Это путь Сократа, чей эрос уже не может быть направлен на людей (он *позволяет* себя любить Алкивиаду, а слова Сократа о его любви к нему, 213d, нужно рассматривать как признание своей заинтересованности в нем — ведь, как говорит один античный автор, только Сократ тянул вверх Алкивиада за голову, все остальные тянули вниз за ноги) и потому устремлен к «трансцендентному» (если понимать этот термин как означающий «за пределами чувственного») Благу. Это вершина восхождения человека, как и завершающий итог последовательно раз-

вивающих и углубляющих тему Эроса речей симпозиастов⁹. И не случайно «Пир» по классификации Трасилла имел подзаголовок «О благе» (Диоген Лаэртский, 3, 59), а по свидетельству Аристотеля — «Речи о любви» («Политика», 1262b10): ведь именно Благо является предельным желаемым для человека, подошедшего к пределу своих возможностей в самосовершенствовании, трансцендентной целью (или, используя кантовскую терминологию, трансцендентальной идеей) человеческого эроса. Таким образом, любовь (как эротический порыв) неоднородна и имеет иерархию даже в своей «подлинности», от любви к прекрасному телу юноши в молодости до Красоты как таковой (210a–212a) и до Блага-Единого, и не стоит под какой-то одной ее разновидностью закреплять название общего понятия (205b).

Но все же, как соотносятся между собой человек, эрос и Благо? И тут, в завершение, мы должны кратко коснуться еще одной особенности понимания любви в Древней Греции, обратившись для этого в качестве иллюстрации к речи Аристофана. Если любовь это не личные отношения двух равноправных сторон, и если эрос имеет иерархию восхождений, оставаясь при этом фундаментальным принципом вертикальности, то ее пределом, как показывает опыт Сократа, будет стремление к Благу, или Единому. Как развернуто позже покажет Плотин, *самоотчуждению Единого* сопутствует способность преодолевать это самоотчуждение, и человек выступает *проводником* этой способности, не более того. Любовь здесь не личностный выход из себя навстречу другому, приводящий к рождению нового бытия (поэтому онтологически мужская любовь у греков — по крайней мере, их значительной части — оценивалась выше, чем отношения мужчины и женщины), а уход в себя, в прошлое, восстановление уже бывшего,

⁹ Как мы уже отмечали, если во всех других диалогах Платона Сократ «ведет» на путях диалектики своего собеседника к истине, то здесь он подытоживает, завершает усилия своих собеседников, которые в определенном смысле и сами подводят своего учителя к истине; более того, в разговоре с Диотимой именно Сократ оказывается *ведомым*, что не встречается больше в таком виде ни в одном другом диалоге.

но потерянного, отчужденного или самоотчужденного единства (поэтому Сократ посредством своего демона так страстно влечется к Единому, к Благу). Во второй половине XIX века Ницше называет такое положение «вечным возвращением». Перед нами ситуация *онтологического монизма*, замкнутой самосоотнесенности Единого, для которого эротические стремления человека — лишь средство явить себя, выразить стремление безличной природы к бессмертию (207d).

В мифе, рассказанном Аристофаном, мы видим ситуацию монистического андрогинного единства, предельной гармонии, которая была изначально, но, благодаря определенному «грехопадению» (излишнему самомнению андрогинов перед богами), оказалась утраченной — чтобы сохранять стремление и влечение к ее восстановлению. Знаменитых платоновских андрогинов можно рассматривать как символ неотчужденного от себя Единого, а поскольку Единое всегда существует в диалектических отношениях с множественностью (чему посвящены многие великие страницы «Парменида»), то единство андрогинов — недостижимая цель, продолжающая, впрочем, влечь к себе. Любовь здесь — не творческое обретение себя в новом качестве благодаря личностному союзу с другим равноправным и нередуцируемым человеком, а лишь восстановление утраченного единства, «потерянного рая», реанимация чего-то бывшего, но оставившего свой след, короче, трансформация основополагающего онтологического принципа Платона, а с ним и всей древнегреческой картины мира, что «познание — это воспоминание». Творческая сила эротической любви приводит здесь не к «зачатию», а лишь к воссозданию, воспроизводству, развертыванию, и в этом выражается не персонализм, а фундаментальный онтологизм и интеллектуализм понимания Эроса древними греками¹⁰.

¹⁰ Интересные размышления об особенностях понимания любви в ее связи с познанием в древнегреческой, древнеиндийской и христианской картинах мира есть у Макса Шелера: *Scheler M. Liebe und Erkenntnis // Scheler M. Gesammelte Werke. Bd. VI. Bern: Francke Verlag, 1963. S. 77–78.* Смотрите также наш пе-

Общность, фундированная Единым, лежит здесь в основе всего, потом идет *общение* как путь к актуализации и развертыванию этой общности, и только потом можно найти отдельного человека как *средство* восполнить образовавшееся в Едином самоотчуждение. Как флейтистка своей игрой служит средством получения удовольствия зрелого симпосиаста, так и грек на разных уровнях — дружественного содружества симпосиона, политической организации гетерии, политического объединения граждан, объемлющего все сущее упорядоченного Космоса — служит средством проявления и осуществления Единого. И он *рад* служить этим средством, поскольку таков был способ самоидентификации эллина, этого одновременно столь привлекательного и чуждого нам человека, вскормленного космосом Древней Греции, свет которого, пусть и ослабленный, приглушенный, продолжает неудержимо манить нас к себе.

3.

Неоплатонизм и раннее христианство

Дмитрий Курдыбайло

Об «умопостигаемом месте» в метафизике Платиновых *Эннеад**

Тема «умопостигаемого» или «сверхнебесного» места, о которых впервые говорит Платон на страницах своего «Государства» и «Федра», в позднем неоплатонизме получает весьма пространную разработку, вплоть до Прокла, у которого рождается, пожалуй, целостная диалектическая мифология «сверхнебесного места». Мы же обратимся к истокам этих представлений — к Плотину, у которого мотив «умопостигаемого места» проступает не один раз на страницах *Эннеад*, отличаясь значительной смысловой насыщенностью.

Оборот «νοητὸς τόπος» упоминается Платоном в «Государстве» трижды¹, и сверх того — ещё различные обороты вида τοῦ νοητοῦ τέλος (532b2), ἐκεῖνον τὸν τόπον (526e3) и тому подобные, которые неоплатониками с лёгкостью могли интерпретироваться также как «умопостигаемое место». «Сверхнебесное место»² упоминается Платоном в «Федре», в мифе о божественном вос-

* Статья подготовлена при поддержке ФЦП «Научные и научно-педагогические кадры инновационной России» на 2009–2013 гг., проект № 14.132.21.1039 «Пространственная интерпретация онтологии в философии Плотина».

¹ *Plat. Rep.* 508c1, 509d2, et 517b5.

² ὑπερουράνιον τόπον, *Plat. Phædr.* 247c3.

хождении душ на «хребет неба», и именно этот пассаж ложится в основу построений «Платоновской теологии» Прокла³. Примечательно, что между Плотиним и Проклом наблюдается некое устойчивое расхождение: Прокл по преимуществу обращается к «сверхнебесному месту» из «Федра», а Плотин, насколько нам известно, не упоминает его вовсе, обращаясь исключительно к образам «Государства».

Итак, Плотин может упоминать νοητὸς τόπος в том же наиболее общем ключе, как это делает Платон в «Государстве» — просто как обозначение умопостигаемого мира в противоположность «чувственному месту»⁴. Однако чаще νοητὸς τόπος прилагается специально к уму и лишь трижды к душе⁵.

В *Эннеадах* находим ряд высказываний, поясняющих существо и свойства умопостигаемого места. Начнём с того, что

сущие — и все, и каждое из них — существуют истинно в «умопостигаемом месте» не потому только, что они пребывают тождественными в сущности... [но] потому, что они имеют совершенство своего бытия от себя⁶.

Любопытно, что здесь пересекаются две интенции, одна из которых наследуется от Платона, а вторая предвосхищает Прокла. Первая основывается на платоновском представлении ο χώρα как «о единственном в мире ограниченном пространстве, изначально предназначенном» для данной вещи, где она может пребывать и «развиваться сообразно своей природе», где она только и может быть самой собой⁷. Вторая интенция, «прокловская», име-

³ Подробнее об этом см.: О.А. Медведева. Божественный путь вниз и тайна сверхнебесного места в «Платоновской теологии» Прокла // Универсум Платоновской мысли: Материалы 13-й науч. конф. СПб.: Изд. СПбГУ, 2005. С. 107–116.

⁴ *Plot. Enn.* VI.2.4.28–30, а также V.8.13.22–24. Здесь и далее текст *Эннеад* даётся в переводе Т. Сидаша (с моей незначительной правкой) по изд.: *Плотин. Первая эннеада — Шестая эннеада* (в 7 т.) СПб.: Изд. Олега Абышко, 2004–2005.

⁵ *Plot. Enn.* II.1.3.16–20, II.1.8.19–23, VI.7.35.1–7.

⁶ ὅτι τὸ τέλειον τοῦ εἶναι παρ' αὐτῶν ἔχει, *Plot. Enn.* V.6.6.13–18.

⁷ Т.Ю. *Бородай*. Семантика слова χώρα у Платона // *Ζητήματα*. Разыскания: Вопросы классической филологии. Вып. 8. М., 1984. С. 68–69.

ет в виду представление об «αὐθρόστατος οὐσία»⁸, которое с прозрачайшей чёткостью закреплено в формулах «Первооснов теологии»⁹, где показывается вторичность этой οὐσία по отношению к *единому* (или *благу*) ввиду её имплицитной множественности. Эта диалектика умной самости¹⁰ относится специально к ипостаси *ума*, взятой синтетически и как целое, и как совокупность частей.

Плотин и сам подтверждает, что *ум* находится «весь и всецело» в «месте мышления»¹¹, которое он тут же едва ли не отождествляет с «умопостигаемым космосом, поскольку в нём заключены умные силы и частные умы, — ибо *ум* не только един, но и множествен»¹². Но именно это «поскольку» и создаёт сложность — требуется прояснить, в каком смысле умопостигаемый космос является «местом мышления». В полумифологических образах, заимствованных из Платонова «Федра», Плотин очерчивает то, что можно было бы назвать рождением умопостигаемого места:

...Это естественно для истинного *ума* — блуждать в себе, естественно скитаться в сущностях, в то время как сами сущности сопутствуют ему в его странствиях. Но он есть повсюду он сам, он блуждает, пребывая собой. Он скитается «равниною истины»¹³, которую [никогда] не покидает. Он обладает и охватывает (καταλαβῶν) всю эту равнину, и создаёт [своим] движением нечто подобное месту, и это

⁸ См.: S.E. Gersh. Κίνησις ἀκίνητος. Leiden: E.J. Brill, 1973. P. 128–135.

⁹ Procl. Inst. Theol. 40; р. п.: А.Ф. Лосев. История античной эстетики. Т. III. М.: «АСТ», 2000. С. 510–511 (далее — ИАЭ с указанием тома).

¹⁰ Любопытно, что аспект самости как возвращения, обращения на себя (ср.: В.Н. Топоров. Ещё раз о др.-греч. σοφία: происхождение слова и его внутренний смысл // Структура текста. М., 1980. С. 160 слл.) наиболее явственно даётся в отношении к *уму* Проклом там же, в §42, где рассматривается эпистрофическое самообращение для αὐθρόστατος οὐσία.

¹¹ ἐν τῷ τῆς νοήσεως τόπῳ, Plot. Enn. IV.8.3.7.

¹² κόσμον νοητὸν... ἐν τούτῳ περιεχομένων νοεῶν δυνάμεων καὶ νόων τῶν καθ' ἕκαστα, Plot. Enn. IV.8.3.8–10.

¹³ Ἡ δὲ πλάνη αὐτῷ ἐν τῷ τῆς «ἀληθείας πεδίῳ», ср.: Plat. Phædr. 248b6.

место тождественно тому, для чего оно место¹⁴. ...Всё его путешествие осуществляется через жизнь и через всех живых существ; так же как если кто-нибудь путешествует по земле, то всё, что он проходит, есть земля, даже если она и обладает различиями. Там же то, через что он идёт, есть тождественная жизнь, но поскольку она вечно иная, она не само[тождественна]¹⁵.

Отходя теперь от образа «равнины»¹⁶, можно предположить, что самосозерцание *ума* как движение его мыслительной энергии не является «чистой» динамикой, но приобретает некую субстанциальную статичность. Подобным образом, когда Плотин применяет глагол *περιέχω* к *уму*, «охватывающему» частные умы (эйдосы), в этом понятии можно выделить сочетание моментов (1) индивидуации эйдосов, (2) различения их между собой и (3) созерцания как интегрального «узнавания» *умом* самого себя — собственно, это и есть Проклова *ἐπισημοῦ* применительно к «*αὐθιγὰς οὐσίας*».

Что же является статическим «следом» этих дифференциации и самоузнавания? Прежде всего, это целостная внутренняя структура *ума*, его «образ», «очерк», или «*σχήμα*». Здесь нужно отметить дифференциальный момент, выделяющий в совокупности умов-эйдосов их внутреннюю структуру, их взаимные отношения и связи, которые, будучи осмыслены с точки зрения второго, интегрального момента, дают целостную совокупность частных умов, некую структуру или схему, которая видится как одно идеальное *ч и с л о*, поскольку, по слову Плотина, числом является и *ум*, и *душа*, и всецелый умопостигаемый космос¹⁷. Однако «умопостигаемое место», будучи «тождественным тому, для чего оно место», не есть, тем не менее, ни отдельно взятые эйдосы, ни их структура как таковая. Правильнее сказать, что *νοητὸς τόπος* ле-

¹⁴ ὁ τόπος ὁ αὐτὸς τῷ οὐ τόπος.

¹⁵ ὅτι δὲ αἰεὶ ἄλλη, οὐχ ἡ αὐτή, *Plot. Enn. VI.7.13.30–47*.

¹⁶ Греч. *πεδῖον* — не только «равнина», «поле, нива», но также «плюсна» (средняя часть стопы) — и то, по чему ходят, и то, чём ходят.

¹⁷ См.: *Plot. Enn. VI.6.9.29–31*.

жит как бы «фоном» для определённости означенных интегрального и дифференциального моментов, но притом и неотрывно от них.

Здесь важно обратить внимание на слова о «вечно иной жизни» — сказаны они применительно к умному миру¹⁸, и в сопоставлении со сказанным несколькими строками выше выходит, что эта «инаковость» присуща умопостигаемому месту. В самом грубом приближении можно было бы говорить об «инобытийно» положенном синтезе структурно-дифференциального и аритмологически-интегрального моментов в соотношении *ума* с частными эйдосами.

Об «инаковости» умного мира Плотин добавляет, что именно она и «отличительные различия» (а не пространственное положение, как в умном мире) приводят к разделению умных сущностей, «когда же инаковость отсутствует, то иные вещи присутствуют [друг в друге]»¹⁹, равно как и самый ум «множествен благодаря инаковости, а не благодаря [пространственному] месту»²⁰. Очевидно, что эта инаковость как различествование имеет сущностное происхождение, но проявления её могут иметь различную модальность («когда инаковость отсутствует»), и именно она отвечает за восхищающую Плотина способность умных вещей не «теснить» друг друга, но пребывать во взаимном проникновении.

Из обычного пространственного, геометрического опыта мы привыкли, что место определяется своими границами. Есть ли границы у умопостигаемого места? Плотин под словом *τόπος*, среди прочего, может понимать тот или иной отдел онтологической иерархии, и *νοητὸς τόπος* в этом случае — вслед за Платоном — весь умопостигаемый мир как целое. Его «граница» — это граница между умным и чувственным, предел, положенный между телесным и бестелесным. Тогда крайнюю, «периферий-

¹⁸ Выразительное *ἐκεῖ* в строке 46.

¹⁹ οὗν ἡ ἑτερότης μὴ παρῆ, ἀλλήλοις τὰ μὴ ἕτερα πάρεστί, *Plot. Enn. VI.9.8.29–36*.

²⁰ νοῦς πολὺς ἑτερότητι, οὐ τόπῳ, *Plot. Enn. VI.4.4.25–26*.

ную» область умопостигаемого места²¹ в таком случае будет занимать мировая душа — самая ближняя к нашему чувственному миру. Но и по отношению к уму как таковому Плотин говорит о «пределе» (πέρας), как бы охватывающем ум, благодаря чему его мышление никогда не выходит вон себя, и ум вечно пребывает в подвижном покое. Здесь Плотин вводит понятие всецелостной *идеи*, которая «покоясь, есть граница ума, а ум есть движение идеи»²².

Важно, что это высказывание указывает на границу именно ума, а не умопостигаемого места. Будучи наиболее целостным обобщением совокупного мира эйдосов, всецелая идея, с одной стороны, не является самим умом, с другой же — не является и простой совокупностью эйдосов. Она лежит между идеально-числовой сферой и дифференцированной структурностью умопостигаемого, и потому служит неким пределом не только в смысловом, но и в онтологическом отношении. Умолчание чего-либо подобного в отношении νοητὸς τόπος даёт основания предположить, что последнее такого рода предельностью не обладает.

Наконец, нужно отметить, что упоминания умопостигаемого места содержат существенную эстетическую составляющую: если считать, что запредельное *единое* как *благо* есть «исток и начало красоты», то сама «умопостигаемая красота есть место эйдосов»²³; «красота есть там и приходит оттуда», т.е. из умопостигаемого места²⁴; сюда примыкает световая символика²⁵: ум «восседает на вершинах» умных сущностей, «так что это место освещено умным светом»²⁶, он «является к ним из некоего невиди-

²¹ ἐν ἐσχάτῳ τῷ «νοητῷ τόπῳ», см. *Plot. Enn.* VI.4.16.17–22.

²² ἰδέα ἐν στάσει πέρας οὔσα νοῦ, ὁ δὲ νοῦς αὐτῆς ἢ κίνησις, *Plot. Enn.* VI.2.8.23–24.

²³ τὸ μὲν νοητὸν καλὸν τὸν τῶν εἰδῶν... τόπον, *Plot. Enn.* I.6.9.41. «Исток и начало» — ср.: *Plat. Phædr.* 245c9.

²⁴ *Plot. Enn.* V.8.13.22–24. Прибавим сюда ещё слова об умопостигаемой красоте, «освещающей и наполняющей всех, возникающих» в умном мире, сравнимом с неким «вышним местом» (ὑψηλοῦς... τόπος), *Enn.* V.8.10.25–29.

²⁵ О значимости световой символики в платонизме ср.: *ИАЭ.* Т. III. С. 256 и слл., 261 и слл.

²⁶ ὡς φέγγει νοεῖν καταλάμπεσθαι τὸν τόπον, *Plot. Enn.* VI.7.15.24–31.

мого места (ἔκ τινος ἀοράτου τόλου), восходит к ним сверху и всех просвещает, и поражает их своим сиянием, и устрашает, и изумляет дальние [существа]»²⁷. Наконец, это «умное», «невидимое» место «есть место жизни [как таковой], начало и источник истинных души и ума»²⁸.

«Начало и исток» ума и души здесь вряд ли может противоречить рассказу об уме, «блуждающем равниной истины» и тем самым порождающим νοητὸς τόλος. Речь идёт не о существовании души и тем более ума, но о красоте, жизни и свете, имеющих общую софийную природу²⁹. В самом деле, всюду подчёркивается момент исхождения их из сферы ума и явления низшим сущностям, само умопостигаемое место, как представляется, участвует в формировании внутренней картины всех возможных инобытийных выражений ума³⁰.

Можно показать, что «умопостигаемое место» едино, и если мы задумаемся об умном месте какой-то частной сущности, отдельно взятого ума или божества, то, по всей видимости, здесь для Плотина предпочтительнее пользоваться словом χώρα. Вот как он живописует ещё одну величественную картину умного космоса:

там «легко жить», истина там есть мать и кормилица, сущность и пища; не те, конечно, к которым присоединяется возникновение, но те, к которым присоединяется сущность; боги видят себя в иных богах, ибо там все вещи прозрачны и нет ничего тёмного или сопротивляющегося взгляду... там каждый ступает не по чужому себе и внешнему... но то, на что он ступает, есть то, что есть он сам, и если кто-либо... направляется к горнему, тогда то, откуда он туда направляется, движется вместе с ним; не так, что он сам есть одно, а пространство — другое³¹.

²⁷ Plot. Enn. V.8.10.4–7.

²⁸ Plot. Enn. II.5.3.38–40, здесь та же цитата из «Федра», что и в I.6.9.41.

²⁹ О понятии σοφία в контексте философии Плотина см.: ИАЭ. Т. VI. С. 504 и слл.

³⁰ См. определение «софии» там же, на с. 504.

³¹ οὐκ αὐτὸς μὲν ἄλλο, ἢ χώρα δὲ αὐτοῦ ἄλλο, Plot. Enn. V.8.4.1–18.

Примечательно, что слова о «матери» и «кормилице»³² вводят лексику, которой в «Тимее» описывает «третий вид»³³, — и после долгого пассажа речь возвращается к $\chi\acute{\omega}\rho\alpha$ — ещё одному именованию материи из того же диалога³⁴. И хотя здесь с очевидностью речь идёт не о материи — и даже не о материи умной, — всё же мотив связи пространственности $\chi\acute{\omega}\rho\alpha$ с инаковостью и лишённостью материи имплицитно сохраняется. С другой стороны, вполне отчётлив частный характер $\chi\acute{\omega}\rho\alpha$ как своего рода «умопостигаемого места» отдельно взятого, индивидуального ума³⁵, тогда как $\tau\acute{o}\lambda\omicron\varsigma$ мыслится всецелостным, интегральным.

Ещё в одном месте Плотин говорит об умопостигаемых богах, которые «путешествуют по всем тамошним местам и пространствам»³⁶. Подразумеваемое здесь сравнение с различными «местностями» великой «равнины истины» выводит эти «места и пространства» в некий средний масштаб — более «крупный», чем отдельно взятое умное существо, но ещё и не совершенно всеохватный, как у $\nu\omicron\eta\tau\acute{o}\varsigma$ $\tau\acute{o}\lambda\omicron\varsigma$. Возможно, именно поэтому Плотин использует сразу и $\tau\acute{o}\lambda\omicron\varsigma$, и $\chi\acute{\omega}\rho\alpha$, не вводя нового понятия, но одновременно демонстрируя, что ни то, ни другое слово, видимо, не вполне подходят для выражения его мысли. Если это действительно так, то можно лишь удивляться внимательности Плотина к подбираемым им словам — хотя они и не принимают строгой терминологической точности, но употребление

³² Ср. также рассуждение о «пище», в которой «не нуждаются небесные свети», заканчивающееся словами об умном «месте, в котором они пребывают», *Plot. Enn.* II.1.8.19–23. Заметим, что вкушение умопостигаемой пищи богами описывает Платон в мифе «Федра» (247de), и этот пир настолько вдохновляет Прокла, что он придаёт его описанию множество новых подробностей (*Procli Theol. Plat.* IV, p. 46, l. 7 ff. (пагинация *Saffrey, Westerink*)).

³³ Не дословно впрочем, но на уровне синонимии, ср. *Plot. Tim.* 49ab.

³⁴ *Ibid.*, 52a8.

³⁵ Нечто подобное находим и в *Plot. Enn.* II.9.9.48: не только себе, но «и другим должно полагать место близ бога ($\chi\acute{\omega}\rho\alpha\nu$ παρὰ τῷ θεῷ) — не мы одни после него существуем».

³⁶ τῆν ἐκεῖ $\chi\acute{\omega}\rho\alpha\nu$ καὶ τὸν τόλον ἀναλαύμενοι, *Plot. Enn.* V.8.3.34–36.

их подчинено очень острому чувству согласованности мысли и её выражения.

Наконец, нельзя отрицать того, что хотя νοητὸς τόλος не упоминается Плотинем в сочетании с глаголом περιέχω, тем не менее, для нашего обыденного опыта очевидно, что всякое охватывание, обнимание происходит вдоль границы, конституирующей пространственную область или место. Отчасти это мы можем наблюдать в цитированных словах об уме, «охватывающем» (καταλάβω) «равнину истины».

Теперь постараемся упорядочить собранный материал в более или менее стройное представление об умопостигаемом месте. На наш взгляд, ключевым моментом, так или иначе проявляющимся в каждом из рассмотренных выше сюжетов, является принцип и н а к о в о с т и, а также теснейше связанные с ним множественность и различие.

Здесь нужно подчеркнуть, что, вообще говоря, всякая умная сущность отлична от другой благодаря своим отличительным признакам, индивидуальным сущностным чертам, определённости которых если и может меняться, то только по мере созерцания умом всецелым своих частных умов. Однако кроме этой сущностной инаковости Плотин, как представляется, говорит ещё об ином: «иное в ином» в умном мире м о ж е т н а х о д и т ь с я друг в друге, взаимопроникая и притом не смешиваясь, что создаёт неведомый чувственной природе характер умной непространственности — но может, по всей видимости, и н е н а х о д и т ь с я. Применительно к уму эта альтернатива раскрывается в том, каким он видится нашему умозрению: целостным и единым, либо же множественным и заключающим в себе мир частных умов. И именно нахождение в νοητὸς τόλος Плотин ассоциирует с актуализацией этой потенции множественности.

Когда ум создаёт умопостигаемое место, обходя «равнину истины», он делает это, во-первых, в результате о х в а т ы в а н и я

этой «равнины» и, во-вторых, в результате д в и ж е н и я. Целостность охвата определяет интегральный характер νοητὸς τόπος, а изменчивость становления (движения) вносит начало инаковости. Вспомним, что Плотин называет «всецелую идею» границей ума, и применительно к его блужданию, это — предел динамики его мыслительной энергии, но возникающий из тождества, а не инаковости. В этом узком смысле νοητὸς τόπος родственен «всеобщей идее» и является её своеобразной противоположностью. Поэтому, если придерживаться предположения об онтологической граничности «всецелой идеи» между идеально-числовой и структурно-логосной сферами, то и умопостигаемое место лежит как бы «на изнанке» этой пограничности.

Из умопостигаемого места сияет свет, исходит красота, произрастает умная жизнь — оно оказывается словно неким зеркалом ума, отражающим его энергии в низшую онтологическую сферу. Софийный аспект топоса соотносится с определением σοφία как совокупности всех возможных инобытийных выражений ума, и, собственно, выделяя аспект органической инаковости, «вечно иной жизни», также задаёт сферу формирования сущностной самости (индивидуации), которая через установление отличия «себя» от «иного» формирует субстанциальную диалектику αὐθιλόστατος οὐσία.

Умопостигаемое место, рассматриваемое с точки зрения нахождения «в нём» отдельного, частного ума, приобретает именование χώρα, а язык, которым она описывается, несёт заметные аллюзии на «третий вид» из «Тимея». Хотя ясно, что собственно ни о материи чувственного мира, ни об умной материи речь здесь не идёт, тем не менее, должно оставаться некое основание для проведения таких параллелей. И таким основанием должна быть уже не формальная «инаковость», но нечто более отвечающее смысловым обертонам античной χώρα.

На наш взгляд, чтобы приблизиться к «разгадке», нужно привлечь один момент учения об идеальных числах, который можно реконструировать по передаче Аристотелем аритмологических

представлений позднего Платона. Этот момент обозначается им через понятие «великого-и-малого», τὸ μέγα καὶ τὸ μικρόν³⁷, которое может быть синонимично «многому-и-немному», «превосходящему-и-превосходимому» или просто «двоице» — все они противопоставлены *единому* первоначально. Нет нужды пояснять, что здесь действует пифагорейская формула синтеза предела и беспредельного, рождающая число, почему, в частности, в метафизике Прокла неопределённая двоица предшествует всем генадам и идеальным числам (богам)³⁸.

У Плотина «великое-и-малое» упоминается редко, в частности, однажды в трактате «О числах»³⁹, но именно в аспекте беспредельности, ограничиваемой пределом (*единым*) и тем самым порождающей эйдос⁴⁰. В целом, принцип неопределённой двоицы не является числом, и в частности, числом идеальным. Было бы вернее говорить о своего рода «числовой материи», если бы идеальные числа были онтологически предидируемы. Но покуда это не так, вернее будет сказать о принципе числовой инаковости, порождающей множество, индивидуализирующее каждое число при том, что каждое из них имеет общий генадический статус. Разнообразие идеальных чисел — это мир тех же «различающих отличий», что вносит многообразие и в сферу частных умов (эйдосов).

Вот этот принцип до-числовой инаковости, как представляется, и является основанием для развития диалектики умопостигаемого места. Наиболее существенно, что, как и идеальные числа, он не подлежит бытийной предикации и функционирует в сфере чистых чисел и затем — смысловой структурности сущего. «По-

³⁷ Напр., *Arist. Phys.* I.4 187a17, III.4 203a16; *Met.* I.6 987b20 и 26; I.7 988a26; обзор прочих мест и другие названия этого же принципа см.: *А.Ф. Лосев. Очерки античного символизма и мифологии.* М.: Мысль, 1993. С. 617–620. В этом же очерке — и общий обзор учения об идеальных числах.

³⁸ См.: *ИАЭ.* Т. VII. Кн. 2. С. 69–76.

³⁹ *Plot. Enn.* VI.6.3.29.

⁴⁰ Ср., впрочем, интерпретацию: *S. Slaveva-Griffin. Plotinus on Number.* New York: Oxford University Press, 2009. P. 67.

падая» в эту сферу инаковости, ум актуализирует свои потенции смысловой множественности, начиная созерцать свои умные содержания.

«Охватывая» частные умы, всецелый ум актуализирует потенции смысловой определённости и индивидуации каждого из частных умов, и, вообще говоря, эти потенции, являясь чисто сущностными, не вступают во взаимодействие с умопостигаемым местом. Но следующий диалектический этап — установление взаимной координации частных умов внутри всецелого ума, переход от субстанциальной индивидуации к конституированию смыслового «портрета» ипостаси ума, — и здесь νοητὸς τόλος выступает уже тем «началом и истоком» инаковости, благодаря которому самоопределяющийся эйдос вступает в структурные отношения не с «непосредственными соседями» — ибо, где нет протяжения, там нет и различения «ближнего» и «дальнего порядка», — но со всем миром эйдосов, так что в нём, действительно, «одна часть не возникает из другой, как если бы была только частью, но каждая всегда возникает из целого, и есть сразу же и часть, и целое»⁴¹.

Когда, наконец, целостная структура умопостигаемого мира становится выстроенной — это «когда» столь же условно, как и завершение «путешествия» ума, «блуждающего» «равниной истины», — она отражается в умопостигаемом месте как в своём смысловом инобытии. Что это значит?

В самой общей формулировке это может звучать как возникновение софийной сферы ума, если следовать пониманию Платиновой σοφία как некоего образа всех возможных его инобытийных выражений⁴². В самом деле, мы помним, что εἰκὼν или σῆμα умопостигаемого мира составляет дифференцированная логосная структура ума, взятого с точки зрения многообразия его ипостасных потенций (или энергий частных умов). Если же теперь попытаться положить эту дифференцированную структуру

⁴¹ Plot. Enn. V.8.4.21–23.

⁴² Ср. формулировки А.Ф. Лосева, см. ИАЭ. Т. VI. С. 504 и сл., 586 и сл.

в её инаковости, то это и будет дифференцированная логосная структура *ума* в аспекте её идеальной положенности в инобытии (но, разумеется, не фактическая выраженность в ином).

Однако, $\nu\omicron\tau\omicron\varsigma\ \tau\omicron\lambda\omicron\varsigma$ имеет не дифференциальный, а интегральный, целостный характер — начиная уже с того, что как начало инаковости это — е д н ы й принцип, в силу своей «беспредельности» не имеющий никакого внутреннего членения (подобно материи). Но и в конечном итоге этот $\tau\omicron\lambda\omicron\varsigma$ даёт «схему» инобытийных выражений в целостном охвате, будучи коррелирован со «всецелой идеей» — границей *ума*. Будучи её онтологически непредецизируемым «антиподом», $\nu\omicron\tau\omicron\varsigma\ \tau\omicron\lambda\omicron\varsigma$ вмещает положенную в инаковости логосную структуру как нечто целостное, будучи своего рода «зеркалом» не отдельно взятых частных умов (пусть даже и во всей их полноте), но именно всецелого *ума* как одной из первых ипостасей — только с такой точки зрения и можно говорить об умопостигаемой жизни, красоте, светолитии и проч.: все эти энергии исходят из *ума* как ипостаси, а не просто целокупности эйдосов.

В этом отношении умопостигаемое место приобретает чрезвычайно важную роль для возникновения всех прочих умных и чувственных сущих. В нём происходит внутреннее инополагание *ума* и его энергий, обретающих внутреннюю расчленённость и порождающих затем «внешние» множественность и инаковость умной жизни *души*. Без умопостигаемого места *душа* возникает т о л ь к о как целостная ипостась, благодаря же этому месту — она обретает внутреннюю структурную определённую, координированную с миром эйдосов.

Плотин не раз подчёркивает, что всецелая *душа*, обнимая частные души, сама стремится к *уму*, зрит его светозарное существо и порождает весь космос, одушевляемый ею. Но как она созерцает *ум*? Здесь, по всей видимости, нужно признать, что видимый ею «свет», «сияние» и самый «облик» *ума* не есть сам *ум* как ипостась — чтобы постигнуть его внутреннюю членораздельность, *душа* должна была бы входить в него энергией самосозерцающе-

го ума, но едва ли она может обладать энергиями высшей ипостаси. Созерцание же «лика» ума, являемого умопостигаемым местом, есть одновременно и сфера проявления ума в инобытии, открывающая его навстречу созерцающей потенции души, и сфера парадейгматического определения смыслового очерка частных умов, являющих себя не в своей апофатической субстанциальности, но в прообразовательном, парадейгматическом аспекте.

Такою видится роль умопостигаемого места в метафизике Плотина. И хотя о нём в *Энеадах* говорится не так уж часто в сравнении с первыми ипостасями, без него, по всей видимости, было бы невозможно сформировать целостную и последовательную диалектику умопостигаемого мира Плотина.

Вместо заключения отметим, что очерченную нами диалектику можно было бы перенести из системы отношений ум — умопостигаемое место — душа, в систему ступенью ниже: душа — некое «место души» — чувственный космос. Если бы Платонов образ «сверхнебесного места» из «Федра» не был столь подробно разработан Проклом, то это «некое иное место» было бы уместнее всего назвать именно сверхнебесным — ибо вслед за ним рождается небо как высшая и ближайшая к душе мира первая из чувственных сфер. Мы не знаем, продумывал ли такой ход рассуждения сам Плотин, но, как было отмечено, *νοητὸς τόπος* трижды употребляется им в отношении мировой души, а не ума. Но имел ли в виду Плотин, говоря так, некий принцип умной «топологии души», для нас остаётся загадкой, едва ли разрешимой.

Валерий Петров

Учение об анагогической молитве у Ямвлиха и Прокла и его рецепция в христианском платонизме

В статье анализируется учение о молитве, представленное в «теургическом» неоплатонизме Ямвлиха, Прокла и следующего за ними Пс.-Дионисия Ареопагита. Как мы покажем, всех трех авторов отличает весьма схожее понимание природы и механизма действия «возводящей» молитвы.

Теургическая молитва у Ямвлиха. В дошедших до нас текстах теорию умной молитвы в теургическом контексте впервые отчетливо формулирует Ямвлих в трактате «О таинствах». Основной особенностью «неоплатонической» молитвы является то, что она активизирует симпатические связи с высшими силами (и даже Единым), которые заложены богами и природой в человеке. При этом результатом действия молитвы является не схождение божества, откликающегося на просьбы молящегося, но онтологическое, эпистемологическое и экзистенциальное восхождение субъекта к единому и богу, так что на высшей ступени молитвы «божественное в нас» соединяется с божественным как таковым:

Сказав, что чистые умы «не склоняемы и не смешиваемы с чувственным», ты сомневаешься относительно того, сто-

ит ли им молиться. Я же, со своей стороны, полагаю, что не следует молиться никому другому. Ведь в этом случае в молитвах явственно *пробуждается* (ἐγείρεται; здесь и далее курсив наш — В.П.) божественное, мыслительное и единое в нас (τὸ θεῖον ἐν ἡμῖν καὶ νοερὸν καὶ ἕν), или, если хочешь называть его так, умопостигаемое (νοητὸν)¹. Пробудившись же, оно немедленно устремляется к подобному [себе] и соединяется с совершенством как таковым (αὐτοτελειότητα)².

Молитва и теургический обряд взаимодополняют друг друга:

Далеко не самой маловажной частью жертвоприношений является то, что относится к молитве, которая обеспечивает высшую степень их завершенности, усиливает действенность жертвоприношений и дает совершенство всему обряду (ἐπιτελεῖται τὸ πᾶν ἔργον), действует неотрывно от священнодействия (θηρησκείαν) и создает нерасторжимую *теургическую общность* (κοινωνίαν) с богами...

Первый вид молитвы является *собирающим* (συναγωγόν), содействующим соприкосновению с божественным и узнавание его (συναφῆς καὶ γνωρίσεως).

Следующий за ним ее вид — *связующий* (συνδετικόν), [создает] общность одинаковых умов (κοινωνίας ὁμονοητικῆς) и вызывает ниспосылаемые от богов дары еще прежде [обращенных к богам] речей (πρὸ τοῦ λόγου); дары, которые прежде всякой мысли дают совершенство всему обряду (τὰ ὅλα ἔργα)³.

¹Греческие тексты использовались по изданиям, представленным в электронной текстовой базе данных *Thesaurus Linguae Graecae* (disc E). Авторы переводов указаны в соответствующих примечаниях (изменения в переводах специально не оговариваются). Если авторство не указано, перевод принадлежит нам.

У Ямвлиха умопостигаемое и мыслительное представляют собой разные уровни бытия. Для Ямвлиха «высшее в нас» — это «мыслительное».

² *Iamblichus*. De mysteriis I, 15, 19–39 (Des Places), пер. И.Ю. Мельниковой.

³Ср. *Clemens Alexandrinus*. Stromata VII, 7, 43, 4–5 (Stählin): «Богу не нужно ждать, пока речь будет произнесена, чтобы понять её, как это случается с переводчиками. Он понимает всю мысль разом. И все то, что нам сообщает речь,

Наисовершеннейший же вид молитвы запечатлевается (ἐπισφραγίζεται) как *неизреченное единение*, утверждающее всю власть (κῦρος) в богах и позволяющее нашей душе обрести в них совершенный покой (τελέως ἐν αὐτοῖς κεῖσθαι)...

Молитва налаживает (συναρμόσασα) нашу дружбу (φιλίαν) с богами и обеспечивает троякую пользу, получаемую от богов в теургии (ιερατικόν): ту, что направляет к *осиянию* (ἐπιλάμπιν); ту, что ведет к [успеху] обычных действий (ἀπεργασίαν); ту, что дает совершенную *наполненность* [души] *огнем* (ἀποπλήρωσιν ἀπὸ τοῦ πυρός)⁴.

В приведенном фрагменте Ямвлих различает три вида, или ступени, молитвы. Первый — «собирающий» (συναγωγόν), ведет к единству с богами и познанию их. Второй, более высокий, — «связующий» (συνδετικόν), соединяет с божественным посредством симпатической связи и вызывает дары богов еще прежде, чем просьбы о них оформятся в словах или мыслях. Третий, наивысший, вид, — это неизреченное единение (ἄρρητος ἔνωσις), которое передает всю власть богам и позволяет нашей душе обрести в них покой⁵.

Упоминание о наполненности души огнем является отсылкой к огню из *Халдейских оракулов* — нематериальному огню божественной силы. Контекст к этому месту дает фрагмент сочинения Прокла «Из халдейской философии», где путь восхождения описывается не в терминах возводящей молитвы, но возводящего гимнопения (что в данном случае одно и то же):

Принесем же богу такой гимн: покинем текучую сущность; направимся к истинной цели — к уподоблению Ему (εἰς αὐ-

Богу говорит наша мысль, которая пришла к нам в голову сейчас, но Ему была известна еще до сотворения мира».

⁴ *Iamblichus. De mysteriis V, 26, 1–23 (Des Places)*. Имеется в виду огонь *Халдейских оракулов* — нематериальный огонь божественной силы. Ср. *Proclus. Ex Chaldaeorum philosophia II (Des Places)*.

⁵ См. *Dillon J.M. Iamblichus' Theory of Prayer / Iamblichi Chalcidensis in Platonis dialogos commentariorum fragmenta / Ed. with transl. and comm. by J.M. Dillon. Leiden: Brill, 1973. P. 407–411.*

τὸν ἔξομοίωσιν); познаем Повелителя, возлюбим Отца; послушаемся Зовущего; побегим к горячему, убежим от холодного; станем огнем, пройдем сквозь огонь (πῦρ γενώμεθα, διὰ πύρρος ὁδεύσωμεν)⁶. У нас легкий путь к восхождению: Отец — наш путеводитель (Πατὴρ ὁδηγεῖ), развернувший пути огня (πύρρος ὁδοὺς ἀναπτύξας) — да не потечем из-за забвения по мелкой реке⁷.

Таким образом, лучший гимн — это уподобление богу, шествие к нему по пути, пролегающему через огненное очищение, не дающему душе испить из Леты и снова пасть в материю.

Вернемся к Ямвлиху. Он объясняет, в чем именно состоит действии молитвы:

Длительное пребывание (ἐγχορονίζουσα διατριβή) в молитвах питает наш ум, многократно усиливает восприимчивость (ὕποδοχήν) нашей души к богам, открывает людям божественное, *приучает* к блистаниям света⁸, понемногу совершенствует наши способности для соприкосновения (συναφάς) с богами до тех пор, пока не возведет нас до са-

⁶ Ср. *Proclus. Ad Helium 1–2* (Vogt): «Внемли, Царь мыслительного огня, Титан золотобраздый...». Тема огня здесь имеет истоком *Халдейские оракулы*. Однако см. характерную параллель: *Clemens Alexandrinus. Stromata VII, 6, 34, 4* (Stählin): «Мы говорим, что огонь освящает (ἀγιάζειν) не плоть, но грешные души, имея в виду, разумеется, не обычный всеядный и низменный огонь, но так называемый разумный (φρόνισον)».

⁷ *Proclus. Ex Chaldaeorum philosophia II* (Pitra, p. 193, 8–16; = p. 207–208, Des Places).

⁸ Относительно того, что божественные видения превышают природные человеческие способности, так что нужна помощь ангелов, чтобы сделать эти видения переносимыми см. *Iamblichus. De mysteriis II, 8, 1* (Des Places): «Боги сияют светом такой тонкости, что его не могут вынести телесные глаза, но люди испытывают подобное рыбам, вытасненным из мутной и вязкой влаги на тонкий и прозрачный воздух. Ибо и 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».

мой вершины, и постепенно возвышает способности нашего мышления⁹ и наделяет нас [способностями] богов, она пробуждает дар убеждения, общность и нерасторжимую дружбу (φιλίαν) [с богами], приумножает божественную любовь, возжигает божественное души, очищает её от всего ей противоположного, изгоняет из облакающей её эфирной и световидной пневмы (τοῦ αἰθερώδους καὶ αὐγοειδοῦς πνεύματος περὶ αὐτήν) то, что связано со становлением (γενεσιουργόν), дает совершенство благой надежде и вере в свет¹⁰, и, так сказать, делает тех, кто использует молитвы, если так можно выразиться, свитой богов (ὁμιλητὰς τῶν θεῶν)¹¹.

Молитва делает ум вместилищем (ὑποδοχήν) божественного; приучает его выдерживать блистания умного света; помогает соприкоснуться (συναφάς) с богами; налаживает дружбу с ними; возжигает божественное начало, дремлющее в душе; изгоняет из души и её световидной колесницы всё связанное с материальным становлением; дает совершенство трем теургическим добродетелям — вере, надежде и любви; делает людей спутниками или учениками (ὁμιλητὰς) богов. Здесь же Ямлих подчеркивает нерасторжимость молитвы и священнодействия:

Таким образом становится ясным полная совместность духа и действия (σύμλνοια καὶ συνέργεια) теургического метода (ἱερατικῆς ἀγωγῆς), всячески и более тесно, чем в любом живом существе, связывающая его родственные части

⁹ Возможно, имеются в виду интеллектуальные добродетели души.

¹⁰ Упомянутые «любовь (эрос)», «надежда» и «вера» соответствуют триаде добродетелей из *Халдейских оракулов*, cf. *Psellus. Hypotyposis* 74, 28 (Kroll; = 199 Des Places); *Proclus. In Tim.*, I, 212, 19 (Diehl); *In Alc.* 51, 15–16 (Westerink). Ср. также *Porphyrus. Ad Marcellam* 24, 5–6 (Pus): «Четыре начала (στοιχεῖα) должны быть положены в основание (κεκρατύνθω) наших [отношений] с Богом: вера, истина, любовь, надежда (πίστις, ἀλήθεια, ἔρωσ, ἐλπίς)», пер. А.С. Небольсина.

¹¹ *Iamblichus. De mysteriis* V, 26, 26–41 (Des Places). В жизнеописании Ямвлиха у Евнапия словом ὁμιλητῆς обозначаются ученики и товарищи философа, его постоянные слушатели, сопровождавшие его в путешествиях, см. *Eunapius. Vitae sophistarum* (Giangrande) V, 1, 4, 5; V, 1, 6, 2; V, 2, 1, 2; V, 2, 3, 3; V, 2, 7, 2; V, 3, 10, 6.

в единую нераздельность, которой ни в коем случае не следует пренебрегать, как не следует и, отбирая из нее лишь ту или иную половину, пренебрегать другой. Но тем, кто желает в чистоте сочетаться с богами, точно так же необходимо упражняться во всех этих частях и стремиться во всех них к совершенству¹².

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. Познать Благо — это и есть идея блаженства...* Священными путями она отмеряет (ιερατικαῖς ὁδοῖς ἀναμετρεῖ) умопостигаемые сущности... Она есть познание бога Отца, предсущего и самоначального... 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 *воротами к богу* (θύρα πρὸς θεὸν), создателю всяческих, или же местом и *двором* (αὐλή) Блага [см. Proclus. In Crat. 94, 7; Oric. chald. Frag. 202]. Прежде всего он обладает свойством очищать душу..., затем он готовит разум к причастности и созерцанию (μετουσίαν καὶ θέαν) Блага... и наконец — к единению с богами, подателями благ. И когда [теургия] сочетает душу с отдельными частями вселенной и со всеми пронизывающими их божественными силами, это *приводит душу к всеобщему Творцу* и вверяет ему, ставит вне всякой материи, соединяет только с вечным Логосом... Наконец, теургия утверждает душу во всецелом боге создателе. И это конец жреческого возведения (τέλος τῆς ιερατικῆς ἀναγωγῆς) у египтян¹³.

¹² Iamblichus. De mysteriis V, 26, 57–64 (Des Places).

¹³ Ibid., 10, 5 (290), 7–6 (292), 5 (Des Places).

«Истинная» молитва у Прокла. После Ямвлиха и его учеников теорию молитвы развивает Прокл¹⁴. В комментарии на платоновский диалог *Тимей*¹⁵ он понимает «совершенную» (τελεία) и «истинную» (ἀληθινή) молитву как пятиступенный процесс восхождения души, кульминирующий в единении (ἕνωσις) с богами. Рассуждение начинается с формулирования необходимости для сущих, совершивших исхождение из божественного, завершить круг и вернуться к истоку, достигнув таким образом завершения / совершенства. Как залог возможности такого возвращения в каждое сущее вложен Создателем символ-синфема — условный знак, помогающий и богам, и сущему вспомнить о взаимном родстве. Подобные синфемы действуют и сами по себе, активируя между сущим и соответствующим ему божеством «симпатию», основанную на соответствии данной синфемы отличительным свойствам того или иного бога (на принадлежности сущего той или иной «цепи» богов):

Сущие утверждены в богах. Говоря вообще, они вышли [из них] сами собой, но сохраняют бытие (μένει) посредством богов. Поскольку же они вышли, им нужно вернуться (ἐπιστρέφειν), подражая в этом [одновременности] проявления (ἔκφανσίν) богов вовне и их возвращения к Причине, чтобы, подчиняясь приводящей к совершенству и упорядочивающей триаде [пребывание, выхождение, возвращение], вновь окружить себя богами и первыми генадами, получить от богов второе совершенство, сообразно которому они могут вернуться к благости богов, чтобы, [вдобавок] к [исходной] укорененности своего начала в богах, еще раз укрепиться в них через возвращение, совершая круг, начинающийся от богов и в них заканчивающийся.

¹⁴ См. *Bremond A. Un texte de Proclus sur la prière et l'union divine // Recherches des sciences religieuses* 19 (1929). P. 448–462; *Beierwaltes W. Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik* (1965¹; Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1979) [Philosophische Abhandlungen 24]. S. 313–328; и Exkurs III: “Zur Problemgeschichte des philosophischen Gebetes”. S. 391–394.

¹⁵ *Proclus. In Tim. I, 209, 22–212, 28* (Diehl).

Таким образом все сущие и пребывают в богах, и возвращаются к ним. Они получили эту способность от богов и приняли в саму свою сущность две синфемы, — одну для пребывания в здешнем, а другую для [их] возвращения, как вышедших [из богов]. Подобное усматривается не только в душах, но также в неодушевленных предметах, следующих за ними.

Следовательно, симпатию в отношении тех или иных [божественных] сил производит [в вышедших] не что иное, как то, что они получили в удел от природы символы, усваивающие (οἰκειοῦντα) их той или иной цепи богов. Поскольку природа спускается сверху (ἄνωθεν γὰρ καὶ ἀπ' αὐτῶν ἐξήρτημένη)¹⁶ от самих богов и распределяется починам богов, она вложила в сами тела синфемы их свойственности (οἰκειότητος) 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 (τελεώσασα) сообразно тому или иному отличительному свойству богов (ιδιότητα)¹⁷.

Прокл дополняет свое рассуждение о возвращении и неизреченных синфемах, вложенных демиургом в сущих, постулированием важности молитвы:

Все это Демиург еще прежде соделал применительно к душам, дав им синфемы для «пребывания» [в здешнем] и для «возвращения» [к богам]. Он укоренил их в отноше-

¹⁶ Скорее всего, это аллюзия на гомеровскую «неразрывную золотую цепь» (δεσμὸν χρύσειον ἄρρηκτον), спущенную Зевсом с неба (Ilias VIII, 19; XV, 19–20 Allen), трансформировавшуюся в последующей философии в символ непрерывности бытия от высшего начала до самого низшего. Не случайно далее Прокл прямо говорит о подобной «цепи» (σειρά). Ср. Proclus. In Tim. 1, 225, 6 (Diehl): «цепь, именуемая зевесовой» (σειρᾶς τῆς δίου λεγομένης); и 1, 314, 18–19: «слова *золотая цепь* суть гомеровское именование для серий внутрикосмических богов».

¹⁷ Proclus. In Tim. 1, 210, 1–26 (Diehl).

нии Единого, а в отношении Ума он одарил их способностью возвращаться. Что касается упомянутого возвращения, то его успеху более всего способствует (παρέχεται συντέλειαν) молитва. Посредством *невыразимых* «символов богов», которые Отец душ всеял в них, молитва привлекает к себе благодетельствие богов. Она соединяет молящихся с теми, кому молятся, она сочетает ум богов с логосами молящихся, она подвигает тех, кто в совершенстве содержит в себе блага, к желанию щедро раздавать их. Молитва — это средство, убеждающее богов и утверждающее всё наше в богах¹⁸.

Здесь символы тождественны «халдейским» *voces mysticae* и именам богов. Далее Прокл дает описание пяти ступеней молитвы, важное для последующей традиции:

Первым в совершенной и истинной молитве следует *знание* всех чинов богов, к которым приближается молящийся. Невозможно приблизиться как свой (οἰκείως) [к богам], не зная их отличительных свойств (ιδιότηας)¹⁹... После этого следует *усвоение* (οἰκείωσις) [богам] через наше уподобление (ὁμοίωσιν) божественному в том, что касается нашей всецелой чистоты, целомудрия, воспитанности, надлежащего поведения, благодаря которым мы преподносим богам наше, привлекая к себе их благорасположение и склоняя перед ним наши души. Третьим является *прикосновение* (συναφή), сообразно которому вершиной души (τῷ ἀκροτάτῳ τῆς ψυχῆς) мы прикасаемся (ἐφάπτομεθα) к божественной сущности и склоняемся (συννεύομεν) к ней. За упомянутым следует «*сближение*» (ἐμπέλασις), ибо так это названо в Оракулах: «смертный, приблизившийся к огню, будет иметь свет от богов». Оно дает нам общность и яснейшую причастность (μετουσίαν) Свету богов. Наконец,

¹⁸ *Ibid.*, 1, 210, 27–211, 8 (Diehl).

¹⁹ Ср. *Proclus*. *Institutio theologica* 97 (Dodds): «Всякая причина, начальствующая для отдельной серии, уделяет (μεταδίδωσιν) данной серии свое отличительное свойство (ιδιότητος). И то, что она есть первично, данный ряд есть ослабленно (καθ' ὑφεσιν)».

следует *единение*, утверждающее единое души в едином богов (αὐτῶ τῶ ἐνὶ τῶν θεῶν τὸ ἐν τῆς ψυχῆς ἐνιδρούουσα) и содельвающее единое действие (ἐνέργειαν) у нас и богов, сообразно чему мы принадлежим уже не себе, но богам, пребывая в божественном свете и будучи вкруговую охвачены им²⁰.

Таким образом, пятью ступенями молитвы являются γνῶσις («знание» богов); οἰκείωσις («становление своим» для богов, достигаемое через уподобление им в добродетели), συναφή («прикосновение» вершины души к божественному бытию), ἐμπέλασις («сближение», приводящее к общности со светом богов и причастности к нему), ἔνωσις («единение», при котором единое души водружается в едином богов, действие человека и богов становится единым, поскольку человек, охваченный божественным светом, уже не принадлежит себе).

В заключение Прокл говорит, что цель молитвы — возвращение исшедших в исходное пребывание (μονή), и потому молитва столь важна для восхождения души:

И в этом состоит благородная цель истинной молитвы — связать возвращение с пребыванием (ἐπισυνάψῃ τῆν ἐπιστροφὴν τῇ μονῇ), вновь водрузить в едином все, что вышло из единого богов, облачить (περιλάβῃ) свет, который в нас, в Свет богов. Молитва — это немаловажная часть всецелого восхождения души, и неверно, что имеющий добродетель не нуждается в благах, происходящих из молитвы. Совершенно напротив, восхождение совершается посредством молитвы и вместе с ней, и венец добродетели — это благочестие (ὁσιότης) в отношении богов²¹.

В целом, несмотря на различие формулировок, общая схема рассуждения о молитве у Прокла согласуется с учением Ямвлиха²². Прокл даже цитирует Ямвлиха:

²⁰ Proclus. In Tim. 1, 211, 8–28 (Diehl).

²¹ Ibid., 1, 211, 8–212, 6 (Diehl).

²² Это отмечает Дж. Диллон (Dillon J.M. Iamblichus' Theory of Prayer. P. 407–411).

Ямвлих: Ἐλεῖ δὲ μέρος τῶν θυσιῶν οὐ τὸ μικρότατόν ἐστι τὸ τῶν εὐχῶν²³.

Прокл: οὐκ ἄρα μικρόν τι μώριόν ἐστιν ἢ εὐχῆ τῆς ὅλης ἀνόδου τῶν ψυχῶν²⁴.

Тем не менее, эта цитата выявляет и разницу в общей перспективе у двух авторов. Для Ямвлиха молитва является важнейшим элементом теургического священнодействия, тогда как у Прокла обрядовый аспект практически не обсуждается, он сосредоточен на теоретических и метафизических основаниях, делающих возможным восхождение души в молитве.

Как уже сказано, в *Комментарии на Тимей* Платона Прокл изложил учение о молитве в философских терминах. В работе *О жертвоприношении и магии*, посвященной священнодействиям, о молитве говорится в теургическом контексте²⁵:

Все молится сообразно своему чину (τάξις) и гимнословит — мыслительно, рассудочно, природно или чувственным образом — вождей всецелых цепей (ἠγεμόνας τῶν σειρῶν ὅλων). Поэтому и гелиотроп, как удобоподвижный в отношении Солнца, движем им, и если бы кто-нибудь смог, то услышал бы, как в своем вращении он сотрясает воздух, вознося посредством этого звука как бы некий,

По мнению Диллона, Прокл лишь дополняет учение Ямвлиха идеей о соединении «единой души» с «Единым в богах» (*Ibid.* P. 411). Отметим, что этот момент присутствует у самого Ямвлиха, который прямо говорит об этом в другом рассуждении о молитве (на которое Диллон сам же указывает, но которое не учитывает). Ямвлих пишет там, что, когда чистые умы посредством священнодействий и молитв соединяются с богами, «само божественное безусловно (ἀτεχνῶς) соединяется с самим собой (πρὸς ἑαυτὸ σύνεστι) и участвует в мыслях, выражаемых молитвами, не как иное в ином», *De mysteriis* I, 15, 19–39 (*Des Places*).

²³ *Iamblichus*. *De mysteriis* V, 26, 1–2 (*Des Places*): «Далеко не самой малозначимой частью жертвоприношений является то, что относится к молитве».

²⁴ *Proclus*. In *Tim.* 1, 212, 1–2 (*Diehl*): «Молитва — это немаловажная часть всецелого восхождения души».

²⁵ *Proclus*. *De sacrificio et magia* (*Bidez*) / *Catalogue des manuscrits alchimiques grecs*. Vol. 6. Brussels : Lamertin, 1928. P. 148–151.

сложенный для Царя, гимн, каким способно гимнословить растение²⁶.

Фраза «молится всё» (εὐχεται γὰρ πάντα) — это цитата из Феодора Асинского (ок. 275–ок. 360), ученика Порфирия и Ямвлиха: «молится всё, за исключением Первого»²⁷. Каждое существо, возносит молитву-гимн богам в форме, естественной для данного уровня бытия: мыслительные — мыслительно, природные — природным образом. При этом молитва обращена к богам-вождям (οἱ ἡγεμονικοὶ θεοὶ)²⁸, возглавляющим соответствующие «цепи» бытия: существа, принадлежащие «цепи» Гелиоса (Солнца), молятся ему, принадлежащие цепи Селены (Луны) или Гермеса — им²⁹. Примечательно, что в этом фрагменте гимн и молитва практически являются синонимами, как, впрочем, и в отрывке сочинения «Из халдейской философии», где Прокл отождествляет к невыразимые синфемы Отца (τὰ συνθήματα τοῦ Πατρὸς τὰ ἄρρητα) и мыслительные и незримые гимны (οἱ νοεοὶ καὶ ἀφανεῖς ὕμνοι)³⁰:

Душа, поющая гимны (ὕμνωδὸς ψυχή) божественному, обретает совершенство, выставляя вперед, согласно оракулу,

²⁶ *Ibid.*, 148, 12–18.

²⁷ См. *Proclus*. In Tim. 1, 213, 2–3 (Diehl): πάντα γὰρ εὐχεται πλὴν τοῦ πρώτου, φησὶν ὁ μέγας Θεόδωρος.

²⁸ О них см. *Proclus*. Theologia Platonica VI, 4 (23, 22–23 Saffrey-Westerink) et passim, а также в кн. *Van Den Berg R.M.* Proclus' Hymns. Essays, translations, commentary. Leiden: Brill, 2001. P. 56–58. Ср. *Proclus*. Institutio theologica 97 (Dodds): «Всякая причина, дающая начало каждой серии, уделяет данной серии свое отличительное свойство. И то, что она есть первично, данный ряд есть ослабленно».

²⁹ Ср. *Proclus*. In Tim. 1, 170, 23–24 (Diehl): «едина и вся серия Афины, идущая сверху вниз вплоть до самых последних сущих и берущая начало от сверхнебесных порядков», пер. С.В. Месяц.

³⁰ О синфемах, «халдейской» философии и теургии см. *Majercik R.D.* Introduction // The Chaldean Oracles / Text, transl. and comm. by R. Majercik. Leiden: Brill, 1989. P. 1–47; *Петров В.В.* Σύμβολα и συνθήματα в теургическом неоплатонизме Ямвлиха и Прокла // Диалог со временем. 24 (2008). С. 148–166.

неизреченные синфемы Отца и принося их Отцу; синфемы, которые Отец «вложил» в неё при первом выхождении сущности. Ведь таковы мыслительные и незримые гимны восходящей души: они *пробуждают память* о гармонических логосах, несущих в ней невыразимые образы божественных сил³¹.

Пропеваемые в гимнах божественные имена тождественны «синфемам» — условным знакам и символам, посеянным Отцом в душах при создании мира. Мыслительные гимны и синфемы *пробуждают память* души о божественном. Поэтому через синфемы (которые умопостигаемы) невыразимым образом (сверхрационально и невербально) познается непознаваемое и неизреченное существование умопостигаемого и мыслительного:

Этот чин, будучи вершиной мыслительных (νοερών) богов, по своему особенному свойству непознаваем и невыразим и *познается* при посредстве умопостигаемых (νοητῶν) *синфем*³².

[Умопостигаемое и мыслительное] красуется в своем непознаваемом существовании (ὕψαρξισίῳ) и *познается* таинственно и неизреченно только посредством умопостигаемых *синфем*³³.

Латинская традиция. Рассуждение Прокла о молитве в XIII в. заинтересовало западных богословов. Гильюм из Мёрбеке (ок. 1215–1286) перевел отрывки из комментария Прокла к *Тимею* Платона ок. 1267 г.³⁴ Характерно, что Гийом не переводил *Комментарий* целиком, но ограничился фрагментами его второй книги,

³¹ Ср. Proclus. Ex Chaldaeorum philosophia / Analecta sacra et classica spicilegio Solesmensi parata, ed. J.B. Pitra. Roma, 1888. P. 192, 22–27; = Oracles chaldaïques / Éd. par É. des Places. Paris: Les Belles Lettres, 1971. P. 206–207).

³² Proclus. Theologia Platonica IV, 11 (35, 17–20 Saffrey-Westerink).

³³ Ibid., 36, 13–15.

³⁴ Перевод издан в кн. Proclus. Commentaire sur le Parménide de Platon / Traduction de Guillaume de Moerbeke. T. II : Livres V à VII et Notes marginales de Nicolas de Cues. Édition critique par Carlos Steel suivie de l'édition des extraits du Commentaire sur le Timée, traduits par Moerbeke. Leuven : University Press, 1985. P. 559–587. Как

интересовавшими либо его самого, либо других ученых. В числе переведенных отрывков — рассуждение о молитве (*In Tim.* 1, 207, 21–212, 28 Diehl).

Перевод Гийома получил его друг — Генрих Бат из Мехелена (1246–1310), который откомментировал Проклово рассуждение о молитве, а также трижды цитировал его в своем *Speculum divinatorum et quorundam naturalium* (1285–1305), при этом один раз — целиком.

Видимо, с переводом был знаком и учитель Генриха — Фома Аквинский. Заметим, что именно по заказу Фомы Гийом перевел все сочинения Аристотеля. В одном из писем Парижского факультета искусств от 1274 г. (отправленном сразу после кончины Фомы руководству бенедиктинского ордена) сообщается, что Фома обещал наставникам факультета прислать из Италии три переведенных на латинский греческих трактата, в числе которых — «*Exposicionem Timei Platonis*». Возможно, Аквинат и заказал Гийому перевод.

Возводящая молитва в Ареопагитском корпусе. Весьма близким по духу к тому, что говорит Прокл в *О жертвоприношении и магии*, является рассуждение о молитве у Пс.-Дионисия в *О божественных именах* III, 1. Приступая к рассмотрению божественных имен, говорит Ареопагит, следует возвести себя к Троице посредством молитвы. Подобное восхождение и «приближение» к Богу означает приближение к умопостигаемым светам³⁵, утвержденным окрест Бога:

Рассмотрим всесовершенное изъяснительное (ἐκφαντορικῆν) *благонаименование* всех Божиих исхождений, *призвав*

отмечает К. Стил, сравнение с изданным Дилем греческим текстом *Комментария* показывает, что у Мёрбеке была прекрасная греческая рукопись, так что в некоторых случаях его латинский перевод дает лучшие чтения.

³⁵ *Iamblichus. De mysteriis* 10, 6 (292, 12) (Des Places): «теургия сочетает душу с силой, которая... возводит к умопостигаемой истине»; 5, 20 (227, 5 sq.): «если взять другой отправной путь исследования — мир и находящихся в нем богов, распределение в нем четырех элементов... — то мы легко поднимемся к истине о священнодействии при жертвоприношениях».

(ἐλικαλεσάμενοι) благоначальную и сверхблагую Троицу, изъясняющую (ἐκφαντορικὴν) все свои в высшей степени благие промыслы. Ибо первым делом к Ней как к благоначалию подобает нам молитвами *возводить* себя (ἀνάγεσθαι) и по мере приближения к Ней *посвящаться* (μυεῖσθαι) во *всесвятые дары*³⁶, окрест Нее утвержденные (τὰ περὶ αὐτὴν ἰδρυμένα). Ведь Она присутствует во всем, но не все присутствует в Ней. И когда мы *призываем* Ее всечистыми молитвами, незамутненным умом и *пригодностью* к единению с божественным (τῇ πρὸς θεῖαν ἔνωσιν ἐπιτηδειότητι), тогда и мы в Ней присутствуем³⁷.

Приведенный отрывок содержит отчетливые мистериальные («посвящаться») и теургические (см. далее) аллюзии. Например, в качестве средств и условий для того, чтобы «присутствовать» в Троице, т.е. иметь возможность приобщиться к Ней, Пс.-Дионисий называет молитву, чистоту ума, и «пригодность» к единению с божественным. Начиная с Ямвлиха термин «пригодность» означает у неоплатоников способность и готовность теур-

³⁶ В данном случае это аналог умной, «ангельской» Евхаристии. Ср. *Ps.-Dionysius. De divinis nominibus* I, 2 (100, 14 Suchla), где говорится, что Благо вышает священные умы до созерцания себя, приобщения и уподобления себе (θεωρίαν καὶ κοινωνίαν καὶ ὁμοίωσιν ἀνατείνει).

³⁷ *Ps.-Dionysius. De divinis nominibus* III, 1 (138, 1–12 Suchla). У Ареопагита имеется еще одно обращение к Троице, в котором также упомянуты божественные Речения, и которое он называет молитвой, см. *Idem. De mystica theologia* 1, 1 (141, 2–142, 4 Heil-Ritter): «О Троица, превышающая сущее, божество и благодать! Наставница христиан в богомудрости! Направь (ἰθύνον) нас к превышающей познание и свет высочайшей вершине (ἀκροτάτην κορυφὴν) таинственных Речений, где *простые, безотносительные и неизменные* таинства Божьего Слова (θεολογίας), окруженные превышающим свет мраком сокровенно-таинственного безмолвия (κρυφιοῦστός σου σιγῆς), сверхъясно сверхблещут в глубочайшей тьме и в полной неосязаемости и невидимости сверхблестаний преисполняют незрячие умы. Такой пусть будет моя молитва». Ср. *Proclus. In Alc.* 247, 4–5 «восходя к этому уму, давайте вместе с ним созерцать умную сущность, в простых и нерасчлененных схватываниях узревая *простое, неподвижное и нерасчлененное сущее*». Таким образом, сочинение, задачей которого не является истолкование божественных имен, открывается просьбой к Троице направить умы к вершине Речений, чтобы слово Бога в безмолвии наполнило их.

га принять в себя бога³⁸. Более того, у Ямвлиха имеется отрывок, очень близкий к приведенному выше:

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, производит иную деятельность (ἐτέραν ἐνέργειαν ἐνέργει) и полагает, что уже не является человеком, причем полагает правильно. Помимо этого, она зачастую, отбросив собственную жизнь, получает взамен наиблаженнейшее действие (ἐνέργειαν) богов... *Восхождение посредством призываний* (διὰ τῶν κλήσεων ἄνοδος) 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 нерасторжимого соития, при помощи божественной дружбы, связующей все... Они делают *человеческий ум* (γνώμην) *пригодным* (ἐπιτηδείαν) *для причащения* (πρὸς τὸ μετέχειν) *богам, возводят* его к богам и приводят его в согласие (συναρμόζουσαι) [с ними] посредством слаженного убеждения. Вот почему священные *имена богов* (ὀνόματα ἱεροπρεπῆ) и прочие божественные *синфемы, будучи возводящими* (ἀναγωγὰ ὄντα), могут сочетать [ум] с богами»³⁹.

³⁸ Cf. *Iamblichus. De mysteriis* 3, 2 (105), 1 sqq. (Des Places): «все эти [состояния] божественны и пригодны для восприятия божественного (πρὸς ὑποδοχὴν τῶν θεῶν ἐπιτηδεῖα». Краткий анализ этого термина и литературы см. в *Gersh S. From Iamblichus to Eriugena. An Investigation of the Prehistory and Evolution of the Pseudo-Dionysian Tradition*. Leiden: E.J. Brill, 1978. P. 37 ff., прим. 51–53. Вот как определяет «пригодность» Доддс: «ἐπιτηδειότης — 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 *здесь* (ἐνταῦθα) с тем или иным началом или совокупностью начал *там* (ἐκεῖ)», *Proclus. The Elements of Theology / A Revised Text with Trans., Introd. and Comm.* by E.R. Dodds. 2nd ed. Oxford: Clarendon Press, 1963. P. 222–223.

³⁹ *Iamblichus. De mysteriis* 1, 12, 30–41 (42) (Des Places).

Налицо совпадения, количество которых дает основания говорить о прямом влиянии. Ср.:

<i>Ps.-Dionysius. De divinis nominibus III, 1</i>	<i>Iamblichus. De mysteriis 1, 12, 30–41</i>
<i>призывания (ἐπικαλεσάμενοι) Троицу; призвав (ἐπικαλούμεθα) Троицу</i>	<i>призывания (προσκήσεις) богов</i>
<i>незамутненность ума и пригодность к единению с божественным</i>	<i>пригодность (ἐπιτηδείαν) ума для причащения (μετέχειν) богам</i>
<i>посвящаться (μυεῖσθαι) во всесвятые дары</i>	
<i>возведение (ἀνάγεσθαι) к Троице</i>	<i>призывания возводят (ἀνάγουσαι) к богам</i>
<i>благонаименования Божиих исхождений</i>	<i>имена богов</i>

Однако имеется и важное отличие. Когда Ямлих говорит о призываниях (κλήσεις или προσκήσεις) богов теургами, он наделяет анагогической функцией сами призывания как таковые. Простое произнесение истинных божественных имен оказывает, согласно Ямлиху, возводящее действие. Имена прямо названы им «божественными синфемами». Такие синфемы действуют «сами собой», их не нужно и невозможно «понимать», поскольку они превыше ума⁴⁰. Остается несным, насколько в этом аспекте подход Пс.-Дионисия отличается от такового у Ямвли-

⁴⁰ *Ibid.*, 2, 11 (97), 5: «Совершеннодействие (τελεσιουργία) неизреченных обрядов (ἔργων), богоподобное совершение которых превышает всякое мышление, и сила невыразимых (ἀφθέκτων) символов, понимаемых одними богами, содействуют теургическое единение. Поэтому мы и не совершаем это мышлением — в таком случае их осуществление (ἐνέργεια) будет умственным и зависящим от нас, а ни то, ни другое не является истинным. В действительности, даже когда мы не мыслим, синфемы сами по себе производят (ἀφ' ἑαυτῶν δρᾶ) свое дело, и неизреченная сила богов, к которым относятся эти знаки, сама узнает свои образы (εἰκόνας), не побуждаемая нашим мышлением... Не нашими мыслями божественные причины по преимуществу призываются в действие (προκαλεῖται εἰς ἐνέργειαν), но эти мысли, все лучшие расположения (διαθέσεις) души и наша чистота должны предшествовать этому действию как вспомогательные причины (συναίτια). Главное, что побуждает божественную волю (βούλησιν), — это сами божественные синфемы. Таким образом, божественное приходит в движение от себя самого и не получает начала своей деятельности ни от какого менее совершенного существа».

ха. С одной стороны, имена Бога, данные в священных Писаниях («в Оракулах»), Пс.-Дионисий приравнивает к «теургическим светам». Если «теургический» означает здесь не «деяния Бога», но «деяния, которые делают человека Богом»⁴¹, то значит, Пс.-Дионисий (вслед за Ямвлихом) и *Халдейскими оракулами* понимает божественные имена как теургические *voces mysticae*, как синфемы, соединяющие теурга с «Отцом светов». Впрочем, дать однозначную интерпретацию не представляется возможным, поскольку, несмотря на подчеркнутое использование лексики, заимствованной из поздне-античных учений, Пс.-Дионисий имеет обыкновение переосмысливать заимствованные термины, так что неясно, насколько далеко он готов здесь идти за своим источником.

После рассмотренного выше обращения к Троице (О божественных именах III, 1) Пс.-Дионисий переходит к рассуждению о молитве:

Устремим же себя молитвами к высочайшему восхождению (ὕψηλότεραν ἀνάνευσιν) божественных и благих лучей, как бы постоянно перехватывая обеими руками *многосветлую цепь* (πολυφώτου σειρής)⁴², свешенную с верха неба⁴³ и достигающую досюда; полагая, что мы стягиваем ее к себе, на деле же не ее, присутствующую и вверху и внизу, сводя вниз, но возводя себя (ἀνηγόμεθα) к более высоким блистаниям *многосветлых лучей* (πρὸς τὰς ὑψηλότερας τῶν πολυφώτων ἀκτίνων μαρμαρυγᾶς)... 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 божественных*

⁴¹ Анализ понятия «теургия» у Пс.-Дионисия дан в работе: *Struck P. Pagan and Christian Theurgies: Iamblichus, Pseudo-Dionysius, Religion and Magic in Late Antiquity // Ancient World 32/1 (2001). P. 25–38.*

⁴² Ср. *Proclus. Ad Helium*, v. 32 (Vogt): «многосветлый чертог высочайшего отца (ὕψιτενοῦς πατρός πολυφεγγέος αὐλής)».

⁴³ Относительно свешенной сверху цепи, молитвы и синфем см. *Proclus. In Tim. 1, 210, 1–26 (Diehl).*

ственном и призываний его вручить Ей самих себя и с Ней соединиться⁴⁴.

Умная молитва помогает восхождению (ἀνάευσιν) посредством или вдоль божественных, умных лучей. Пс.-Дионисий называет эти лучи «многосветлыми» (т.е. «яркими»)⁴⁵ и сравнивает со свешенной с неба до земли «многосветлой цепью». У этого сравнения несколько планов. Во-первых, это аллюзия на гомеровскую цепь, спущенную Зевсом с неба, которая у неоплатоников и особенно Прокла стала символом связи всего бытия сверху донизу. Кроме того, как отмечалось выше, «цепь» у Прокла является техническим термином, означающим вертикальный ряд сущих, подчиненных тому или иному богу⁴⁶. Кроме того в *Платоновской теологии* Прокла этапы восхождения к всеобщей Причине на субъективном уровне соответствуют безмолвию (ἡσυχία), уму (νοῦς) и рассуждению (λογισμός):

Давайте, придя в покой (ἡρεμία) всего, подойдем поближе к причине всего. Пусть будут у нас в покое не только мнение и воображение, будет *безмолвие* (ἡσυχία) не только страстей, сковывающих нас в возводящем стремлении к первому, но пусть будет безмолвен сам воздух, безмолвен весь мир.

Пусть всё — действием спокойной силы — поднимет нас до причастности (μετουσίαν) неизреченному. Остановимся там и, возвысившись над умопостигаемым... распростершись, как перед восходящим солнцем, прикрыв глаза...

⁴⁴ Ps.-Dionysius. De divinis nominibus III, 1 (138, 13–139, 16 Suchla).

⁴⁵ Cf. Ps.-Dionysius. De coelesti hierarchia 15, 8 (57, 15 Heil-Ritter): «к щедрому и многосветлому лучу богоначального солнцелучения» (πρὸς τὴν ἄφθονον καὶ πολύφωτον ἀκτίνα τῆς θεαρχικῆς ἡλιοβολίας).

⁴⁶ Это не единственная параллель между Пс.-Дионисием и сочинением *О жертвоприношении и магии* Прокла, см.: *Петров В.В.* Трансформация античной онтологии у Дионисия Ареопагита и Максима Исповедника / XVIII Ежегодная богословская конференция Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Т. 1. М.: Изд-во ПСТГУ, 2009, С. 16–25.

узрим тем самым солнце света умопостигаемых богов, появляющееся, как говорят поэты, из океана⁴⁷.

Вслед за этим, низойдем от этой боговдохновенной безмятежности к уму... а от мыслительного гимнопения (τῆς νοεράς ὑμνωδίας) к *рассуждениям* (λογισμοῦς)⁴⁸, выдвинув неопровержимую диалектическую науку (διαλεκτικῆς ἐπιστήμην)... И пусть на этом нисхождение будет завершено⁴⁹.

И, наконец, рассуждение о молитве в контексте упоминания о восхождении и солнечных лучах отсылает к богословию *Халдейских оракулов* (и еще дальше — к таким связанным с культом Солнца религиям, как митраизм и зороастризм), в которых разделяется учение о восхождении душ по солнечным лучам к Солнцу (в молитве или после оставления земного тела). Не случайно и цепь, и лучи именуются «многосветлыми».

Обращение к метафизике и мистике поклонения солнцу в VI в. является архаизмом и выдает, видимо, сирийское происхождение автора *Ареопагитского корпуса*⁵⁰.

⁴⁷ *Homerus. Ilias VII, 421-423: Ἠέλιος μὲν ἔλειτα νέον προσέβαλλεν ἀρούρας / ἐξ ἀκαλαρρείταιο βαθυρρόου Ὠκεανοῖο / οὐρανὸν εἰσανιῶν.* Однако непосредственным источником Прокла здесь является Плотин, *Enn. V, 5, 8, 3-13*: «должно пребывать в безмолвии, пока [свет] не явится, приготавливая себя видеть его, как глаз ожидает восхода Солнца; оно же 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 отдав ему; став неподвижным и исполнившись силы (μένους)».

⁴⁸ Умопостигаемые гимны тождественны здесь умным схватываниям-интуициям, ср. *Proclus. In Tim. I, 283, 1-11 (Diehl)*: «Посредством умозаключений он нисходит от ума к развертыванию рассуждений и через демонстрацию улавливает природу мира» (συλλογιζόμενος δὲ ἀπὸ νοῦ κάτεισιν εἰς λογικὰς διεξόδους καὶ τὴν δι' ἀποδείξεως θῆραν τῆς τοῦ κόσμου φύσεως); а также *Proclus. Theologia Platonica IV, 16. P. 50, 112-14 Saffrey-Westerink*: «воспоем в гимнах (ὑμνεῖσθωσαν) те три божественности, что делят между собой сверхнебесное место... умопостигаемые в мыслительном». В комментариях к этому месту Саффре и Вестринк поясняют, что перечисление атрибутов трех божественностей Прокл уподобляет пропеваемому в их честь гимну, в котором называются их имена.

⁴⁹ *Proclus. Theologia Platonica II, 64, 13-65, 20 (Saffrey-Westerink).*

⁵⁰ См. *Петров В.В. Возводящие лучи Блага: Солнце в позднеантичном пла-*

Пс.-Дионисий подчеркивает, что не Бог сходит к молящемуся, но молящийся поднимается к богу⁵¹. Подобное видение роднит его с Ямвлихом, который настойчиво и неоднократно подчеркивает этот момент в сочинении *О таинствах*. Подобный взгляд на молитву — как на метафизический процесс приведения сущего к единству с высшим началом, или же теургическое восхождение по цепи бытия к своему богу — существенно отличается от такового у христианских богословов. Для сравнения достаточно указать на трактат *О молитве* Иоанна Златоуста⁵², на одноименное сочинение Оригена⁵³ (который в других вопросах неоднократно предпочитает ортодоксальному учению философские теологумы). Ближайшее сходство к Пс.-Дионисию среди христианских авторов демонстрирует Климент Александрийский (см. выше), но он сам называет соответствующий раздел *Стромат* «гностическим». Примечательно, что различия между приведенным

тонизме и Ареопагитском корпусе // Историко-философский ежегодник 2009. Москва: Центр гуманитарных инициатив, 2010. С. 85–112.

⁵¹ Когда Пс.-Дионисий описывает ключевой момент евхаристического таинства — призывание Святого Духа, который должен сойти на чашу и хлеб и претворить их в Кровь и Плоть Христовы, он не упоминает ни о схождении Духа, ни о претворении Даров, но лишь о том, что «в то время как многие вглядываются только в божественные символы [= Дары], сам [иерарх] в блаженных и умопостигаемых созерцаниях непрерывно священноначально *возводится богоначальным Духом... к святым началам совершаемых [священнодействий]*» (*De ecclesiastica hierarchia* 3, 2, 428 A Heil-Ritter). Тот же механизм отмечается им и применительно к таинству крещения, которое осуществляет иерарх: «Совершив это, он [иерарх] 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.*, II, 2, 8, 397 A Heil-Ritter).

⁵² *Joannes Chrysostomus. De oratione* // Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, Архиепископа Константинопольского в русском переводе. Т. II. Кн. 2. СПб, 1896. С. 831–844.

⁵³ См. *Origenes. De oratione* // О молитве и Увещание к мученичеству. Творения учителя Церкви Оригена / Пер. с прим. Н. Корсунского. 2-ое изд. СПб, 1897. С. 6–164. Различая четыре виды молитвы, Ориген выделяет просительную, молитву смиренного преклонения перед Божеством, ходатайственную и благодарственную. Об умной молитве не говорится.

«теургическим» описанием молитвы (О божественных именах III, 1) и традиционным «христианским» её представлением (О церковной иерархии VII) даже приводились как аргумент для обоснования неаутентичности последней главы трактата *О церковной иерархии*⁵⁴.

Подводя итог, можно сказать, что в том, что касается понимания природы и механизмов действия молитвы (а также церковных таинств), Пс.-Дионисий большей частью зависит от сочинений, посвященных языческой теургической практике: *О египетских таинствах* Ямвлиха, *О жертвоприношении и магии* Прокла, *Халдейские оракулы* (включая не дошедшие до нас комментарии на них Ямвлиха и Прокла). Сущностную близость к воззрениям теургического неоплатонизма обнаруживает и понимание Пс.-Дионисием «умопостигаемых» гимнов, суть которых составляет возгласение «истинных» имен Бога. Пропевание этих «теургических» имен, функционально близким к «синфемам» *Халдейских оракулов*, обеспечивает соединение гимнопевца с Богом. Место, которое «мыслительные» гимны занимают в иерархии отношений с божественным — между «безмолвием» неизреченного и разворачиванием в логических умозаклчениях — также свидетельствует о зависимости соответствующих воззрений Пс.-Дионисия от взглядов его предшественников-неоплатоников.

⁵⁴ Brons B. Sekundäre Textpartien im Corpus Pseudo-Dionysiacum? Literarkritische Beobachtungen zu ausgewählten Textstellen // Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. I. Philologisch-historische Klasse 5 (1975). S. 9–10 [107–108].

Майя Петрова

Полемика эпикурейцев и платоников о допустимости использования вымысла в философских рассуждениях (на примере «Комментария на Сон Сципиона» Макробия)*

Латинский платоник Макробий Феодосий (V в.)¹ в начале «Комментария на Сон Сципиона»², представляющего собой компендий греческого знания³, рассматривает вопрос о возможно-

* Работа выполнена при поддержке фонда «Дом наук о человеке», Париж, 2010 г. (Fondation Maison des sciences de l'homme [FMSH], Paris).

¹ О времени жизни Макробия, его литературном наследии см. *Петрова М.С.* Макробий Феодосий и представления о душе и о мироздании в Поздней Античности. М.: Кругъ, 2007 (далее — Петрова 2007). С. 8–41.

² Наши переводы см.: *Макробий*. Комментарий на 'Сон Сципиона' (Кн. I, гл. 1–4; 8–14 и 17; Кн. II, гл. 12–13 и 17) // Петрова 2007. С. 176–321. См. также: *Он же*. Комментарий на 'Сон Сципиона' (Кн. I, гл. 3–5 и фрз. гл. 6 [1, 3–5, 7–53, 57–59]) / Пер. Т.А. Уманской // Знание за пределами науки / Сост. и общ. ред. И.Т. Касавина. М.: Республика, 1996. С. 276–290. Оригинальный текст см.: *Ambrosii Theodosii Macrobiani Commentarii in Somnium Scipionis* / Ed. I. Willis. Leipzig, 1963. Или см. последнее критическое издание: *Macrobe*. Commentaire au songe de Scipion / Texte établi, trad. et comm. par M. Armisen-Marchetti [Collection des Universités de France. Série latine. Vol. 360]. T. I — Livre I; T. II — Livre II. Paris, 2001–2003.

³ О содержании Макробиева «Комментария» см.: Петрова 2007. С. 42–52 и 323–329.

сти использования мифа в рассуждениях философов (I, 1, 3⁴). Макробий приводит доводы «за» и «против», указывает на различие между мифами («сказками», *fabula*) и «сказаниями» (*narratio fabulosa*) (I, 2). Это рассуждение, демонстрирующее знание Макробием полемики эпикурейцев и платоников, не только органично вплетено в его классификацию мифов и сказаний, но и неразрывно связано с основной темой «Комментария» — учением об индивидуальной душе⁵.

Настоящая публикация призвана ответить на несколько вопросов. Во-первых, на основании текста Макробия (привлекая источники и релевантные контексты, позволяющие прояснить его мысль) мы попытаемся реконструировать основные моменты полемики эпикурейцев и платоников относительно допустимости использования вымысла в философских рассуждениях. Во-вторых, мы предпримем попытку выяснить позицию самого Макробия в этом споре. В-третьих, в статье будет рассмотрено, о каких видах вымысла говорит Макробий и как он решает вопрос о возможности использования мифов в рассуждениях мудрецов (при этом мы учитываем, что, не будучи оригинальным автором, Макробий лишь передает в своем сочинении общепринятые платонические концепции⁶).

*Полемика эпикурейцев и платоников
в изложении Макробия*

Знание Макробием полемики эпикурейцев и платоников относительно возможности использования мифов в философских рассуждениях обнаруживается в начале его «Комментария» (I, 2, 1–5). Прежде, чем предпринять попытку ее реконструкции, напомним, что Макробий посвящает свое сочинение толкованию

⁴ В скобках указаны римской цифрой — номер книги; арабскими цифрами, соответственно, — номера главы и абзаца.

⁵ О психологическом учении Макробия см. Петрова 2007. С. 45–52.

⁶ Об источниках Макробия, их использовании и манере письма см. Петрова 2007. С. 52–79.

«Сна Сципиона»⁷ из заключительной книги (Lib. VI) трактата Цицерона «О государстве», моделью для которого послужило «Государство» Платона. Макробий принимает сторону Цицерона (который следует Платону) и спорит с эпикурейцами в лице Колота (род. ок. 325 г. до н.э.), ученика и последователя Эпикура. Следует учитывать, что в хронологическом отношении между Платоном (428/7–348/7 гг. до н.э.), Эпикуром (341/2–271/70 гг. до н.э.), школой эпикурейцев⁸ и Цицероном (106–43 гг. до н.э.) — примерно два-три столетия и почти в два раза больше — между Цицероном и Макробием. Цицерон был не только авторитетным автором для Макробия, но и связующим звеном в передаче греко-римского знания. Сам Цицерон выступал против эпикурейцев. Неприятие их теорий просматривается в его трактате «О природе богов» (I, 8 [18]–10 [24]) при изложении рассуждения представителя эпикурейской школы Веллея⁹. Вероятно, это же имеет в

⁷ Хотя Макробий заявляет, что цель его «Комментария» — разъяснить «Сон Сципиона», этот комментарий представляет собой настоящий «компендий» греческого знания, популярно изложенного для латинского читателя.

⁸ В качестве школьной традиции существовала в период с конца IV в. до н.э. до середины III в. н.э.

⁹ См.: *Cic. De nat. deor.* I, 18: “Tum Velleius fidenter sane, ut solent isti, nihil tam verens quam ne dubitare aliqua de re videretur, tamquam modo ex deorum concilio et ex Epicuri intermundiis descendisset, ‘Audite, inquit, non futtilis commenticiasque sententias, non opificem aedificatoremque mundi Platonis de Timaeo deum... portenta et miracula non disserentium philosophorum sed somniantium’”. — «Тогда Веллей очень самоуверенно, по обыкновению этих людей (т.е. эпикурейцев. — М.П.), более всего, видимо, опасаясь, как бы не подумали, будто он в чем-то сомневается, и с таким видом, словно он только что покинул собрание богов и спустился из эпикуровых междумирий, сказал: “Выслушайте же не пустые, ложные мнения, не о платоновском боге из ‘Тимея’... [о] диковинных вымыслах бредящих, а не здравомыслящих философов”» (пер. М.И. Рижского). Здесь Цицерон привлекает речь Веллея таким образом, чтобы представить его узколюбим догматиком, признающим только свое учение, повторяющее доктрину «божественного» Эпикура (ср. *Ibidem* I, 43 [120]). О других философах и их учениях Веллей отзывался самым пренебрежительным и грубым образом; при этом он, излагая эти учения, допускает искажения и неточности. — Цит. по: *Цицерон. Философские трактаты.* М.: Наука, 1986. С. 66–67, 320. Здесь и далее,

виду Макробий, когда обращает внимание читателя (I, 2, 1–2) на слова Цицерона, упоминавшего о людях, не приемлющих взглядов Платона, и разъясняет, что под такими людьми Цицерон подразумевал не «невежественную толпу», а тех, кто «скрывает незнание истины под маской учёности» (I, 2, 1), т.е. эпикурейцев (I, 2, 3).

Для нас интерес представляет упоминание Макробием имени Колота, которого он позиционирует как «выделявшегося среди слушателей Эпикура словоохотливостью, насмехавшегося над Платоном и составившего из своих насмешек целую книгу»¹⁰ (I, 2, 3). Согласно Макробию, Колот утверждал, что философу не следует обращаться ни к одному из родов вымысла. Макробий цитирует обращенные к Платону слова Колота, (I, 2, 4): «Если ты хотел дать нам понятие о небесном и о том, в каком состоянии будут пребывать души, то отчего не изложил это просто и без потаканий слушателям? При обращении к вымыслу неестественность персонажа, надуманная необычность события и искусственность места действия пятнают ложью самые врата разыскиваемой истины». Далее Макробий замечает, что хотя критика Колота направлена прежде всего против Платона, точнее его мифа о воскрешении Эра и возвращении его души, она имеет отношение и к сновидению Сципиона, описанному Цицероном (I, 2, 5)¹¹. Тем самым Макробий встраивает свой «Комментарий», посвящен-

помимо особо оговоренных случаев, оригинальные тексты см. в электронных базах данных: латинские – Philological Historical Institute 5 (PHI 5); греческие – *Tesaurus Linguae Graecae* (TLG).

¹⁰ Возможно, здесь имеется в виду трактат Колота «Против мифа у Платона» (не сохранился). В частности, ответ Плутарха Колоту см. *Plut. Adv. Col.* 32 (TLG 0007).

¹¹ Краткое изложение Макробием «отголосков» полемики платоников и эпикурейцев весьма характерно для него. Он часто лишь бегло упоминает о том или ином мнении или положении греческого учения без подробного рассмотрения вопроса. См., например, изложение учения Плотина о недопустимости самоубийства (I, 13, 9 sqq.) или развитую Порфирием концепцию Плотина о добродетелях (I, 8, 5 sqq.). Возможно, это связано с тем, что рассматриваемые Макробием теории были хорошо известны в его эпоху.

ный разъяснению «Сна Сципиона», в контекст полемики эпикурейцев с Платоном. Свою задачу Макробий видит в том, чтобы противостоять нападкам эпикурейцев как против Платона, так и против Цицерона (I, 2, 5).

Заметим, что приведенная выше цитата из Макробия близка к рассуждению Прокла¹², более подробно, чем Макробий, изложившего взгляды Колота относительно платоновского мифа об Эре (In Remp. II. 106, 14–107, 14). В свою очередь, Прокл опирался на (ныне утраченный) комментарий Порфирия на «Государство» Платона. Видимо, этому же источнику следовал и Макробий¹³, что позволяет нам воспользоваться методом привлечения релевантных контекстов¹⁴ и рассмотреть относящиеся к интересу-

¹² См. исследования Т. Whittaker и К. Mras, отмечающих сходство в текстах Макробия и Прокла в их ссылке на Колота. См. *Whittaker T. Macrobius; or philosophy, science and letters in the year 400.* Cambridge, 1923. P. 58; *Mras K. Macrobius' Kommentar zu Ciceros 'Somnium' // Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften / Philosophisch-historische. Klasse 6.* Berlin, 1933 (далее — Mras 1933). S. 236–237.

¹³ См. Mras 1933). S. 235–237.

¹⁴ О методе привлечения релевантных контекстов см. *Петров В.В. Учение Максима Исповедника в контексте философско-богословской традиции поздней античности и раннего средневековья // Диссертация на соискание ученой степени доктора философских наук (специальность 09.00.03 — история философии).* Москва: ИФРАН, 2008. С. 140–141. Суть его в том, что адекватное прочтение рассматриваемого фрагмента текста возможно в том случае, если известна интеллектуальная традиция, в которой это произведение формировалось; если известен замысел автора или обстоятельства, которые оказали на него влияние, и т.д. Всё это, в меру возможного, может быть обнаружено не из самого текста, а из интеллектуальных, культурных, исторических контекстов, в которые он вплетен. В отдельных случаях только привлечение того или иного источника позволяет понять смысл текста. О подобном подходе применительно к трактовке отдельных сюжетов «Комментария» Макробия см. *Петрова М.С. Совпадение или заимствование: Гиерокл и Макробий // Преемственность и разрывы в интеллектуальной истории. Материалы научной конференции. 20–22 ноября. М.: ИВИ РАН. 2000. С. 48–53.*

шей нас теме фрагменты «Комментария на ‘Государство’ Платона»¹⁵ Прокла¹⁶.

Согласно Проклу (In Remp. II. 105, 23–26–109, 3), Колот упрекал Платона за то, что тот, во-первых, оставил научную истину и потратил время на выдумки, рассказывая сказки как поэт, вместо того, чтобы демонстрировать истину как подобает ученому. Во-вторых, Колот критикует Платона за то, что тот противоречит самому себе, ибо во введении к «Государству» Платон ругает поэтов, сочиняющих небылицы об Аиде, а в конце своего сочинения и сам, «променяв философскую музу на трагический вымысел», рассказывает о тех, кто сошел в преисподнюю. В-третьих, Колот указывает на то, что подобные мифы большей частью бесполезны — они не годятся для толпы, которая не может их понять, и излишни для мудрецов, не нуждающихся в подобных образах.

Прокл приводит ответ Порфирия Колоту (Ibid., II. 106, 14–107, 14), суть которого заключается в следующем. 1) Разумно повествовать о бессмертии душ и их пребывании в Аиде, поскольку философия тоже учит, что места, в которые душа попадет после смерти тела, различаются в зависимости от образа жизни, который души вели, находясь в телах. Те, кто принимает бессмертие души, должны также допускать, что душа будет где-то обитать, освободившись от тела. 2) Платон отвергает не все виды мифов, а только тот постыдный и аморальный вымысел, что иногда встречается у Гомера и Гесиода, но он не отвергает те мифы, в которых говорится об Аиде. 3) Тот факт, что повествование Платона содержит вымысел¹⁷, скрывающий истину, некоторым образом

¹⁵ См. Procli Diadochi in Platonis Rem publicam commentarii II. 105–107 / Ed. W. Kroll. 2 vols. Leipzig, 1899–1901; reprint. Amsterdam, 1965.

¹⁶ Заметим, что Прокл и Макробий не только современники, но и яркие представители комментаторской традиции.

¹⁷ Ср. Plato. Resp. II, 378de; Porph. De antr. nymph. 2–4. Также см.: Proclus. In Remp. II. 108, 10–14: «Как нужно, чтобы мы, если действуем фантастически, пользовались, однако, чистыми фантазиями, а не запачканными какими-нибудь постыдными призраками, так и мифам следует иметь подобающее внешнее обличение для внутренних мыслящих изваяний» (пер. А.В. Петрова); Synes. De

согласуется с природой вещей, ибо, как говорит Гераклит «природа любит прятаться»¹⁸. Точно так же демоны, которые управляют природой, посылают нам во сне или наяву состоящие из образов видения, возвещают темные, трудные для понимания прорицания, когда одна вещь обозначается посредством другой, представляя скрытую истину через символы¹⁹, священные обряды, мистические драмы в местах священнодействий²⁰. К этому Прокл добавляет (*Ibid.*, II, 107, 15–21), что «души, которые по своему своему бытию являются мыслительными (*νοεραῖς*) и полными бестелесных и мыслительных логосов, облечены в воображающий ум (*φανταστικὸν νοῦν*) и не могут без него жить в здешнем месте становления (*ἐν τῷδε τῷ τόλῳ τῆς γενέσεως*). Поэтому некоторые из древних говорили, что воображение (*φαντασίαν*) есть то же самое, что ум, а другие решили не допускать никакого лишнего образов мышления (*ἄφανταστον νόησιν*)»²¹.

Очевидно, Макробий был хорошо знаком с полемикой эпикурейцев и платоников относительно использования мифов философами. Сам он также включается в дискуссию и высказывает

insomn. (*Praef.*): «...это старая традиция и вполне в манере Платона скрывать глубокие мысли философии под личиной некоего более легкого подхода. Так что все, что было приобретено с трудностями (т.е. разыскание истины в философии) не было бы вновь потеряно для людей. И чтобы эти вещи не были осквернены ложью, открытой для приближения непосвященных к ней (истине)».

¹⁸ Согласно Проклу, это слова Порфирия против Колота. См. *Proclus. In Remp.* II, 107, 5–6. Порфирий цитирует Гераклита: «...природа любит прятаться» (см. 22B 123 DK, ap. *Femist.* Or. 5, 69B). См. также Фрагменты ранних греческих философов, часть I: от этических теокосмогоний до возникновения атомистики / Изд. подг. А.В. Лебедев. М.: Наука, 1989. С. 192. Характерно, что Макробий в рассматриваемой нами главе «Комментария» (I, 2, 21) также упоминает имя Гераклита.

¹⁹ Ср. *Proclus. In Remp.* I, 73, 11. Прокл пишет о том, что мифы, с одной стороны, содержат истину; с другой стороны, эта истина сокрыта для простых людей, но показана им в виде доступных образов.

²⁰ Ср. *Proclus. In Remp.* II, 107, 14. У Макробия речь идет о ритуальных и культовых церемониальных мистериях (*segrimoniarum sacra*) в языческом Риме конца IV–нач. V вв. См. *Macr. Comm.* I, 2, 19. Также ср. *Macr. Comm.* I, 10, 9.

²¹ Пер. В.В. Петрова.

«собственное» мнение — то, которого придерживались последователи Платона²². При этом Макробиево рассуждение выстраивается в четкую классификацию мифологических сказаний, которая приводится нами ниже.

*Макробиева классификация мифов и сказаний
применительно к их использованию
в философских рассуждениях*

Согласно Макробию, философия отвергает не всякий вид «сказок» (*fabula*). Дабы разделить те, от которых она отказывается, и те, которые ею допускаются, Макробий объясняет различия между ними (I, 2, 6). Все сказки он разделяет на те, которые развлекают, и на те, в которых содержится мораль, побуждающая к добродетели (I, 2, 7). К первому типу он относит [I. 1] улаждающие слух «комедии» (*comoediae*) Менандра и его подражателей, а также [I. 2] «истории» (*argumenta*), под которыми он подразумевает любовные изложения Апулея²³ и Петрония²⁴ (I, 2, 8). Все они, по его мнению, неприемлемы для философских рассуждений²⁵. Ко второму типу «сказок» Макробий относит [II. 1] те «истории» (*argumentum*), что похожи на басни Эзопа, в которых персонажи и сюжет вымышлены²⁶, и [II. 2] «сказания» (*narratio fabulosa*), подобные мифам Гесиода и Орфея, о происхождении и деяниях богов, в которых посредством вымысла сообщается истина (I, 2, 9)²⁷. В том, что касается второго типа [II.], сочинениям мудрецов чужд

²² Ср. *Fav. Eulog. Disp.* I, 1: «...то, что говорят о бессмертии души и о небе, — это не вымысел философов-мечтателей и не сказки, не заслуживающие веры, которые высмеиваются эпикурейцами (*fabulas incredibiles quas Epicurei derident*), а догадки мудрецов» (пер. В.О. Горенштейна). — Цит по: *Cic. De Rep.* VI, 3, 3 — см. Цицерон. Диалоги: О государстве. О законах. М.: Ладомир-Наука, 1994. С. 80.

²³ Речь идет о сочинении Апулея (ок. 124 г.) «Метаморфозы».

²⁴ Макробий имеет в виду «Сатирикон» Петрония.

²⁵ Согласно Варрону (*De lingua latina* VI, 55), слова “*fabula*” (сказка, басня), “*falsum*” (ложь) и “*fallacia*” (ложное) происходят от глагола “*fari*” (рассказывать).

²⁶ Возможно, Макробий был знаком с баснями Эзопа (VI в. до н.э.), хотя, скорее всего, он читал его латинских последователей, среди которых Федр и Авиен.

²⁷ Мысль Макробия помогает лучше понять изложение Страбона (*Geogr.* I, 2,

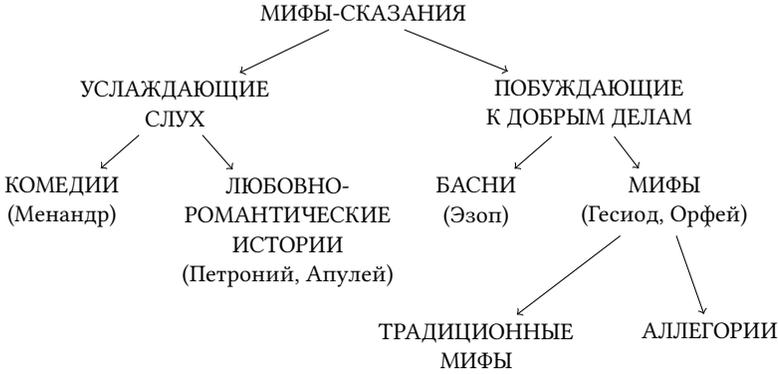
первый вид сказок [II. 1], которые через ложь рассказывают о лживом. Сказания же второго вида [II. 2] подразделяются еще на два типа. Одни из них [II. 2a] относятся к традиционной мифологии, то есть, по мнению Макробия, низводят высокое вниз, представляя богов посредством образов, недостойных их²⁸⁻²⁹, а другие [II. 2b] — через вымысел возводят читателя к знанию о священ-

8 [C19–20]), следующего Платону (Leg. II, 663e). Страбон указывает на то, что не только поэты, но и законодатели признавали достоверность мифов. Он также говорит, что людям свойственно любить мифические повествования вследствие своей любознательности. Например, детям нравится не только слушать мифы, но и принимать участие в подобных рассказах, поскольку миф для них — это язык, говорящий им об ином мире, а новизна и неизвестность сюжета с элементами чудесного и дикийинного доставляет им удовольствие, что необходимо при обучении. Мифы могут поощрять к добру и внушать страх, отвращающий от дурных поступков не только детей, но и взрослых. В частности, мифологические повествования посредством символического изображения божественных кар, ужасов и испытаний отвращают взрослых от дурного. Философ же, имея дело с толпой, не может разумными доводами привить ей чувство набожности, благочестия и веры, поэтому он должен прибегнуть к устрашению, прибегая к сказкам и чудесам. Основатели государств, признав подобные сказки священными, превратили их в пугала, чтобы держать в страхе простых людей — см.: *Страбон. География* / Пер. Г.А. Стратановского / Ред. пер. О.О. Крюгер. М.: Ладомир, 1994; репринт. воспр. 1964. См. также *Proclus. In Remp. II. 108, 19–21.*

²⁸ Миф о Сатурне / Кроносе см. *Ges. Theog.* 178 sqq., 453 sqq. Ср. *Plato. Resp. II. 377e–378a; Heracl. All. I, 1–2; Proclus. In Remp. I. 76, 17 sqq.; 82, 15 sqq.*

²⁹ Здесь интересны слова Саллюстия Философа (IV в.) из «Книги о богах и о мире» (*Sal. [Phil.]. De deis et mundo 3*): «Однако зачем в мифах эти всегдашние блудодействия, кражи, насилия над родителями и прочие странности? Да потому... что благодаря этим странностям душа сразу понимает, что слова — это только завеса, и привыкает к невыразимости истины»; там же: «Здесь же заметим, что только глупцы стремятся научить божественной истине всех: тем, кто неспособен их понять, они внушают презрение, а у ревнителей истины вызывают скуку» (пер. Ю.А. Шичалина). — Цит. по: Учебники платоновской философии. М.: ГЛК–Томск: Водолей, 1995 (далее — Учебники 1995).

ных вещах³⁰ (I, 2, 11). Эту классификацию Макробия³¹ можно показать на схеме³²:



³⁰ Ср. Cornut. De nat. deor. P. 76 (l. 2–5). Корнут полагает, «...что древние сочиняли мифы не просто так, но глубоко понимая “природу космоса”, и были весьма умелыми в искусстве “философствовать посредством символов и загадок”, причем объяснение этих символов должно было служить развитию благочестия, богопочитания и общественно полезному воспитанию юношества» (цит. по: Лосев А.Ф. Три основные философско-эстетические школы Раннего эллинизма [ч. 2] // А.Ф. Лосев. История античной эстетики: Ранний эллинизм. М.: Фолио, 2000; 1979¹. С. 196). Ср. Proclus. In Remp. II. 106.

³¹ Применительно к изложению Макробия укажем на классификацию мифов у Саллюстия (см. Sal. De deis et mundo 4): «Мифы бывают о богах, о природе, о душе, о веществе и смешанного вида. Мифы о богах рассматривают сущность богов (Кронос проглатывает своих детей); мифы о природе — воздействие богов на мир (Кронос-хронос); мифы о душе — воздействие самой души, когда ее помыслы остаются внутри нее самой, даже если они направлены на иное; мифы вещественные (низший вид мифа); мифы смешанные...» (пер. Ю.А. Шичалина). — Цит. по: Учебники 1995 (ad loc.)

³² Квинтилиан выделяет три типа повествований (narrationes): “fabula” — собственно трагедия, ложная и невероятная, “argumentum” — комедия, ложная, но вероятная; “historia” — реальные события. См. Quint. Inst. orat. II, 4, 2: “Et quia narrationum, excerpta qua in causis utimur, tris accepimus species, fabulam, quae uersatur in tragoediis atque carminibus non a ueritate modo sed etiam a forma ueritatis remota, argumentum, quod falsum sed uero simile comoediae fingunt, historiam, in qua est gestae rei expositio...”. Ср. Mart. Cap. De nupt. V, 550 // Martiani Capellae De nuptiis Philologiae et Mercurii / Ed. A. Dick. Leipzig, 1925.

Согласно Макробию, мудрецы могут использовать мифы тогда, когда речь идет о мировой душе, воздушных и эфирных силах или о второстепенных богах (I, 2, 13). Они сознательно прибегают к вымыслу, поскольку знают, что открытое изложение сакрального враждебно самой природе, желающей, чтобы ее тайны объяснялись мудрецами посредством мифологических сказаний (I, 2, 17–18). Говоря о высшем Боге или о происшедшем от него уме, философам следует прибегать не к мифам, но к «подобиям» и «аналогиям» (I, 2, 14), ибо и высший Бог, и ум находятся за пределами природы и самой мировой души³³ (I, 2, 16).

Таким образом, присоединившись к полемике платоников и эпикурейцев, Макробий становится на сторону первых и заключает, что философия не отвергает вымысла вообще, хотя и не довольствуется любым мифом (I, 2, 6). Тем не менее, далеко не во всех рассуждениях философам следует использовать аллегории, иносказания (I, 2, 13–16)³⁴ и символы³⁵.

³³ Ср. слова Плотина о роли мифа (см. *Plot. Enn.* III, 5, 9, 24). См. также *Plato. Parm.* 142a: «...не существует ни имени для [Единого], ни слова для него, ни знания о нем, ни чувственного его восприятия, ни мнения... нельзя ни назвать его, ни высказываться о нем, ни составлять себе о нем мнения, ни познать его, и ничто из существующего не может чувственно воспринять его» (пер. Н.Н. Томасова). Ср. также *Plot. Enn.* V, 3, 13 и 17; *Plato. Resp.* VI, 508a–509b. Об использовании мифа и аллегории в античности см. *Pépin J. Mythe et allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes.* Paris, 1958¹; 1976². P. 190–209; Armissen-Marchetti. P. 19–44.

³⁴ Ср. *Iabml. De vita Pyth.* 15 (66), 11–15 (67), 1: «[Пифагор] полагал, что другим людям достаточно смотреть на него и его приношения [богам] и [тем самым] извлекать пользу и исправляться через образы и знаки (εἰκόνων καὶ ὑποδείγματων), если они не способны постигать истину первых и беспримесных первообразов (ἀρχετύπων)» (пер. В.В. Петрова).

³⁵ Плотин тоже использует мифы и символы. Для своих теоретических рассуждений он привлекает мифы: древние — из Гомера и Гесиода, поздние — из тех, что созданы Платоном или сохранились в эллинистическо-римской литературе. Плотин оперирует мифом не в духе примитивной аллегории (сам термин «аллегория» тоже отсутствует у Плотина), но в духе сложной и разветвленной символики. Его ученик Порфирий, убежденный в действительности пифагорейских символов, полагал, что именно «через сны и символы» благие демоны вещают божественную волю человеку. См. *Porph. Vita Pyth.* 41–43:

«...иное [Пифагор] высказывал символически, по примеру посвященных... например, море он называл “слезой”, двух небесных Медведиц — “руками Реи”, Плеяды — “лирою Муз”, планеты — “псами Персефоны”, а звук от удара по меди считал голосом какого-то демона, заключенного в этой меди. Были символы и другого рода... “Через весы не шагай”, то есть избегай алчности; “Огня ножом не вороши”, т.е. человека гневного и надменного резкими словами не задевай, “Венка не обрывай”, то есть не нарушай законов, ибо законами венчается государство...» (пер. М.Л. Гаспарова). — Цит. по: *Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов*. М.: Мысль, 1979. Заметим, что именно Порфирий создал знаменитый символический комментарий «О пещере нимф», толкуя Гомерово описание пещеры на Итаке (см. *Нот. Од.* 103–112). См. также: *Тахо-Годи А.А.* Термин “символ” в древнегреческой литературе // *Тахо-Годи А.А., Лосев А.Ф.* Греческая культура в мифах, символах и терминах. СПб.: Алетей, 1999. С. 329–361.

Дмитрий Бирюков

О платонизме в философско-богословской системе Климента Александрийского*

В настоящей статье мы рассмотрим отношение учения знаменитого раннехристианского философа Климента Александрийского и платонической линии в истории философии.

Внимание Климента к античной философской традиции не случайно. Ведь, согласно Клименту, античная философия была дарована эллинам Самим Богом, как некий завет, заключенный с ними¹, чтобы помочь им утвердиться в вере²; философия есть дар Бога эллинам до того, как Он обратился к ним непосредственно в Боговоплощении³. Климент признает, что наиболее упорные из эллинских философов приблизились к видению Бога и смогли отчасти взглянуть Истину⁴. По Клименту, философия необходи-

* В настоящей статье использованы материалы исследования, выполненного при поддержке Российского государственного научного фонда; проект № 13-33-01299, «Горизонты естествознания восточнохристианского средневековья».

¹ Строматы 6 VII 67.1.

² Строматы 1 II 20.1.

³ Строматы 1 V 28.3.

⁴ Строматы 1 XIX 94.7, Увещевание 6 LXXI 1, LXXII 5, LXXIV 7.

ма эллинам как до, так и после Боговоплощения, как средство для достижения праведности и благочестия⁵.

Прежде чем вести речь о собственно платонизме, мы сделаем краткий обзор того, каким образом античная философская традиция как таковая находила свое проявление в сочинениях Климента.

Вообще, можно выделить пять важнейших направлений античной философской мысли, влияние которых можно обнаружить у Климента Александрийского: это влияние стоической, аристотелевской, неопифагорейской, эпикурейской и — самой значимой для Климента — платонической школы античной философии.

Действительно, аристотелизм находит свое выражение в учении Климента⁶ при использовании им парадигмы бесконечности в рамках учения о том, что христиане в ведении обретают бес-

⁵ Строматы 1 V 28.1. Однако, согласно Клименту, языческая философия не содержит полноты истины, будучи приспособлена для познания лишь сотворенного мира (Строматы 6 VII 55.4–56.1), и не дает человеку сил для того, чтобы вполне исполнить заповеди Христа, но может исправить нрав человека до определенной меры, будучи предуготовлением для принятия истины (Строматы 1 XVI 80.6); поэтому как цикл наук (τὰ ἐγκύκλια μαθήματα) служит философии, так и сама философия есть служанка богословия (Строматы 1 V). Некоторое принижение античной философии у Климента связано с его представлением о том, что философия пришла в мир воровским путем, а именно, была похищена злыми духами, что произошло с попущения Бога, Который знал, что кража принесет пользу и не препятствовал хищению (Строматы 1 XVII 81; 7 II 6.4, см.: *Bauckham R. The Fall of the Angels as the Source of Philosophy in Hermias and Clement of Alexandria // Vigiliae Christianae. Vol. 39. No. 4 (Dec. 1985). P. 313–330*). Это проявилось, согласно Клименту, в том, что эллинские философы украли части истины у иудейских пророков, вполне ее не поняв, но что-то извратив, а что-то придумав самостоятельно (Строматы 1 XVII 87.2); в частности, Платон заимствовал учение о Боге у Моисея, а другие моменты своего учения — у египтян, вавилонян и фракийцев (Строматы 1 XXV, Увещевание 6 LXX). Поэтому иудейская философия, как считает Климент, древнее и выше языческой, которая украдала у нее многое, не признаваясь в этом.

⁶ Подробно об осмыслении наследия Аристотеля у Климента см.: *Clark E.A. Clement's Use of Aristotle: the Aristotelian Contribution to Clement of Alexandria's Refutation of Gnosticism. New York, 1977.*

конечно достигаемую конечную цель (τέλος ἀτελεύτητον), то есть для выражения смысла жизни человека как бесконечного приближения к Богу⁷. Климент подразумевает здесь один из двух выделяемых Аристотелем в «Физике» 204a2 смыслов беспредельного, один из которых — смысл бесконечного (непроходящего) прохождения (τὸ διέξοδον ἔχον ἀτελεύτητον (ἀδιέξιτητον)). Внимание Климента к аристотелизму видно и из его заметок (возможно, записных книжек) по философии, представляющих собой т.н. 8 книгу «Стромат». В Строматах 8 VI 21 Климент, пользуясь методологией аристотелевской логики, говорит об определении вида «человек» как относящегося к роду живого существа и выделяемого из него определенными существенными свойствами. В целом у Климента в этих заметках представлено смешение аристотелевского и стоического логических дискурсов⁸. Из проведенного А. Босом⁹ анализа положений, которые Климент приписывает Аристотелю¹⁰, следует, что Климент, вероятно, был знаком с популярным в эллинистическую эпоху трактатом «О мире» (принадлежность его Аристотелю долгое время оспаривалась, однако Бос доказывает, что это аутентичное аристотелевское сочинение). Используемый Климентом дискурс¹¹, предвосхищающий византийский богословский язык, различения в Боге (присутствующих в мире) сил и (недоступной) сущности может восходить к этому сочинению¹². В сфере этического учения Климент¹³ использует аристотелевское представление, возможно, опосре-

⁷ Строматы 2 XXII 134.1; 7 X 56.3.

⁸ *Osborn E.* Clement of Alexandria. Cambridge University Press, 2005. P. 207; *Itter A.* Esoteric teaching in the Stromateis of Clement of Alexandria. Leiden–Boston: Brill, 2009. P. 75–76, 88.

⁹ *Bos A.P.* Clement of Alexandria on Aristotle's (Cosmo-)Theology (Clem. Protrept. 5.66.4) // *The Classical Quarterly*. 43:1. 1993. P. 177–188.

¹⁰ Увещевание 5 LXVI 4.

¹¹ См. Строматы 2 II 5.4; 6 XVIII 166.2.

¹² *Аристотель.* О мире 6.397b16–24.

¹³ Педагог 3 X 51.3.

дованное Филоном или средними платониками¹⁴, о добродетели как середине между крайностями¹⁵.

Знакомство со стоической философией у Климента было более глубоким, имея в виду, что его учитель, Пантен, был стоиком. К стоической философии восходит учение Климента о Логосе, управляющем действующими в мире силами¹⁶, опосредованное в отношении Климента Филоном¹⁷. Так же как Иустин, Климент, желая совместить библейский язык и философскую терминологию, выражает понятие πνεῦμα через λόγος, что исследователи также объясняют влиянием стоицизма¹⁸ либо стоицизированной среднего платонизма¹⁹. Отвергая пантеизм стоиков²⁰, Климент использует спектр понятий и концептов, восходящих к их этическому учению²¹, таких как μετριοπάθεια (умеренность)²², ἀπάθεια (бесстрастие)²³, ἐκλῆβεια (уклонение)²⁴, προσοχή (внимательность)²⁵. В контексте учения о вере как внутреннем согласии Кли-

¹⁴ Lilla S. *Clement of Alexandria: A Study in Christian Platonism and Gnosticism*. Oxford: University Press, 1971. P. 64; Clark E.A. *Clement's Use of Aristotle: the Aristotelian Contribution...* P. 29.

¹⁵ *Аристотель*. Никомахова этика 1108b.

¹⁶ См. особенно: Строматы 4 XV 156–157.

¹⁷ Osborn E. *The Philosophy of Clement of Alexandria*. Cambridge: University Press, 1957. P. 41; Lilla S. *Clement of Alexandria...* P. 204–205.

¹⁸ Simonetti M. *Note di cristologia pneumatica* // Aug. 12 (1972). 201–32. P. 229.

¹⁹ Whittaker J. ΕΠΕΚΕΙΝΑ ΝΟΥ ΚΑΙ ΟΥΣΙΑΣ // *Vigiliae christianae*. Vol. 23 (1969). P. 91–104. P. 99

²⁰ Строматы 5 XIV 89.2–4; Увещание 5 LXVI 3; см. Bradley D.J.M. *The Transformation of Stoic Ethic in Clement of Alexandria* // Aug 14 (1974). P. 49–50.

²¹ В целом см.: Spanneut M. *Le Stoïcisme des Pères de l'Église: De Clément de Rome à Clément d'Alexandrie*. Paris: Seuil, 1957. P. 220–230; Bradley D.J.M. *The Transformation of Stoic Ethic in Clement of Alexandria* // *Augustinianum* 14 (1974). P. 41–66.

²² Строматы 2 VIII 39.4, 4 XVII 106–107.

²³ Строматы 4 VII 55.3, 6 IX 72, 74.

²⁴ Строматы 2 VII 32.4; 2 VII 40.1–2.

²⁵ Строматы 2 XX 120.1; 6 IX 78.4; 6 XV 121.2. Указание на места из стоиков у Климента см. в *Stoicorum Veterum Fragmenta (SVF) IV, s.v.*

мент²⁶ использует стоическое понятие *συγκατάθεσις*²⁷. Климент пользуется стоической философской традицией и при обсуждении морально-практических вопросов. Так, утверждая в «Педагоге» 2 XI 1.1, что животную пищу и вино лучше не употреблять, поскольку они омрачают душу, Климент ссылается на пифагорейскую традицию, однако, как показывает М. Вайт²⁸, в данном случае он ближе к стоику Мусонию²⁹, чем к пифагорейцам³⁰.

Элементы неопифагореизма у Климента проявляются в его монадологии: Климент различает Единое и Монаду³¹ и, подобно Никомаху³², приписывает Монаде тождественность и беспредельность.

Наконец, эпикурейское учение было порицаемо Климентом, который считал эпикурейскую философию атеистической и гедонистической³³. Однако Климент принимает³⁴ и активно использует в контексте своего учения о вере³⁵ как о том, что основано на некоей очевидности, которая берется за основу, восходящее к Эпикуру³⁶, но усвоенное стоиками понятие *πρόληψις*. У Эпи-

²⁶ Строматы 2 XII 55.1; ср. 2 VI 27.2–28.1; 5 XIII 86.1. См. *Lilla S. Clement of Alexandria...* P. 127–130; *Itter A. Esoteric teaching in the Stromateis of Clement of Alexandria...* P. 89.

²⁷ См.: *SVF*, IV s.v.

²⁸ *White M. Moral pathology: passions, progress, and protreptic in Clement of Alexandria // Passions and moral progress in Greco-Roman thought / Ed. by J.T. Fitzgerald. Routledge, 2008. P. 284–321. P. 299–301.*

²⁹ Fr. 18A: 112 (Lutz).

³⁰ О влиянии Мусония на Климента см. также: *Parker P. Musonius in Clement // Harvard Studies in Classical Philology. 12, 1901. P. 191–200.*

³¹ Ср. свидетельство Симпликия о неопифагорейце Евдоре: Комментарий на Физику 181.27–30.

³² Теологумены арифметики 3.17–4.4

³³ Строматы 1 I 1.2, 1 X 49.6, 2 IV 16.3, 2 XX 119.3 и др.

³⁴ Строматы 2 IV 16–17.

³⁵ *Jungkuntz G. Christian Approval of Epicureanism // Church History. 32:3, 1962. P. 280; Lamont J. A Conception of Faith in the Greek Fathers // Analytic Theology. New Essays in the Philosophy of Theology / Edited by Oliver D. Crisp and Michael C. Rea. Oxford, 2009. P. 103.*

³⁶ Fr. 255 (Usener).

кура оно обозначает общее понятие, возникающее на основании чувственного опыта и предвосхищающее последующий опыт, у стоиков же оно наделено коннотациями, отсылающими к концепту врожденных общих понятий.

Однако по праву считается, что платонизм представляет собой фундаментальную философскую линию в наследии Климента Александрийского. Если в исследовательских работах, написанных до второй половины XX в., Климент мог изображаться как представитель какой-нибудь не-платонической философской школы (так, М. Поленц³⁷ изображает Климента стоиком), то последующие исследования окончательно показали доминирующее значение платонизма в его системе. Некоторые авторы относят Климента к представителям христианской линии среднего платонизма³⁸. По наблюдению С. Лиллы³⁹, который развивает подход Э. Вашро⁴⁰, система Климента является местом встречи трех основополагающих традиций: платонической, иудейской и гностической. Обсуждаемым является вопрос о том, насколько система Климента сводится к тем или иным составляющим предшествующих ему традиций. Одни исследователи, такие как Ф. Овербек, А. Гарнак, С. Лилла, скорее, предполагают таковую сводимость, в то время как другие, такие как А. Шуфрин, А. Иттер, указывают на существенную оригинальность учения Климента.

Авторитет Платона для Климента очень велик. В отличие от других античных философов и философских школ, Платон практически никогда не подвергается Климентом критике. Цитаты и

³⁷ Pohlenz M. Klemens von Alexandria und sein hellenisches Christentum. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1943.

³⁸ Например: Даниелу Ж. Платон в христианском среднем платонизме // Богословский сборник. 11, 2003 (перевод с изд.: Daniélou J. Message évangélique et culture hellénistique aux II et III siècles. P., 1961). С. 158; Hägg H. Clement of Alexandria and the Beginnings of Christian Apophaticism: knowing the unknowable. Oxford, 2006. P. 133.

³⁹ Lilla S. Clement of Alexandria... P. 227.

⁴⁰ Vacherot E. Histoire critique de l'école d'Alexandrie. Vol. 1. Paris : Ladrance, 1846. P. 248.

парафразы из Платона, а также аллюзии к нему часто встречаются в текстах Климента⁴¹. Особое внимание уделяется диалогам «Теэтет» (в особенности 176b, где говорится об уподоблении Богу, ὁμοίωσις τῷ θεῷ), «Государство», «Законы», «Федон», «Федр», «Тимей», «Политик», «Горгий», «Пир», «Софист»; реже встречаются отсылки к «Протагору», «Филебу», «Пармениду», т.н. VII письму⁴².

Отнесение Климента к христианской линии среднего платонизма оправдано в том отношении, что, как показывают Г. Андерсен и Ж. Даниелу⁴³, элементы прочтения Платона и использование определенных мест из платоновских диалогов у представителей этого направления (к которому, кроме Климента, можно отнести Иустина Философа, Татиана и Оригена) близко к тому, что имеет место у классических представителей среднего платонизма. Для Климента было характерно использование ключевых (с точки зрения эпохи) мест из Платона для подтверждения истинности христианского учения, поскольку он считал, что одним из источников Платона является Моисей. Так, и в среднем платонизме, и у Климента Александрийского в контексте учения о непознаваемости Божества популярностью пользовались такие пассажи, как «Тимей» 28с и «Седьмое письмо» 341с; в контексте

⁴¹ Их анализ: Даниелу Ж. Платон в христианском среднем платонизме; *Butterworth G.W. Clement of Alexandria's Protreptikos and the Phaedrus of Plato // Classical Quarterly.* 10, 1916; *Casey R. Clement of Alexandria and the Beginnings of Christian Platonism // Harvard Theological Review.* 18, 1925; *Outler A. The 'Platonism' of Clement of Alexandria // The Journal of Religion.* 3, 20. 1940; *Wytzes J. The Twofold Way I. Platonic Influences in the Works of Clement of Alexandria // Vigiliae Christianae.* Vol. 11. No. 4 (1957); *Wytzes J. The Twofold Way II. Platonic Influences in the Works of Clement of Alexandria // Vigiliae Christianae.* Vo. 14, No. 3 (1960); *Wyrwa D. Die christliche Platonaneignung in den Stromateis des Clemens von Alexandrien.* Berlin: De Gruyter, 1983.

⁴² *Outler A. The 'Platonism' of Clement of Alexandria // The Journal of Religion.* 3, 20. 1940. P. 222–224.

⁴³ Даниелу Ж. Платон в христианском среднем платонизме; *Andersen G. Justin und mittlere Platonismus // Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft.* 44. 1952.

учения о Боге-Творце — «Тимей» 28с; в контексте учения о высшей власти Бога и учения о Троице — «Второе письмо» Платона 312е; в этическом контексте — «Законы» 715е–716е; в контексте учения о творении — «Тимей» 51а; в контексте учения об устремлении к Богу — «Теэтет» 176аb, а также платоновское учение о крыльях души, изложенное в «Федре», и др.

Влияние платоновской мысли на Климента проявляется уже в самом названии его главного произведения — οἱ Στρωματεῖς. В «Строматах» Климент неоднократно упоминает полное название этого сочинения: «Гностические заметки для памяти в согласии с истинной философией» (Строматы 1 XXIX 182.2, 3 XVII 110.3, 5 XIV 141.4, 6 I 1.1). Климент поясняет, что «Строматы» могут служить хорошим подспорьем для воспоминания (ἀνάμνησις). А. Иттер и Дж. Фергюсон⁴⁴ находят здесь явные обертоны платоновско-сократовского учения о припоминании (ὑπόμνημα, «Федр» 249с и др.). Это подтверждается также тем вниманием к теме припоминания, которое Климент оказывает ей в «Строматах». А. Иттер предполагает⁴⁵, что Климент следует методологии, заимствованной из платоновского «Федра», где говорится, что записанное чернилами накапливает запас воспоминаний на случай беспамятной старости («Федр» 276d). Также и Климент рассматривает свои заметки как средство предотвращения забвения, возможность вспомнить то важное, что можно забыть, поскольку многое вовремя не записанное, переданное блаженными мужами, память уже утратила (Строматы 1 I 14).

В начале нашего очерка о том, как именно платонические темы проявляются в наследии Климента Александрийского, мы затронем тематику познания (научного познания) и натурфилософские представления Климента.

В своей эпистемологии Климент совмещает среднеплатони-

⁴⁴ Ferguson J. Clement of Alexandria. New-York, 1974. P. 108; Itter A. Esoteric teaching in the Stromateis of Clement of Alexandria. Leiden–Boston: Brill, 2009. P. 114–115.

⁴⁵ Itter A. Esoteric teaching in the Stromateis... P. 114–121.

ческие и аристотелевские элементы. Тему научного познания (ἐπιστημονικὴ θεωρία) Климент подробно раскрывает в 8-й книге «Стромат»⁴⁶. Климент говорит, что такое знание достигается через научное демонстрирование (ἀπόδειξις)⁴⁷, каковое есть речь, которая сводит обсуждаемый вопрос к недоказуемым началам (ἀρχαί), которые принято принимать на веру; демонстрирование основывается на истинных, наблюдаемых, общепринятых, точно

⁴⁶ Строматы 8 I 1.3 ff. Укажем, что, вообще говоря, согласно Клименту, доказательства и анализ должны опираться на недоказуемые начала, принимаемые верой (Строматы 7 XVI 95.5–6; 8 VI 18.4–5; ср. Аристотель. Первая аналитика 64b32–36; Вторая аналитика 71b20–23 и др.). К таким универсальным недоказуемым началам относятся, помимо положений христианской веры, чувственная данность и самоочевидные рациональные положения (Строматы 8 III 7.3–4; IV 14.3). Соответственно, Климент признает два начала, соединение которых дает нам знание: это данные чувства и разума (Строматы 2 IV 13.2). Тем не менее, Климент утверждает и то, что чувственные данные предоставляют нам только гипотезы; вера способна преодолеть это гипотетическое знание и достичь истины (Строматы 2 IV 13.3). Научное доказательное по Клименту, на основании очевидного и несомненного ищет доказательства для того, о чем имеется сомнение (Строматы 2 XI 48.1). Вслед за различием двух видов веры — основанной на знании и на мнении, Климент выделяет и два соответствующих вида доказательств: ἐπιστημονικῆς и δοξαστικῆς. В соответствии с ними, по Клименту, говорят о гнозисе (γνώσις) и прогнозе (πρόγνωσις) (Строматы 2 XI 48.2; ср. 2 XI 49.2; 8 III 5.2–3; 8 III 7.8; С. Лилла (*Lilla S. Clement of Alexandria...* P. 133–134) возводит это различие Климента к аристотелевскому различию между научным и диалектическим (риторическим; или эпихейремой) силлогизмами (Аристотель. Топика 100a27–30; ср. Он же. Первая аналитика 27a1; 46a9–10, Топика 162a15–16; Риторика 1355a8–9)). Согласно Клименту, научное познание (ἡ ἐπιστήμη ἐπιστητικῆ) предполагает состояние, при котором добытое знание уже не может быть отвергнуто и не меняется, в противоположность невежеству, подразумевающему призрачные и изменчивые видения (Строматы 2 XVII 76.1). Помимо научного познания Климент выделяет также следующие виды познания, близкие к нему: опытное знание (ἐμπειρία), направленное на изучение чувственных вещей; знание целого посредством различения видов (Климент называет его εἶδησις); умозрение (νόησις), направленное на то, что познается лишь умом; сопоставление (σύνεσις), направленное на изучение взаимосоответствия частей, соответствия между вещами и подведение вещей под одно определение; и наконец, гнозис (γνώσις), который есть познание сути (Строматы 2 XVII 76.2–3).

⁴⁷ Строматы 8 III 5.1ff.

известных посылок⁴⁸. Посредством демонстрирования указывается, существует ли вещь, что она есть (какова ее сущность) и посредством чего она есть⁴⁹. В 6-й гл. 8-й книги «Стромат» Климент, используя аристотелевский и школьный среднеплатонический дискурс, ведет речь о наведении (ἐλάγωγή), определении (ὄρος), разделении (διαίρεσις) и демонстрировании как пути к приобретению познания⁵⁰⁻⁵¹. Наведение показывает, существует ли нечто или нет; также в рамках этой процедуры осуществляется восхождение от единичного чувственного опыта к универсалиям (ἀρχὴ τῆς ἐλαγωγῆς ἢ αἴσθησις, λέρας δὲ τὸ καθόλου); единичное, воспринимаемое чувствами, сводится к универсальному⁵². Витт⁵³ проводит параллель между этим положением Климента, с одной стороны, и эпистемологией и теорией формирования универсалий у Антиоха Аскалонского⁵⁴, с другой. Определение и разделение выявляют сущность вещи, т.е. показывают, что есть (τὸ τί ἦν εἶναι)⁵⁵ вещь и единичное⁵⁶. Климент различает определение, с одной стороны, как описание особенностей, и, с другой стороны, как указывающее на причины (αἰτίαι) вещи, каковых Климент насчитывает четыре: материю (ὑλη), движущее (κινουόν), вид (εἶδος)

⁴⁸ Об аристотелевских и галеновских предпосылках концепта демонстрирования у Климента см.: *Havrda M. Galenus Christianus? The Doctrine of Demonstration in Stromata VIII and the Question of its Source // Vigiliae Christianae. Vol. 65 (2011). P. 343–375.*

⁴⁹ Строматы 8 VI 17.8.2–4.

⁵⁰ Ср. Алкиной. Учебник платоновской философии 5.1.1 ff.: 156.25–34.

⁵¹ См.: *Zhyrkova A. Reconstructing Clement of Alexandria's Doctrine of Categories // Conversations Platonic and Neoplatonic: Intellect, Soul, and Nature / Eds. John F. Finamore and Robert M. Berchman. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2010. P. 145–148; Witt R.E. Albinus and the History of Middle Platonism. Amsterdam: Hakkert, 1971. P. 37–38.*

⁵² Строматы 8 VI 17.7.1.

⁵³ *Witt R.E. Albinus and the History of Middle Platonism. Amsterdam: Hakkert, 1971. P. 38.*

⁵⁴ См. Секст Эмпирик. Против математиков XI 250; Цицерон. Лукулл 30; Топика 30.

⁵⁵ Ср.: Метафизика 1007a; 1016a–b; 1117b; 1022a; 1029b–1030a и др.

⁵⁶ Строматы 8 VI 17.4.1–4.

и цель (τέλος)⁵⁷. При этом Климент признает статус определения через особенности более низким, чем статус определения через причины.

Особое внимание Климент Александрийский уделяет осуществляемой с целью приобретения знания процедуре разделения (диэрезе) на виды. Разделение шаг за шагом приходит к простому и неделимому, проясняющему исследуемое. В этом контексте Климент затрагивает тему категорий. Климент говорит, что виды характеризуются тождеством и различием⁵⁸ и каждый из них при разделении подпадает под какую-либо из следующих десяти категорий (которые, однако, не являются родами для этих видов): сущность, количество, качество, отношение, положение, обладание, «где», «когда», действие, претерпевание⁵⁹. Далее Климент, разъясняя принцип демонстрации, развивает теорию, классифицирующую вещи и мысли в соответствие с категориями. Он различает вещи (τὰ ὑλοκείμενα πράγματα), мысли (ἀνοήματα) и имена (τὰ ὀνόματα). Мысли есть отпечатки и подобия вещей; имена же есть символы мыслей, и в качестве таковых соотносятся с вещами⁶⁰. Общность человеческих мыслей об одних и тех же вещах и возможность понимания людьми друг друга обусловлены тем, что вещи накладывают одинаковые отпечатки на души людей; однако имена вещей (т.е. слова) могут различаться в зависимости от языка⁶¹.

Разделяя аристотелевскую предпосылку, согласно которой наука невозможна относительно единичного, но возможна только об общем⁶², Климент указывает, что наличествующее неопре-

⁵⁷ Строматы 8 VI 18.1.1–2.1.

⁵⁸ Ср. Платон. Софист 254d14–e1.

⁵⁹ Строматы 8 VI 20–21; 8 VIII 23–24.

⁶⁰ Хаврда (*Havrdá M. Categories in Stromata VIII // Elenchos 33 (2012). P. 202–203, 222*) находит здесь параллели в терминологии Климента с Боэтием Сидонским (у Дексипа: Комментарий на Категории IV 2.7.1–2: 9.22–10.2 (CAG)) и Аспасием (у Боэция: Комментарий на Об интерпретации 41.16–19 (Meiser)); ср. Аристотель. Об интерпретации 1.16a3–15.

⁶¹ Строматы 8 VIII 23.

⁶² Ср. Аристотель. Метафизика В4 999a26–29.

деленно большое количество единичных вещей и имен можно подвести под некие общие элементы (τὰ καθολικὰ στοιχεῖα). Соответственно, согласно Клименту, имена сводятся к двадцати четырём буквам алфавита⁶³, в то время как вещи, если мы хотим исследовать их, можно подвести под универсалии (εἰς τὰ καθόλου)⁶⁴. Эти универсалии соотносятся Климентом с десятью аристотелевскими категориями, каковые Климент вслед за Аристотелем понимает как способы высказывания (τὰ λεγόμενα)⁶⁵. Эти категории Климент называет элементами вещей в материи после начал (στοιχεῖα τῶν ὄντων φαινὲν τῶν ἐν ὑλῇ καὶ μετὰ τὰς ἀρχάς); элементы постигаемы рассудком (λόγῳ), в противоположность нематериальным сущим (τὰ ἄυλα), которые могут быть схвачены умом (νόῳ)⁶⁶; по мнению М. Хаврды⁶⁷, Климент говорит о категориях как об элементах (στοιχεῖον) вещей, имея в виду, что это наиболее элементарные общие виды для подведения под них материальных вещей. Относительно же упоминаемых здесь Климентом «начал», А. Жиркова⁶⁸ считает, что это есть упоминаемые или подразумеваемые в «Строматах»⁶⁹ универсальные принципы демонстрации, понимаемые в эпистемологическом смысле, позволяющие нам конструировать представление о чувственных вещах; М. Хаврда⁷⁰ же отсылает к галеновскому различению «элементов», как конечной точке родовидового разделения, и проясняющих их «начал», как бескачественного субстрата и чистых качеств⁷¹.

Имея в виду противопоставление Климентом Александрийским нематериальных сущих (τὰ ἄυλα), ухватываемых умом, и

⁶³ Ср. Платон. Филеб 18b3–d2.

⁶⁴ Строматы 8 VIII 23.2–3.

⁶⁵ Строматы 8 VIII 23.

⁶⁶ Строматы 8 VIII 23.6.

⁶⁷ Havrda M. Categories in Stromata VIII. P. 206.

⁶⁸ Zhyrkova A. Reconstructing Clement of Alexandria's Doctrine of Categories. P. 151.

⁶⁹ Строматы 2 IX 5.1–6.1; 2 IV 13.4.1–3; 8 II–IV.

⁷⁰ Havrda M. Categories in Stromata VIII. P. 206–207.

⁷¹ Гален. О гиппократовской "О природе человека" 15.30.7ff. (Kühn).

категорий, понимаемых как элементы вещей в материи, а также слова Климента о том, что определения не есть определения идей⁷², М. Хаврда⁷³ видит в этом, хотя и, на наш взгляд, без достаточных оснований, находящие свое проявление в 8-й книге «Стромат» следы теории универсалий, характерной для школьного платонизма эпохи Климента, в рамках которой проводится различие между формами в вещах и умопостигаемыми формами, на основании которых первые познаются⁷⁴. По гипотезе Хаврды⁷⁵, Климент воспринял это учение через галеновскую традицию. В противоположность этой позиции, А. Жиркова видит в 8-й книге «Стромат» теорию универсалий (универсальных категорий), отталкивающуюся от принципа обобщения чувственного опыта и восходящую, по ее мнению, к Антиоху Аскалонскому⁷⁶.

Отметим также, что, как отмечает А. Жиркова⁷⁷, описание категорий, предлагаемое Климентом, как элементов вещей «в материи» близко к распространенной в среднем платонизме⁷⁸ (а далее и в неоплатонической традиции), и в частности у Филона⁷⁹, трактовке аристотелевских категорий как высказываний, могущих относиться только к чувственному миру, но не к умопостигаемой реальности (поскольку сама человеческая речь способна выражать реалии только мира чувственного). Можно указать, что такое понимание категориологии Климента находится в соответствии с его словами о том, что идеи в умопостигаемом космосе являются образцами для родов и видов в космосе чувственном (Строматы 5 XIV 93.4–94.2), где подразумевается, что роды и ви-

⁷² Строматы 8 VI 19.2.

⁷³ *Havrda M. Categories in Stromata VIII. P. 208; cp. P. 220, 222.*

⁷⁴ Алкиной. Учебник платоновской философии 4.7: 155:39–42.

⁷⁵ *Havrda M. Categories in Stromata VIII. P. 222–225.*

⁷⁶ *Zhyrkova A. Reconstructing Clement of Alexandria's Doctrine of Categories. P. 152.*

⁷⁷ *Zhyrkova A. Reconstructing Clement of Alexandria's Doctrine of Categories. P. 150; cp. Zhyrkova A. The Doctrine of Categories in Neoplatonism // Being or Good? Metamorphoses of Neoplatonism / Hrsg. A. Kijewska. Lublin, 2004. P. 85 и n. 2*

⁷⁸ Ср. Алкиной. Учебник платоновской философии 4.8: 156.21 ff.; 10.4: 165.5 ff.

⁷⁹ О десяти заповедях 30–31, особ. 30: «...категории — в природе (ἐν τῇ φύσει)».

ды относятся к чувственной реальности (род и вид — аналог категории (второй) сущности в рамках аристотелевских категорий), а также с позицией Климента, согласно которой определение не прилагается к идеям (Строматы 8 VI 19.2) (определение есть существенная черта аристотелевского понимания категории второй сущности), и с его словами из Стромат 5 XII 81.5, где говорится, что Бог невыразим в словах, не будучи родом, видом, неделимым (индивидом), различием или привходящим (πῶς γὰρ ἂν εἴη ῥῆτόν ὃ μήτε γένος ἐστὶ μήτε διαφορὰ μήτε εἶδος μήτε ἄτομον μήτε ἀριθμός, ἀλλὰ μηδὲ συμβεβηκός). Это учение Климента о том, что Бог не подпадает под родовидовые разделения, Яаап Мансфелд⁸⁰ справедливо связывает с среднеплатонической доктриной, ссылаясь на Алкиноя (Альбина)⁸¹. Указанное понимание статуса аристотелевских категорий и, соответственно, сферы приложения родовидового дискурса, расходится с позднейшим византийским ортодоксальным богословием (т.н. Неоникейским богословием), в рамках которого аристотелевский индивидо-видовой дискурс прикладывается к Святой Троице⁸².

В отношении натурфилософских представлений Климента Александрийского (его космологии и учения о материи) имеет место как действительное влияние на Климента Платона и платонизма, так и — на наш взгляд — мнимое влияние, приписываемое Клименту некоторыми современными исследователями.

Согласно Клименту, первые строки книги Бытия, в которых идет речь о сотворении неба, безвидной земли и света⁸³, относят-

⁸⁰ Mansfeld J. Substance, Being and Division in Middle Platonist and Later Aristotelian Contexts (Excurs) // Idem. Heresiography in context: Hippolytus' Elenchos as a source for Greek philosophy. Brill, 1992. P. 84, cp. P. 80.

⁸¹ Алкиной. Учебник платоновской философии 10: 165.12.

⁸² Как нам представляется, понимание применимости родовидового дискурса подобное тому, которое, кажется, разделял Климент, позднее будет развиваться лидером неоарианской (т. е. антиникейской) партии Евномием (ср. Бирюков Д.С. Евномий // Антология восточно-христианской богословской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия: В 2-х т. Т. 1 / Под науч. ред. Г.И. Беневица и Д.С. Бирюкова. М., СПб., 2009. С. 240–241 и особенно прим. 30, 31 на с. 241).

⁸³ Быт. 1:1–5.

ся к умопостигаемому космосу, заключающемуся в Монаде. Этот космос является архетипом (ἀρχέτυπος), или парадигмой (παράδειγμα), для космоса чувственного. Идеи в умопостигаемом космосе, по Клименту, являются образцами для видов в космосе чувственном; в этом отношении Климент признает правоту учения Платона. Чувственное же небо, землю и свет Бог сотворил, создав твердь⁸⁴, каковая обозначает весь чувственный мир⁸⁵. Как показывает С. Лилла⁸⁶, в этой экзегезе книги Бытия Климент следует Филону Александрийскому⁸⁷, так же как и — по Лилле — в учении, согласно которому умопостигаемый космос есть архетип для космоса чувственного⁸⁸, общему у Филона с представителями среднего платонизма⁸⁹. Однако, как нам представляется, более вероятно, что в своем учении об умопостигаемом и чувственном космосе Климент опирается непосредственно на Платона⁹⁰, на которого он и ссылается⁹¹.

Рассматривая античные философские учения о космосе и материи, Климент, с одной стороны, полемизирует с греческими философами, с другой же, пытается найти общие моменты между их учениями и христианским гнозисом; при этом Климент исходит из того понимания, что основные положения своей натурфилософии философы заимствовали из Священного Писания. Так, он отвергает пантеизм стоиков, восходящий по его мнению к Прем. 7:24⁹²; также он критикует понимание материи Пла-

⁸⁴ Ср. Быт. 1:6.

⁸⁵ Строматы 5 XIV 93.4–94.2; ср. Увещание 1 VI 4, где говорится, что христиане были до сотворения космоса (πρὸ τῆς τοῦ κόσμου καταβολῆς), рожденные в Боге (т.е. в замысле Божиим) до возникновения (ср. Еф. 1:4).

⁸⁶ Lilla S. Clement of Alexandria... P. 191–192.

⁸⁷ Филон. О сотворении мира 29; 36.

⁸⁸ Филон. О сотворении мира 16; 36; 129; О том, кто наследует Божественное 280; О насаждении 50; Об опьянении 133; О смешении языков 172.

⁸⁹ Ср. Плутарх. Об Исиде и Осирисе 373А; О сотворении души в Тимее 113С; Алкиной. Учебник платоновской философии 12.1.

⁹⁰ Ср. Платон. Тимей 28а–с; 29а–b; 30с–d; 31а; 48е.

⁹¹ Строматы 5 XIV 94.2.

⁹² Строматы 5 XIV 89.2–4.

тоном, Пифагором и Аристотелем как одного из первоначал, имея в виду существование единственного начала (Бога) (ὑλην ὑποτίθενται οἱ φιλόσοφοι ἐν ταῖς ἀρχαῖς... οὐχὶ δὲ μίαν ἀρχήν)⁹³, но при этом обращает внимание и соглашается с учением о материи у Платона и Аристотеля как о бескачественной и бесформенной (ἄλοιον καὶ ἀσχημάτιστον)⁹⁴ и даже, как у Платона, с учением о материи как о не-сущей (μὴ ὄν)⁹⁵, что свидетельствует, согласно Клименту⁹⁶, о том, что эти философы заимствовали это учение из Быт. 1:2⁹⁷; также, по Клименту⁹⁸, и учение о сотворении мира было заимствовано из книги Бытия стоиками⁹⁹ и Платоном, учившем даже о сотворении из ничего¹⁰⁰. Это описание материи как бескачественного субстрата, которое обнаруживается у Климента, является общим местом и для среднего платонизма¹⁰¹.

Лилла, имея в виду это учение Климента о материи, говорит о нем таким образом, что материя является для Климента неким началом, из которого Бог сотворил материальный мир, на основании чего Лилла¹⁰² отрицает, что Климент в действительности разделял учение о творении мира из ничего. Можно отметить также, что К. Морескини в своем изложении патристиче-

⁹³ Строматы 5 XIV 89.5.

⁹⁴ Ср. Платон. Тимей 50d-e; Аристотель. О небе III 306b17; Физика I 191a8-12; SVF I 85.

⁹⁵ Платон. Тимей 51a.

⁹⁶ Строматы 5 XIV 89.5-90.1.

⁹⁷ «...Земля была безвидна и пуста (ἀόρατος καὶ ἀκατασκεύαστος)»; ср. Прем. Сол. 11:17: «Не невозможно было бы для всемогущей руки Твоей, создавшей мир из бесформенного вещества... (...κτίσασα τὸν κόσμον ἐξ ἀμόρφου ὕλης)» (по переводу Семидесяти).

⁹⁸ Строматы 5 XIV 92.1-4.

⁹⁹ Ср. Хрисипп, фр. 574 (Arnim).

¹⁰⁰ Платон. Тимей 26b-c.

¹⁰¹ Например: Плутарх. О сотворении души в Тимее 114b-c; Алкиной. Учебник платоновской философии 8.3: 163.3-10; Фрюхтель (*Früchtel L. Klemens von Alexandria und Albinus // Berliner Philologische Wochenschrift*, 57, 1937, col. 592) обращает специальное внимание на соответствие в описании материи у Климента и автора Учебника платоновской философии.

¹⁰² *Lilla S. Clement of Alexandria... P. 195.*

ской философии при описании физики и космологии Климентя во всем следуя С. Лилле, будучи введенным им в заблуждение, ошибочно приписывает Клименту положение, противоположное его учению, утверждая, что Климент «рассматривает материю как одно из первоначал»¹⁰³, упуская, вслед за Лиллой, эксплицитно выраженную критику Климентом этого учения¹⁰⁴.

Свт. Фотий утверждает¹⁰⁵, что в «Ипотипосах» Климента сохранилось учение о вечности материи (ὄλην τε γὰρ ἄχρονον...), т.е. о ее предсуществовании по отношению к творению. Однако статус этого утверждения Фотия не вполне ясен¹⁰⁶, поскольку эксплицитные подтверждения этого взгляда отсутствуют в дошедших до нас текстах Климента, при том что в свидетельствах Фотия относительно христологии Климента имеет место, вероятно, непонимание Фотием контекста его учения¹⁰⁷, из чего следует и его неверная трактовка. Факт отвержения Климентом учения античных философов о материи как об одном из первоначал сущего также свидетельствует не в пользу этого утверждения Фотия.

Некоторые исследователи считают, что Климент разделял приписываемое ему Фотием положение о вечности материи¹⁰⁸. С. Лилла принимает это, исходя из того, что в рамках среднего платонизма, существенным образом, по мнению Лиллы, повлиявшего на натурфилософию и космологию Климента, представление о бескачественности материи (которое несомненно разделял Климент) сочеталось с учением о ее вечности¹⁰⁹. Также

¹⁰³ Морескини К. История патристической философии / Пер. Л.П. Горбуновой. М.: ГЛК, 2011. С. 150.

¹⁰⁴ Строматы 5 XIV 89.5, см. выше

¹⁰⁵ Фотий. Библиотека, код. 109, 89a14 (Bekker).

¹⁰⁶ Ср. *Osborn E. Clement of Alexandria // The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity. Volume I / Edited by Lloyd P. Gerson. Cambridge University Press, 2010. P. 278, n. 17.*

¹⁰⁷ См. ниже.

¹⁰⁸ *Lilla S. Clement of Alexandria... P. 193–194; Ружицкий К., прот. Учение свв. Отцов и церковных писателей о материи. Загорск, 1958 (машинопись). С. 132.*

¹⁰⁹ Плутарх. О сотворении души в Тимее 114b–c.

С. Лилла¹¹⁰ ссылается и на составляющих иудео-христианский бэкграунд для учения Климента о материи автора книги Премудрости Соломона¹¹¹, Филона Александрийского¹¹² и Иустина Философа¹¹³, которые учили о бескачественности материи, из какой Бог сотворил материальный мир, что, по С. Лилле, подразумевает и положение о том, что материя является несотворенной. Однако это отождествление учения Климента о бескачественности материи с положением о ее несотворенности и вечности представляется нам неверным и не имеющим какого-либо убедительного обоснования (наличие среднеплатонического бэкграунда не может считаться обоснованием для этой позиции без факта эксплицитного подтверждения ее в текстах Климента); аналогичное нашему понимание этого вопроса разделяется и другими исследователями¹¹⁴. Кроме того, в отношении учения Климента указанное понимание С. Лиллы противоречит акценту Климента на том, что единый Бог сотворил все и имеет одно первоначало для всего сущего¹¹⁵.

Важной с точки зрения истории богословия и философии является обнаруженная рядом исследователей зависимость учения Климента от «Парменида» Платона. Климент опирается на первую гипотезу «Парменида» (Парменид 137cd), называя в «Строматах» (5 XII 81.6) Бога единым, безымянным и беспредельным, в смысле того, что не имеет начала и конца¹¹⁶. Как и Платон, он утверждает, что Единое не целое, о нем нельзя ска-

¹¹⁰ Lilla S. *Clement of Alexandria...* P. 194–195 и п. 2–4.

¹¹¹ Прем. Сол. 11:17.

¹¹² О бегстве и обретении 9; Об особенных законах I 238.

¹¹³ Апология I 10; 59.

¹¹⁴ Osborn E. *Clement of Alexandria*. P. 278; Chadwick H. *Clement of Alexandria // The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy / Ed. by A.H. Armstrong*. Cambridge, 1970. P. 171.

¹¹⁵ Увещание к язычникам 63.3; Строматы 6 XVI 142.3.

¹¹⁶ Osborn E. *The Philosophy of Clement of Alexandria*. Cambridge: University Press, 1957. P. 27–29.

зять, что оно имеет части, и оно является бесформенным¹¹⁷⁻¹¹⁸. Это место представляет собой, вероятно, самое раннее свидетельство богословской интерпретации первой гипотезы «Парменида», основанной на приложении понятия беспредельности (ἄλειρον) к Богу¹¹⁹. С точки зрения историко-философской перспективы, называя Единое беспредельным, Климент предвосхищает интуицию неоплатонизма и является предшественником Плотина в трактовке Единого¹²⁰.

Дж. Уиттакер на основании близкого сходства между текстами «Стромат» (5 XII 81.6) и «Учебника платоновской философии» 10.4 (165.5–17) Алкиноя возводит оба пассажа к первой гипотезе «Парменида» (при том что у Алкиноя отсутствует речь о Едином

¹¹⁷ Whittaker J. Philological Comments on the Neoplatonic Notion of Infinity // The Significance of Neoplatonism / Ed. R. Harris. Norfolk, VA, 1976. P. 157; *Idem*. Ἄρρητος καὶ ἀκατονόμητος // Platonismus und Christentum. Festschrift für Heinrich Dörrie. Münster/Westf., 1983.

¹¹⁸ Приведем это место: «Если трудно найти начало всех вещей, то совсем трудно указать на первое и древнейшее начало, являющееся и причиной возникновения всевозможных иных [вещей], и причиной бытия возникших. Ибо как можно словами выразить то, что не является ни родом, ни видовым отличием, ни видом, ни неделимым, ни числом, ни каким-либо атрибутом, ни тем, чему что-либо атрибутируется. Нельзя даже сказать, что Оно в прямом смысле целое. Ибо Оно считается целым ввиду Его величины {или: величия} (μεγέθει), и [Оно] {или: [ещё]} есть Отец всего {или: вселенной}. Нельзя даже сказать, что у Него есть какие-либо части; ибо Единое неделимо. Потому Оно и беспредельно — не в смысле невозможности пройти до конца, но как непротяженное, и не имеющее предела и, поэтому, не представимое в форме и неименуемое» (пер. А.М. Шуфрина). Мы не будем здесь обсуждать, Кто имеется в виду в этом отрывке — Отец или Сын. Скажем только, что аргументация А.М. Шуфрина в пользу того, что до слов «...Оно считается целым ввиду Его величины» говорится о Монаде (Сыне); после этих слов — об Отце, представляется нам убедительной (см.: Шуфрин А.М. Климент Александрийский о беспредельности Бога // Историко-философский ежегодник. 2006. С. 48–49).

¹¹⁹ См.: Mühlenberg E. Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1966. S. 75–76; Whittaker J. Philological Comments on the Neoplatonic Notion of Infinity.

¹²⁰ Choufrine A. Gnosis, Theophany, Theosis: Studies in Clement of Alexandria's Appropriation of His Background (Patristic Studies 5; New York: Peter Lang, 2002). P. 163–165.

и Беспредельном) и предполагает, что оба автора опирались на некий среднеплатонический комментарий к «Пармениду», имеющий богословскую направленность¹²¹.

В свою очередь, А. Шуфрин¹²² указывает, что логика Климента (и, может быть, предполагаемого среднеплатонического источника) в интерпретации Единого не вполне совпадает с платоновской, поскольку Климент, опираясь на первую гипотезу, тем не менее, отходит от логики Платона. Выводя беспредельность Единого из того, что оно не имеет частей и неделимо, Климент не пользуется платоновской предпосылкой, согласно которой пределы есть части того, пределами чего они являются («Парменид» 137с)¹²³, и поэтому говорит, что Единое беспредельно не в смысле невозможности пройти его до конца, но как нераздельное (οὐ κατὰ τὸ ἀδιεξίτητον νοούμενον, ἀλλὰ κατὰ τὸ ἀδιάστατον) — то есть в более сильном смысле.

Дискурс, восходящий к платоновскому «Пармениду», Климент использует и в своем учении о Монаде и Сыне¹²⁴. Согласно Клименту, «[Сын] не становится ни единым как одно, ни многим как части, но [становится] единым как всё... (οὐ γίνεταί ἀτεχνῶς ἕν ὡς ἕν, οὐδὲ πολλὰ ὡς μέρη ὁ υἱός, ἀλλ' ὡς πάντα ἕν. ἕνθεν καὶ πάντα). ...Поэтому поверить в Него и через Него — стать монадным, будучи неизбежно единенным в Нем; не поверить же — быть... разделенным на части»¹²⁵. Это соответствует дискурсу трех гипотез «Парменида» Платона: первой гипотезе (Единое как одно), второй (Единое как многое) («Парменид» 143с) и четвертой и восьмой гипотезам (многое как многие) (Ibid. 158с, 165bc). Как замечает А. Шуфрин, «таким образом, Климент, похоже, исходит из того, что аудитория, к которой он обращается, знает “Парменид”

¹²¹ Whittaker J. Philological Comments... P. 158.

¹²² Шуфрин А.М. Климент Александрийский о беспредельности Бога. С. 42–43.

¹²³ Там же. С. 43.

¹²⁴ Ср.: Mortley R. Connaissance religieuse et herméneutique chez Clément d'Alexandrie. Leiden : Brill, 1973. P. 70–73; Шуфрин А.М. Климент Александрийский о беспредельности Бога; Hägg H. Clement of Alexandria... P. 214–216.

¹²⁵ Строматы 4 XXV 156.2, 157.2.

достаточно, чтобы понять выраженную им здесь мысль, что беспредельность Монады должна трактоваться в терминах не первой, четвертой или восьмой, но второй гипотезы»¹²⁶. Шуфрин¹²⁷, анализируя ряд мест из «Стромат»¹²⁸, приходит к выводу, что «для Климента есть две степени беспредельности в Боге (соответствующие Монаде и Единому), различающиеся достаточно строго, чтобы можно было вписать их без оговорок в схему Платона». Беспредельность, соответствующая Монаде, есть та беспредельность, которую Климент отрицает относительно Единого, — беспредельность в смысле невозможности пройти до конца («Строматы» 5 XII 81.6). Однако здесь также отсутствует полное совпадение с логикой Платона: в то время как Платон во второй гипотезе говорит о Едином, которое является множеством, имея в виду счетную беспредельность, Климент подразумевает беспредельность приближения верных к Сыну как конечной цели, вписывая таким образом в схему Платона аристотелевское представление о бесконечности¹²⁹.

Логика изложения вынуждает нас более подробно коснуться понимания «логологии» (учения о Сыне-Логосе) Климента Александрийского. Климент говорит о теснейшей связи между Сыном (Логосом) и Отцом. Согласно нему, отцовство Отца предполагает Сына («Строматы» 5 I 1.3). Сын после Отца — совершеннейший и святейший, по природе ближайший к Отцу; Он обладает наивысшим превосходством по отношению ко всем остальным существам, будучи управляющим и упорядочивающим их согласно воле Отца (*Ibid.*, 7 II 5.3). Как Бог, Сын есть перворожденный в вечности образ Бога невидимого — Отца (*Ibid.*, 5 VI 38.7). Сын есть вневременное безначальное начало и источник всего

¹²⁶ Шуфрин А.М. Климент Александрийский о беспредельности Бога... С. 50.

¹²⁷ Там же. С. 49–55.

¹²⁸ Строматы 4 XXV 156.2, 157.2; 5 XII 71.2–82.1.

¹²⁹ Строматы 2 XXII 134.1; 7 X 56.3. См. выше, а также: Шуфрин А.М. Климент Александрийский о беспредельности Бога. С. 52–53; *Он же*. ТЕЛОС АТЕΛΕΥΤΗ-ΟΝ: цель христианской жизни по Клименту Александрийскому // Историко-философский ежегодник. 2008. С. 6–9.

(Ibid., 7 I 2.2). Сын всеведущ и всемогущ, Он находится везде и нигде (Ibid., 7 II 5.5). Сын рожден прежде всего остального, и еще до сотворения мира Он — советник Отца (Ibid., 7 II 7.3). Поэтому Отец и Сын едины, и оба есть Бог («Педагог» 1.8.62.4); Божественность Сына несомненна, и Он равен Отцу («Увещевание к язычникам» 110.1). Логос, пребывающий в недре Отчем, это Бог в Боге, неразделимый, неделимый и единый Бог («Извлечения из Феодота» 8.1).

Однако определенное распространение приобрело представление, согласно которому Климент разделял т.н. теорию двух стадий существования Логоса. Можно выделить два варианта этой теории. Согласно первому, умеренному варианту, позиция Климента сближается с предшествующим ему учением апологетов: Логос сначала был в Отце, затем тот же Логос был рожден для творения космоса¹³⁰. Сторонники другого, радикального варианта понимания теории двух стадий существования Логоса в учении Климента опираются на свидетельство свт. Фотия. Обвиняя Климента в том, что, согласно его учению, у Отца было два Логоса и один из них явился людям, Фотий приводит следующее место из «Ипотипос»: «Сын также называется Логосом соименно с Отческим Логосом, но не Он стал плотью, и ни Логос Отца, а ею стала некая сила Божия, бывшая как бы истечением Самого Логоса, который стал умом и посетил сердца человек (Λέγεται μὲν καὶ ὁ Υἱὸς λόγος, ὁμώνυμος τῷ πατρικῷ λόγῳ, ἀλλ' οὐ νυν οὗτός ἐστιν ὁ σὰρξ γενόμενος· οὐδὲ μὴν ὁ πατρῷος λόγος, ἀλλὰ δύναμις τις τοῦ Θεοῦ οἷον ἀπόρροια τοῦ λόγου αὐτοῦ, νοῦς γενόμενος τὰς τῶν ἀνθρώπων καρδίας διαλεφοίτηκε)»¹³¹. Соотнося это свидетельство с местами из «Стромат», где Климент ставит в соответствии Сыну мир идей, такие исследователи, как Г. Вольфсон и С. Лилла, предполагают, что, согласно Клименту, Логос в Отце (тождественный «мысли» Отца) и Логос, произведенный Отцом и со-

¹³⁰ Casey R. Clement of Alexandria and the Beginnings of Christian Platonism // Harvard Theological Review. 18, 1925. P. 47.

¹³¹ Фотий. Библиотека 109, 89А (Bekker).

творивший мир, это два разных Логоса. Г. Вольфсон различает у Климента, с одной стороны, Логос как мысль Отца, с другой стороны, получивший индивидуальное бытие Логос, произведенный Отцом; именно этот Логос воплотился и просвещает ум верующих¹³². С. Лилла фактически выделяет и третью стадию существования Логоса, понимая Логос у Климента наподобие Мировой Души в платонизме, как начало, управляющее мировым целым и обеспечивающее гармонию составных частей мира¹³³. В недавних исследованиях теория, опирающаяся на свидетельство свт. Фотия и различающая у Климента Логос в Отце и Логос, произведенный Отцом, подверглась критике. Так, М. Эдвардс справедливо указывает, что приводимая Фотием цитата и толкование ее в смысле двух различных Логосов противоречит тем местам из «Стромат», где Сын отождествляется с Божественной силой, управляющей миром (см., например, 7 II 9.1), либо с Отческой энергией (см., например, 7 II 7.7), а также месту, где Климент говорит о Сыне как об Отчем Логосе, управляющим миром и воспринявшем Домостроительство спасения (7 II 5.5–6). Эдвардс соотносит цитату из Фотия с местом из «Стромат», где говорится, что Слово Отца (Сын) не есть «Слово произнесенное» (λόγος προφορικός), но Божественная Премудрость (5 I 6.3), и предполагает, что в тексте Климента речь шла не о Сыне Божиим, но о λόγος προφορικός, и Фотий навязал Клименту ошибочное учение, ориентируясь на богословский язык апологетов, поняв это выражение как обозначающее Сына, в то время как сам Климент, так же как и в «Строматах» (5 I 6.3), хотел предостеречь от отождествления разумного произнесенного человеком слова, пребывающего в человеческом сердце, с Логосом Отца, Который дарует христианам это разумное слово¹³⁴.

¹³² *Wolfson H. The Philosophy of the Church Fathers: Faith, Trinity, Incarnation. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1976. P. 211.*

¹³³ *Lilla S. Clement of Alexandria: A Study in Christian Platonism and Gnosticism. Oxford: University Press, 1971. P. 200.*

¹³⁴ Другой исследователь, Х. Хэгг, оспаривая позицию Г. Вольфсона и С. Лиллы, иначе, менее убедительно, чем М. Эдвардс, объясняет цитату из Фотия: со-

Таким образом, вопрос о том, понимается ли Сын в учении Климента как трансцендентный в отношении мира, активно обсуждается в литературе и представляется весьма важным. Тем более что нередко можно встретить представление, согласно которому Бог-Отец в доктрине Климента является трансцендентным миру, в то время как Сын, Логос — имманентным ему¹³⁵.

Вопрос о статусе Сына, согласно учению Климента, встает и в связи с вышеупомянутым платоническим дискурсом, согласно которому о Сыне идет речь в контексте множественности, т.е. когда о Сыне говорится, что Он «[становится] единым как всё»¹³⁶. Эту множественность одни исследователи понимают буквально в смысле второй гипотезы «Парменида» — как множественность вообще¹³⁷, другие соотносят ее либо с Сыном в Его отношении к сотворенному Им миру¹³⁸, либо, — и нам это представляется наиболее корректным пониманием, — имея в виду, что о монадности Климент говорит как о том, что приобретают поверившие в Сына¹³⁹, эта фраза может быть понята в смысле бытия верных в их единстве с Сыном, а Сына с верными¹⁴⁰. Такое понимание подтверждается и пассажем из «Увещевания к язычникам» (88), где о Монаде (Сыне) говорится в контексте единения Сына с верными:

гласно Хэгг, Климент, с одной стороны, различает Собственный Ум Отца и Логос (Сына), Который воплотился (Хэгг предполагает, что Климент в цитате из Фотия принимает, что слово λόγος может использоваться в различных смыслах), с другой — утверждает, что когда Сын дает разумность человеку, Его собственная разумность от этого не уменьшается (*Hägg H. Clement of Alexandria... P. 189–194*).

¹³⁵ *Ibid.*, P. 215.

¹³⁶ Строматы 4 XXV 156.2, см. выше.

¹³⁷ *Mortly R. From Word to Silence. T. 2. The Way of Negation, Christian and Greek. Bonn, 1986. P. 43; Hägg H. Clement of Alexandria and the Beginnings of Christian Apophaticism: knowing the unknowable. Oxford: Oxford University Press, 2006. P. 216–217, 227–228; см. также: Даниелу Ж. Платон в христианском среднем платонизме. С. 11–12.*

¹³⁸ *Vucur B. Angelomorphic Pneumatology. Clement of Alexandria and Other Early Christian Witnesses. Brill, 2009. P. 29.*

¹³⁹ Строматы 4 157.2, см. выше.

¹⁴⁰ *Шуфрин А.М. Климент Александрийский о беспредельности Бога. С. 48–49.*

«Будучи многими, поспешим соединиться в единой любви, согласно единению сущности Монады (κατὰ τὴν τῆς μοναδικῆς οὐσί-
ας ἕνωσιν). Соответственно, действуя благо, устремимся к единению, исследуя благую Монаду. Единство-из-многого становится одним, образуя Божественную гармонию и стройное звучание в многозвучии, следуя за одним хоревтом и наставником — Словом, поживая в самой истине».

Однако отметим, что у Климента имеется и иной дискурс монадологии, который заключается в том, что о Монаде (Сыне) говорится как о начале всех вещей, содержащем умопостигаемые архетипы всего сотворенного¹⁴¹. Здесь следует помнить, что для Климента характерна двойственность в плане именований Божества, когда Божество именуется неким именем, при том, что об именуемом говорится и как о том, что выше этого имени. А именно, хотя Климент нередко относит Сына к сфере умопостигаемого¹⁴², он говорит и то, что Сын — за пределами умопостигаемого мира¹⁴³. То же самое обнаруживается и в речи о Боге-Отце; согласно Клименту, Отец есть «и Единое, и за пределами Единого, и выше, чем Сама Монада (ἐν δὲ ὁ θεὸς καὶ ἐπέκεινα τοῦ ἐνὸς καὶ ὑπὲρ αὐτὴν μονάδα)»¹⁴⁴. Однако же, и о Сыне Климент говорит как о Том, Кто вместе с Отцом есть един¹⁴⁵.

Таким образом, следует различать в текстах Климента троякую речь о Сыне, а именно: 1) когда о Сыне говорится безотносительно к тварному миру, как о пребывающем в недрах Отца (Сын как Единый), а также 2) когда о Сыне говорится в Его отношении к сотворенному миру и 3) когда идет речь о Сыне в воплощении, образующем единство с верными (Сын (= Монада) в контексте второй гипотезы «Парменида»), а то понимание, со-

¹⁴¹ Строматы 5 XIV 93.4–94.2.

¹⁴² Строматы 5 III 16.3; 5 XI 73.3; 7 I 2.2; 7 VII 40.1; ср. 4 XXV 162.5.

¹⁴³ Строматы 5 VI 38.6.

¹⁴⁴ Педагог 1.71.2.

¹⁴⁵ Педагог 1.8.62.3–4; Извлечения из Феодота 8.1: «Богу[-Отцу] ничего [из существующего] не ненавистно, также и Логосу; ибо оба едины и есть Божество (οὐδὲν ἄρα μισεῖται ὑπὸ τοῦ θεοῦ, ἀλλ' οὐδὲ ὑπὸ τοῦ λόγου· ἐν γὰρ ἅμφω, ὁ θεός)».

гласно которому Сын как таковой у Климента соответствует множественности, как нам кажется, следует считать некорректным. Помня о том, что Климент — достаточно эклектичный и не систематичный писатель, тем не менее, на основании сказанного можно предположить наличие следующей нисходящей иерархии в его богословском учении: < 1) Отец-за-пределами-Единого (?) > — < 2) Отец-Единое и Сын, как единый с Отцом (соответствие Единому как одному) > — < 3) Сын-Монада как единство христиан и как начало всех вещей (соответствие Единому как многому) >.

Филип Иванович

Дионисий Ареопагит о причастности*

По словам Платона, «все, что мы называем многим... приобщается»¹ к чему-то за пределами материального мира, в то время как неоплатоники различают «неприобщимое» начало (Единое) на высшем уровне [реальности] и «приобщимые» генады на более «низком» уровне². В христианстве, поскольку Бог является причиной всего, все оказывается причастным (приобщенным) Богу, так что Дионисий Ареопагит утверждает, что Бог причастуется тому, что к Нему приобщается. Это не означает, что сущие понимаются Ареопагитом в пантеистическом духе как часть божества; речь идет о том, что творение обязано своим существованием Богу. Однако сам Бог остается неприобщимым, и существует онтологическая дистанция между Ним и Его творением. Бог превосходит и остается за пределами причины и вида, вне

* Автор благодарит Ольгу Алиеву за перевод. Переводчик и редакторский коллектив благодарны Дмитрию Бирюкову за помощь в редактировании русского текста.

¹ Pl., *Parm.*, 129A.

² См.: *Pauliina Remes*, *Neoplatonism*. Los Angeles: University of California Press, 2008. P. 72.

постижимого и сущего, но как таковой, Он творит сущее и определяет его вид (εἶδος). Так, Дионисий говорит:

Являющаяся причиной всего и исполняющая *все* божественность Сына, сохраняющая части в согласии с целым, сама ни частью, ни целым не являясь, и являясь и целым и частью, все в себе, и часть, и целое, содержащая, превосходящая и *всему* предшествующая, она совершенна среди несовершенного как началосовершенство, но и несовершенна среди совершенного как сверхсовершенная и предсовершенная; вид, творящий виды в том, что не имеет вида, как видоначало; безвидная среди видов как превосходящая вид; сущность, во все сущности, не касаясь их, проникающая и сверхсущественная, для всякой сущности запредельная; все начала и чины разделяющая и выше всякого начала и чина пребывающая; она — мера всего сущего³.

Как образующая и определяющая причина, Бог — источник совершенства, но Он находится за пределами совершенства; Он — источник вида, но превосходит вид; Он источник бытия, хотя Сам — не бытие, а превосходит бытие. Это излюбленный способ богословствования у Дионисия. Как объясняет Ареопагит, есть три типа имен, применимых к Богу. Первая группа состоит из имен, передающих отрицание в смысле сверхизобилия, таких как: «сверхблагой», «сверхбожественный», «сверхсущий» и т.д. Вторая группа включает понятия причинности, в то время как имена третьей группы охватывают различия между Отцом, Сыном и Святым Духом. Имена второй группы — это, например, Красота, Благо, Сущее, Податель Жизни «и все другие наименования, которые Причина всего благого получает по своим благолепным дарам»⁴. Будучи Причиной, Он дарит себя творению, оставаясь при этом единым и немалым:

³ DN II.10, 648C. Здесь и далее перевод Г. Прохорова с небольшими исправлениями.

⁴ DN II.3, 640BC.

Даруемое всему сущему и сверхизливающее причастность всех благ, Оно соединенно разделяется, умножается единично и увеличивается многократно, от единства не отлучаясь. Поскольку Бог есть Сущий сверхсущественно, дарует сущему бытие и производит все сущности, говорят, что это Единое Сущее многократно увеличивается благодаря появлению из Него многого сущего, причем Оно нисколько не умалется и остается единым во множестве; соединенным, выступая вовне; и, разделяясь, — полным, по той причине, что Он сверхсущественно пребывает за пределами по отношению и ко всему сущему, и к объединяющему все исхождению вовне, и к неиссякающему излианию Его неуменьшающихся преподаний⁵.

В этом смысле Бог умножается посредством божественного исхождения его сил, к которым причастны сущие и которые присутствуют во всем сущем, так что каждый отдельный вид соответственно причастуется этим энергиям; Сущее причастуется всему существующему, Жизнь — всему живому, Премудрость — всему разумному и т.д. Можно сказать, что «приобщимые» генады неоплатонизма для христианского мыслителя Дионисия — это Божественные силы.

Бог предстает и как «Предел всего и Возлюбленное — как доводящая до совершенства Причина», ибо ради Него все появляется, и как Образец, с которым они соотносятся⁶. Здесь Дионисий изображает Бога как творческую / действующую причину (ποίητικὸν αἴτιον), как целевую причину (τελικὸν αἴτιον) и как парадигматическую причину (παραδειγματικὸν αἴτιον). Отметим, что к четырем причинам Аристотеля неоплатоники добавляют еще две: парадигматическую и инструментальную. Так, Платон говорит в «Пармениде»:

Мне кажется, Парменид, что дело скорее всего обстоит так: идеи пребывают в природе как бы в виде образцов, прочие же вещи сходны с ними и суть их подобия, самая же

⁵ DN II.11, 649BC.

⁶ DN IV.7, 704A.

причастность вещей идеям заключается не в чем ином, как только в уподоблении им»⁷.

Прокл в «Комментарии на *Парменида*» пишет:

Действительно, любой эйдос будет не просто парадигмой (παράδειγμα) чувственно воспринимаемых вещей, но и тем, что их гипостазирует... Ведь не могло бы, пожалуй, получиться такого, чтобы логосы (λόγοι) в природе обладали способностью к творчеству, а умопостигаемые эйдосы — нет, хотя они и являются причинами творческой деятельности⁸.

Конечно, в случае с Дионисием речь идет не об эйдосах, а о самом Боге. Бог — это действующая и целевая причина, Он — ἀρχή и τέλος, Начало и Окончание всего; Начало — как причина сущих, «Окончание же — как Тот, ради которого они существуют»⁹. Говоря о Боге как парадигматической причине, Дионисий утверждает, что «все сущее в едином, как часто говорилось, Он предымеет и создал»¹⁰ и что Он «преобладает первообразами всех сущих в едином сверхсущественном соединении»¹¹. По его словам, первообразы — это «предсуществующие в Боге в единстве творящие сущность логосы сущих»¹². Дионисий продолжает: «Богословие называет [эти логосы] предначертаниями и божественными и благими пожеланиями (προορισμοὺς καλεῖ καὶ θεῖα καὶ ἀγαθὰ Θελήματα), разделяющими и творящими сущее, в соответствии с которыми Сверхсущественный все сущее и предопределил и осуществил»¹³. Эти логосы — парадигматические причины, заключенные в Боге, благодаря которым создается сущность сущих, и в соответствии с которыми каждое сущее

⁷ Pl., *Parm.*, 132D. Пер. Н. Томасова.

⁸ Procl., *In Parm.*, 908–909. Перевод Л. Лукомского.

⁹ DN V.10, 825B.

¹⁰ Ibid.

¹¹ DN V.8, 824C.

¹² Ibid.

¹³ Ibid.

обладает бытием и благобытием. Таким образом, они представляют собой акты воли, Бого-явления, а не группы младших богов или божественную сущность¹⁴.

Следуя классическому греческому идеалу *καλοκάγαθία*, Дионисий часто использует выражения Благо и Прекрасное. По сути, эти два термина являются синонимами; Прекрасное — это то же, что и Благо, которому все причастно: «Это единое Благо и Прекрасное единственно представляет собой Причину всего множества прекрасного и благого»¹⁵. Это неудивительно, учитывая, что бытие Бога заключается в благодати, ведь «для Блага существовать — как для Блага по существу — означает распространять благодать во все сущее»¹⁶. Вот почему имя Благо рассматривается первым и «решительным образом» выделяется «из всех других, применяемых к сверхбожественной божественности»¹⁷. Благо — начало всех сущих, как сугубо умопостигаемых (ангелов), так и людей и животных, которые все представляют собой сущность благодаря Благу и благодаря Ему удостоились свойства быть сущностью¹⁸. Это возможно потому, что Бог как формальная причина всего «безвидному придает вид»¹⁹. Если это так, то вид каждого сущего — это благо, полученное им от Бога²⁰. А поскольку Прекрасное — формальная причина, то, следовательно, вид каждого сущего является его благом и его красотой. Точно так же, поскольку Благо и Прекрасное — действующие причины, они внедряют в каждое сущее благо и красоту. А коль скоро логосы всех сущих заключены в Боге как их парадигмы, то все сущие

¹⁴ *Vladimir Lossky*. La notion des « analogies » chez Denys le pseudo-Aréopagite // Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge. 5. 1930 : 285. *Placid Spearritt*. A Philosophical Enquiry into Dionysian Mysticism. Börsingen : Rotex-Druckdienst, 1968. P. 77–84.

¹⁵ DN IV.7, 704B.

¹⁶ DN IV.1, 693B.

¹⁷ Ibid.

¹⁸ DN IV.2, 696BDF.

¹⁹ DN IV.3, 697A.

²⁰ *Eric D. Perl*. Theophany: The Neoplatonic Philosophy of Dionysius the Areopagite. New York: State University of New York Press, 2008. P. 41.

причастны Благу и Красоте (а также Жизни, Сущему и т.д.) в той мере, в которой это обусловлено их логосами²¹. Поэтому совершенно естественно, что Благо и Прекрасное идут рука об руку²².

Более того, Дионисий не проводит различия между красотой как причастностью и причастуемым. По этой причине он говорит, что священные писатели называют Бога и Прекрасным (καλόν), и Красотой (κάλλος), так как эти термины указывают, что Он и источник красоты, и «благодатная зрелость»²³. Это становится возможным потому, что Красота как божественное имя является причиной красоты каждой твари, и поэтому справедливо можно использовать одно и то же имя как к причастуемому, так и к причастующему. Поскольку в Боге не может быть различия между причастностью и причастующим, как в сотворенных сущих, оба имени красоты применимы к Нему²⁴. Таким образом, Бог становится и трансцендентным, и имманентным, и решает ложную дилемму или сомнение относительно того, каким образом Бог может одновременно пребывать в мире и в то же время быть абсолютно запредельным Своему творению. Таким образом, Он не первое сущее, звено в цепи творения, поскольку это сделало бы Его частью Его собственного творения. Напротив, Он находится за пределами мира, в то же время пронизывая его целиком. Не следует забывать о различии между апофатическим и катафатическим языками, которое подчеркивает Дионисий: будучи, с одной стороны, безвидным и не-сущим без имени, Бог, с другой стороны, является причиной всего и как таковой получает Свои имена от творений, которые Он создал, как Сущее в сущем, Жизнь — в живом, Премудрость — в разумеющем или попросту

²¹ Torstein Tollefsen. *Activity and Participation in Late Antique and Early Christian Thought*. Oxford: Oxford University Press, 2012. P. 116.

²² В то время как Дионисий отождествляет Благо и Прекрасное, для Плотина Благо является первичным (Plot., *Enn.*, V.5.12.).

²³ DN IV.7, 701C.

²⁴ Melanie Bender. *The Dawn of the Invisible: The Reception of the Platonic Doctrine on Beauty in the Christian Middle Ages – Pseudo-Dionysius the Areopagite, Albert the Great, Thomas Aquinas, Nicholas of Cusa*. Münster: MV Wissenschaft, 2010. P. 119.

«все во всем и ничто в ничем», как Дионисий любит подчеркивать.

Таким образом, Бог присутствует в целом мире, и все представители двух иерархий, небесной и церковной (или человеческой), причастны Богу. Составляющие небесную иерархию ангелы «живут выше прочих живущих», и их знание превышает разум, так что они «больше всех сущих стремятся к Прекрасному и Благу и причастны к Ним»²⁵. Это неудивительно, так как они гораздо ближе к Благу и по этой причине приобщаются Ему в большей степени, чем остальные. Это соответствует представлению Дионисия о том, что все причастно Богу подобающим образом, то есть сообразно его достоинству. Поэтому причастность ангелов выше.

Ангелы первого чина (серафимы, херувимы, престолы) ближе всего к Богу, и их подобие Богу совершенно чисто, так что они в первую очередь причастны божественному свету, «совершенствующему знанию»²⁶. Они «созерцают», но не так, как низшие чины (люди), которые созерцают символы или священнописание. Они наполнены «превышающим всякое невещественное знание светом» и «преисполнены, насколько это дозволено, сверхсущественным трисветлым созерцанием творящей прекрасное изначальной Красоты»²⁷. Они также созерцательны потому, что удостоены приобщения Иисусу

не через посредство священно-созданных образов, зримо запечатлевающих Его теургическое подобие, но как в первичной причастности знанию Его теургических светов воистину приближающихся к Нему; и потому — что возможность богоподражания дарована им в высшей степени, и они приобщаются, насколько это для них возможно, в производанной силе (κατὰ ... πρωτοῦργῶν δυνάμει) достоинств Его

²⁵ DN V.3, 817B.

²⁶ CH VII.2, 208C.

²⁷ Ibid.

теургии и человеколюбия (θεουργικαῖς αὐτοῦ καὶ φιλανθρώποις ἀρεταῖς)²⁸.

Мы видим, как восхваляет Дионисий первый ангельский чин, который является ближайшим к Богу. Божественный свет наделяет их чистотой зрения, и совершенство их деятельности заключается в ноэтическом созерцании, ноэтическом общении с Иисусом и в знании божественных дел: по своей «первозданной силе» (πρωτοουργῶ δυνάμει) они приобщаются божественной теургии и человеколюбия²⁹. Эти ангелы как ближайшие к Богу, непрестанно познавая, окружают Его «хороводом»; они удостоены «многого общения с Богом и со-делания». Они причастны божественному знанию и уподобляются Ему «насколько возможно, прекрасными свойствами и энергиями (τῶν καλῶν ἕξεών τε καὶ ἐνεργειῶν)³⁰». Эти ангелы осияваются от самого Бога. Их задача — передать эти осияния низшим чинам, поскольку это «узаконено божественным Чиноначалием»³¹. Благоустроению небесной иерархии, в свою очередь, по мере сил уподобляется «благочиние нашей иерархии» (ἀγγελικὴ εὐπρέτεια)³².

Было бы, однако, ошибочным предположить, что в системе Дионисия различные уровни бытия по-разному обожены только потому, что они занимают неравные позиции в иерархии**.

²⁸ Ibid.

²⁹ Sarah Klitenic-Wear and John Dillon. Dionysius the Areopagite and the Neoplatonist Tradition: Despoiling the Hellenes. Aldershot: Ashgate, 2007. P. 127.

³⁰ CH VII.4, 212A.

³¹ CH VIII.2, 240D.

³² CH VIII.2, 241C.

** Согласно другой трактовке, разные степени причастия означают у Ареопагита именно разные степени обожения. Ср.: DN V, 3, 817BC: Καὶ ἔστιν, ὡς οἶμαι, τοῦτο ἀληθές, ὅτι τὰ μᾶλλον τοῦ ἐνὸς καὶ ἀπειροδώρας θεοῦ μετέχοντα μᾶλλον εἰσιν αὐτῷ πλησιαιτέρα καὶ θεϊότερα τῶν ἀπολειπομένων («Мне кажется, верно то, что более причастные единому беспредельно дарующему Богу ближе к Нему, чем остальные, и более божественны»); CH XII, 3, 293b: θεοῦς ἢ θεολογία καλεῖ... τοὺς παρ' ἡμῖν φιλοθεωτάτους καὶ ἱεροὺς ἄνδρας... θεομμησία καὶ τῆς θεϊκῆς ὁμωνυμίας ἠξίωται («Богами богословие называет... наших боголюбивейших мужей... Поскольку таковой сподобился этого по богоподражанию и божественной со-

Эта «бóльшая причастность» или «близость» Богу не означает разрыва между разными чинами. Скорее, речь идет о множестве форм причастности. Таким образом, существующие причастны Сущему, живые — Сущему и Жизни, разумные существа — Сущему, Жизни и Премудрости, поскольку ясно, что живые существа обладают и жизнью, и бытием, а разумные существа в то же время являются сущими и живыми. Иерархия Дионисия направлена не на выделение «элиты» среди тварных существ, а на поиск единой основы для всего творения³³. Таким образом, прямая причастность Богу обеспечивается именно тем, что каждое существо занимает особое место в иерархии, но по-разному, в соответствии со своим достоинством и таким образом, который подобает каждому составному элементу иерархии. Это мысль, которую Ареопагит не устает повторять. Точно так же, он решительно утверждает, что высшие уровни иерархии включают в себе совершенства нижних уровней, так что не может быть никакой разницы между прямым и опосредованным общением с Богом³⁴. Это становится еще понятнее в свете идеи Дионисия о том, что иерархия действует как теофания, богоявление³⁵, в котором иерархия отражает луч божественного сияния бытия, в то время как источник света остается одним и тем же, как качественно, так и количественно (если позволительно так сказать), вне зависимости от того, через какое число уровней он прошел; этот свет

именности»). Обожение людей происходит лишь «по соименности». Про разные степени причастности см. также: СН XII, 2: τῆς ὀλίκῃς καὶ ὑπερκεκμῆνης τῶν πρεσβυτέρων διακόσμων δυνάμεως ἀποδέουσιν οἱ τελευταῖοι· τῆς γὰρ μερικῆς καὶ ἀναλόγου μετέχουσι κατὰ τὴν μίαν ἀπάντων ἐναρμόνιον καὶ συνδετικὴν κοινωνίαν («Последним умам недостает полной превосходящей силы старших порядков, ибо *частично* и *пропорционально* они ей причастны — по единой для всех, гармоничной и связующей всех общности»). — *Прим. ред.*

³³ Eric D. Perl. Hierarchy and Participation in Dionysius the Areopagite and Greek Neoplatonism // American Catholic Philosophical Quarterly. 68:1. 1994. P. 19–20.

³⁴ Eric D. Perl. Symbol, Sacrament, and Hierarchy in Saint Dionysios the Areopagite // Greek Orthodox Theological Review. 39:3–4. 1994. P. 345. См. DN VIII.7, 896AB.

³⁵ Cf. Filip Ivanovic. The Ecclesiology of Dionysius the Areopagite // International Journal for the Study of the Christian Church. 11:1. 2011. P. 27–44.

пронизывает полностью всю иерархию. Так что позволительно согласиться с Эриком Перлом, по словам которого «не иерархическая структура, а, напротив, ложное равенство и эгалитаризм, смешивая различия и чины тварных существ, нарушают непосредственное общение (communion) всего с Богом»³⁶.

Источники и литература

- Dionysius Areopagita*. Corpus Dionysiacum. 2 vols. / Hrsg. Beate R. Suchla, Adolf M. Ritter, Günter Heil. Berlin: De Gruyter, 1990–1991.
- Pseudo-Dionysius*. The Complete Works / Translated by Colm Luibheid. Foreword, notes and translation collaboration by Paul Rorem. Preface by René Roques. Introductions by Jaroslav Pelikan, Jean Leclercq and Karlfried Froehlich. New York: Paulist Press, 1987.
- Plato*. Platonis Opera / Edited by John Burnet. Oxford: Oxford University Press, 1903.
- Plato*. Parmenides // Plato in Twelve Volumes. Vol. 9 / Translated by Harold N. Fowler. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1925.
- Plotin*. Ennéads / Texte établi et traduit par Emile Bréhier. 7 vols. Paris: Belles Lettres, 1924–1938.
- Plotinus*. The Six Enneads / Translated by Stephen MacKenna and B.S. Page. Chicago: Benton, 1987.
- Proclus*. Commentarium in Platonis Parmenidem // Procli Philosophi Platonici Opera Inedita / Ed. Victor Cousin, Paris, 1864.
- Proclus*. Commentary on Plato's *Parmenides* / Translated by Glenn R. Morrow and John M. Dillon. Princeton: Princeton University Press, 1992.
- Bender, Melanie*. The Dawn of the Invisible: The Reception of the Platonic Doctrine on Beauty in the Christian Middle Ages – Pseudo-Dionysius the Areopagite, Albert the Great, Thomas Aquinas, Nicholas of Cusa. Münster: MV Wissenschaft, 2010.
- Ivanovic, Filip*. The Ecclesiology of Dionysius the Areopagite // International Journal for the Study of the Christian Church. 11:1. 2011: 27–44.
- Klitenic-Wear, Sarah and John Dillon*. Dionysius the Areopagite and the Neoplatonist Tradition: Despoiling the Hellenes. Aldershot: Ashgate, 2007.

³⁶ *Perl*. Hierarchy and Participation. P. 19.

- Lossky, Vladimir.* La notion des «analogies» chez Denys le pseudo-Aréopagite // *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge.* 5. 1930: 279–309.
- Perl, Eric D.* Hierarchy and Participation in Dionysius the Areopagite and Greek Neoplatonism // *American Catholic Philosophical Quarterly.* 68:1. 1994: 16–30.
- Perl, Eric D.* Symbol, Sacrament, and Hierarchy in Saint Dionysios the Areopagite // *Greek Orthodox Theological Review.* 39:3–4. 1994: 311–356.
- Perl Eric D.* *Theophany: The Neoplatonic Philosophy of Dionysius the Areopagite.* New York: State University of New York Press, 2008.
- Remes, Pauliina.* *Neoplatonism.* Los Angeles: Univ. of California Press, 2008
- Spearritt, Placid.* *A Philosophical Enquiry into Dionysian Mysticism.* Bösingen: Rotex-Druckdienst, 1968.
- Tollefsen, Torstein.* *Activity and Participation in Late Antique and Early Christian Thought.* Oxford: Oxford University Press, 2012.

Перевод с англ. Ольги Алиевой

4.

Рецепция платонизма в европейской философии и культуре

Марианна Шахнович

Колот и его полемика против академиков

Колот был одним из первых и любимых учеников Эпикура. Сохранилось несколько фрагментов ранних писем Эпикура к Колоту, относящихся к самому началу четвертого века (307/306 г. до н.э.). Они указывают, что Эпикур отличал этого своего ученика среди других, обращался к нему с особой симпатией. Колот примкнул к школе Эпикура, когда тот еще учил философии в Лампсаке, остался в этой школе после того, как Эпикур переехал в Афины. В 70–60-е годы III в. до н.э. Колот возглавил ее и имел своих учеников, из которых наибольшую известность получил Менедем, позже ставший последователем кинизма.

Колот был прекрасным полемистом, и все известные нам сочинения этого философа написаны в критической манере. Способ изложения собственных взглядов через критику оппонентов отличал сочинения эпикурейцев и использовался ими очень широко как наиболее удобный риторический прием. Этот прием также имел дидактическое значение и культивировался в рамках

школы, причем тон задавал сам Эпикур. Его главное сочинение «О природе», написанное в полемике против детерминизма, содержит критику натурфилософов, ранних атомистов, стоиков, Платона и Аристотеля. У любимого ученика Эпикура, Метродора, из двадцати двух известных нам сочинений — восемь (только судя по названиям) написаны в полемической манере: «Против врачей», «Против Тимократа», «Против диалектиков», «Против софистов», «Против Демокрита», «Против *Горгия* Платона», «Против *Евтифрона* Платона». Гермарх написал сочинение «Против Эмпедокла», а Полиэн «Против Аристотеля». Поздние эпикурейцы Зенон Сидонский, Деметрий Лаконский, Филодем, Диоген Эноандский, — все они в своих сочинениях полемизировали со своими оппонентами, защищаясь и атакуя, и порой не стеснялись в выражениях, называя противников «шарлатанами», «обманщиками» и даже «безумцами».

Имеются две группы источников, свидетельствующих о творческом наследии Колота: первая группа — это тексты самого Колота, дошедшие до нас благодаря открытию геркуланской библиотеки. Это небольшие и весьма поврежденные фрагменты полемических сочинений: «Против *Лисия* Платона» и «Против *Евтидема* Платона» (208 и 1032 папирусы соответственно, они впервые были опубликованы Крёнертом) [Grönert 1906]. Кроме того, имеется свидетельство, что Колот был автором книги «*Peri nomon kai doxas*», но содержание ее не известно.

Геркуланский папирус 208 содержит два фрагмента из сочинения «Против *Лисия* Платона». Первый — о поэте и поэзии, который свидетельствует о том, что Колот вслед за своим учителем высказывается против той поэзии, которая не имеет этического значения и воспитательной цели. Второй — о мудрости как пути к достижению счастья. Оба фрагмента очень характерны для риторической манеры эпикурейцев: в обоих случаях слова Сократа из платоновского диалога используются критически как материал для изложения точки зрения Эпикура. Лемма и затем — критический комментарий к ней.

В такой же манере написан и сохранившийся текст из сочинения «Против *Евтидема* Платона» в Геркуланском папирусе 1032 [Cröner 1906]. Содержание этого папируса, представляющее самое раннее свидетельство полемики эпикурейцев и представителей Новой Академии, частично перекликается с полемическими пассажами Колота против Аркесилая, которые приводит Плутарх в сочинении «Против Колота».

Вторая группа источников — это свидетельства поздних авторов о сочинениях Колота, содержащие критический пересказ отдельных мест из этих сочинений и очень редкие цитаты из них, выписанные для того, чтобы с ними не согласиться. Так, благодаря Комментариям Прокла к «Государству» Платона и Комментариям Макробия к «Сну Сципиона» Цицерона нам известно, что Колот был автором сочинения, в котором он подверг критике знаменитый рассказ Сократа об Эре Памфилийском из X главы «Государства» Платона. Условно это сочинение Колота называют «Против мифа у Платона». Ряд исследователей, в частности Шталь и Армизен-Марчетти, которые издавали комментарии Макробия, полагают, что сведения Прокла и Макробия о сочинении Колота почерпнуты из комментария к «Государству» Порфирия, а самого сочинения Колота, в котором речь идет о загробных странствиях Эра и критикуется учение о загробном воздаянии, ни Прокл, ни Макробий не видели.

Особое место среди источников о творчестве Колота занимают два трактата Плутарха «Против Колота» и «О том, что, следуя Эпикуру, невозможно жить счастливо» (Plutarchi *Moralia*. VI / Ed. M. Polenz–R. Westman. Lpz., 1959). Само название одного из этих трактатов Плутарха указывает на полемику с сочинением Колота «О том, что невозможно жить, если следовать учению других философов».

Это сочинение было написано в Афинах не раньше 268 г. и не позже 262 г. до н.э. Оно было посвящено египетскому правителю Птолемею II Филадельфу (282–246 г. до н.э.), который был союзником Афин в Хремонидовой войне, закончившейся сдачей города

Антигону Гонату в 262 г. до н.э. Плутарху Птолемей, видимо, был глубоко не симпатичен, так как он написал, что Колот посвятил свой труд «безграмотному правителю» (Adv. Col. 9), что не соответствует реальности: Птолемей учился у перипатетика Стратона Лампсакского и стоика Зенодота и был достаточно философски образован.

Интересно, что сочинение Колота «О том, что невозможно жить, следуя учением других философов» адресовано не ученикам эпикурейской школы, а юным слушателям Новой Академии и направлено против философского скептицизма Аркесилая, возглавлявшего ее. В этом сочинении Колот, рассматривая вопрос о критерии истины, подверг критике сомнения многих философов по поводу достоверности ощущений. Сначала Колот критикует Демокрита, а затем обращается последовательно к учениям Парменида, Эмпедокла, Сократа, Мелисса, Платона и его учеников, Стильпона, а также двух современных ему философских школ — киренаиков и академиков (во главе с Аркесилаем). Их он не называет, но из текста книги это явно следует и Плутарх обращает на это внимание.

Общее обвинение, выдвинутое Колотом против этих философов, заключалось в следующем: их учения делают невозможным какое-либо общение человека с внешним миром, а следовательно — и само человеческое существование. Колот считал, что тот, кто отрицает истинность чувственного восприятия, не может с уверенностью сказать о самом себе, жив он или мертв.

Главным объектом критики Колота выступал принцип «воздержания от суждения», *epoche* Аркесилая, который Колот опровергал, исходя из принципа «бездеятельности» (*araxia*). Интересно, что эпикуреец Колот использует термин стоиков для критики скептиков. Позже с такой же целью его будет использовать Цицерон в сочинении «Против Академиков». Колот стремился показать, что практика *epoche* несовместима с жизнью, так как мешает действию, ибо невозможно жить, не делая различения между воспринимаемыми объектами. Из этого стремления вы-

текала и критика Колотом воззрений каждого философа в отдельности. Так, Демокриту, во-первых, досталось за то, что он, якобы, утверждал, что каждый предмет не может существовать без другого (Adv. Col. 4). Так Колот интерпретирует понимание Демокритом атомов и пустоты. Во-вторых, Колот считал, что суждение Демокрита, что «цвет и другие качества предметов нам только представляются» (Adv. Col. 8), то есть являются условными (так как все есть атомы и пустота), вступает в противоречие с ощущениями, а поэтому лишает человека возможности жить. Этой же возможности лишает человека, с точки зрения Колота, и Парменид, называя все вещи Единым (Adv. Col. 13).

Эмпедокла Колот обвинял в том, что его учение противоречиво: утверждая, что люди бессмертны (имеется ввиду представление о переселении душ. — *М.Ш.*), тем не менее, он признавал, что люди могут страдать от ран и болезней (Adv. Col. 12).

Далее Колот обрушивается на Платона. Текст трактата демонстрирует, что Колот был хорошо знаком с сочинениями Платона, в том числе и с диалогами «Федон» и «Федр». Интересно, что в интерпретации Плутарха Аристотель для Колота — только ученик Платона. Плутарх критикует Колота за то, что он, по его мнению, приписывает Аристотелю и перипатетикам поддержку учения Платона.

Колот критически оценивает платоновское учение об идеях. Он пишет: «Платон заявляет, что лошади напрасно называются нами «лошадьми», а люди — «людьми», так как все они «существуют лишь по мнению» (Adv. Col. 15).

По ироничному заявлению Колота, если Платон говорит о том, что нельзя называть человека человеком, то Стилпон идет дальше, говоря, что нельзя и этого. Колот заявляет: «Нельзя высказывать о предмете ничего от него отличного. Нельзя, следовательно, сказать «человек добр» или «человек — полководец», но только «человек есть человек», «добрый есть добрый», «полководец есть полководец». Если мы не можем говорить о десяти тысячах лошадей или о сильном городе, то можем сказать только,

что всадник есть всадник, а десять тысяч есть десять тысяч» (Adv. Col. 22). Колот иронизирует над знаменитым ответом Стильпона Деметрию Полиоркету, который, захватив Мегары в 306 г. до н.э., распорядился возратить философу разграбленное добро. Стильпон же заявил, что убытков у него не было: воспитания у него никто не отнял, и знания и разум остались при нем (DL II, 115).

По мнению Плутарха, от Колота больше всех досталось Сократу, который был назван Колотом обманщиком: он издевательски вопрошал, как получается, что тот «кладет пищу себе в рот, а не в ухо?»; и «если он не заботится о своем плаще, то почему набрасывает его на себя, а не оборачивает им колонну?» (Adv. Col. 2). Нападая на Сократа, Колот метил в Аркесилая, который в своем учении об ероше (воздержание от суждения) опирался на сократовскую диалектику. Колот трактовал этот прием Сократа, как существенный порок, утверждая: «То, что ты говоришь людям в своих беседах — это одно, а то, что ты делаешь — это совсем другое» (Adv. Col. 2). В этом Колот выступал в полном соответствии с традицией эпикурейского «прямодушия», то есть практики откровенных речей, которые, как считалось в эпикуреизме, только и могли поддержать человека (См.: Philod. col. 8.a9–b5).

В конце концов, Колот подверг осмеянию само понятие ероше, называя его «приманкой для безрассудных молодых людей»: «Как же получается, что человек, который *воздерживается от суждения*, не бросается со скалы вниз, вместо того, чтобы прыгать в купальню, или почему он не направляется к стене, вместо дверей, когда собирается идти на агору?» (Adv. Col. 27). Плутарх, комментируя этот пассаж, замечает: «Ты задаешь эти вопросы, Колот, но почему ты так уверен, что органы чувств работают точно и наши чувственные восприятия истинны?» (Adv. Col. 27).

Колот заканчивает свое сочинение, направленное против тех, кто «воздерживается от суждений», следующими словами: «Мужичи, которые установили законы и учредили управление городами, призвав царей и архонтов, создали безопасную жизнь, принесли мир и освободили нас от потрясений. Если отменить эти

установления, то люди будут жить жизнью зверей и начнут пожирать друг друга» (Adv. Col. 32). И опять Плутарх сопровождает это раздраженным критическим замечанием: «Сказано неискренне и звучит фальшиво» (Adv. Col. 32). Оппоненты не могут успокоиться, полемика никак не может закончиться.

Литература

- Маркс К.* Эпикурейская философия. Тетрадь третья. Плутарх «О том, что, следуя Эпикуру, невозможно жить счастливо». Тетрадь четвертая. Плутарх «Колот» // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 40. 1975. С. 61–87.
- Arrighetti G.* Un passo dell'opera "Sulla natura" di Epicuro, Democrito e Colote / "Cronache Ercolanesi". 9. 1979. P. 8–10.
- Crönert W.* Kolotes und Menedemos. Texte und Untersuchungen zur Philosophen- und Literaturgeschichte. Lpz., 1906.
- Kechagia E.* Plutarch against Colotes. Oxford, 2011.
- De Lacy Ph.H.* Colotes first Criticism of Democritus / "Isonomia". 1964. P. 67–77.
- Mancini A.C.* Sulle opere polemiche di Colote / "Cronache Ercolanesi". 6. 1976. P. 61–67.
- Westman R.* Plutarch gegen Kolotes. Seine Schrift "Adversus Coloten" als eine philosophie-geschichtliche Quelle. Helsinki, 1955.

Ованес Акопян

Платон и Ренессанс: «древняя теология»
и примирение с Аристотелем

Хорошо известно, что в средние века наследие Платона было известно лишь частично¹. До XII в. на Западе распространение получил единственный фрагмент «Тимея» в переводе платоника Халкидия, который присовокупил к этой работе собственный, весьма эклектичный, комментарий². Только приблизительно между 1154 и 1160 гг. при дворе Вильгельма I, сицилийского правителя из норманской династии, а затем и в остальной Европе стали доступны «Федон» и «Менон», а уже в XIII столетии по просьбе Фомы Аквинского Вильгельм из Мербеке перевел комментарий к «Пармениду» Прокла³, в массиве которого была

¹ До сих пор важнейшим исследованием на эту тему остается: *Klibansky R. The Continuity of the Platonic Tradition during the Middle Ages*. Oxford: Oxford University Press, 1939.

² *Timaeus a Calcidio translatus commentarioque instructus* / Ed. by J.H. Waszink // *Corpus Platonicum Medii Aevi: Plato latinus*. Vol. 4. / Ed. by Raymond Klibansky. London: Warburg Institute, 1962.

³ О «Пармениде» в средние века см.: *Klibansky R. Plato's Parmenides in the Middle Ages and the Renaissance* // *Medieval and Renaissance Studies*. I. II. 1943. P. 289–304.

представлена часть диалога Платона. Из-за дефицита оригинальных текстов средневековым мыслителям приходилось судить об учении Платона на основании других источников, в которых, по понятным причинам, «истинный» Платон оказывался несколько искаженным⁴. Однако это не помешало платоновской философии закрепиться в средневековом интеллектуальном пространстве, пусть и не на передовых позициях. Достаточно вспомнить о том, что на нее в своих теологических спекуляциях ориентировалась влиятельная Шартрская школа⁵. Позже следы влияния Платона мы находим у многих схоластов, хотя, в силу очевидной первостепенности аристотелизма, они играют у них не столь существенную роль. С возникновением гуманистического движения интерес к Платону возрос, но первые полноценные переводы сочинений философа относятся только к XV в., когда сторонники *studia humanitatis* уже в достаточной степени овладели мастерством перевода греческого текста на латынь.

Очевидно, что представить все богатство переводов и интерпретаций наследия Платона в одной работе невозможно, поэтому в этой статье я постараюсь лишь наметить основные пути, по

⁴ Среди таких источников достаточно назвать Августина и Боэция. Кроме того, средневековые мыслители были знакомы с отдельными положениями учения Платона благодаря критике Аристотеля.

⁵ Об этой школе и отдельных ее представителях существует обширная литература; мы ограничимся указанием на некоторые исследования общего характера. Жильсон Э. Философия в средние века: от истоков патристики до конца XIV века. М.: Культурная революция, 2010. С. 196–210 (французское издание — 1922 г.); Southern R. Humanism and the School of Chartres // Idem. Medieval Humanism and Other Studies. N.-Y.: Harper & Row, 1970. P. 61–85; Jeuneau E. “Lectio philosophorum”: Recherches sur l'école de Chartres. Amsterdam: Hakkert, 1973. Интерес к этой школе в отечественной науке постепенно возрастает, чему свидетельством может служить: Теодорих Шартрский. Трактат о шести днях Творения / Пер. О.С. Воскобойникова и П.В. Соколова // Космос и душа. Учения о природе и мышлении в Античности, Средние века и Новое время. Вып. 2. М.: Прогресс-Традиция, 2010. С. 326–344. См. также: Воскобойников О.С., Соколов П.В. «Стяжавший с небес душу Платона»: механика Творения у Теодориха Шартрского // Космос и душа. Учения о природе и мышлении в Античности, Средние века и Новое время. Вып. 2. С. 318–325.

которым платонизм проникал в культуру итальянского Возрождения (преимущественно в XV в.), а затем распространялся по континенту.

В 1484 г. вышел в свет ставший классическим перевод всего Платоновского корпуса, выполненный Марсилио Фичино. В первой половине XV в. велась не менее активная работа и над переводами отдельных диалогов⁶. Разумеется, попытки первых гуманистов перевести Платона были бы невозможны без непосредственного участия греков, среди которых центральной фигурой можно считать византийского ученого Мануила Хрисолора⁷. По поручению императора Мануила II он прибыл на Запад, чтобы просить помощи в борьбе против турок, и остался в Италии в качестве главного преподавателя греческого языка. Среди учеников Хрисолора, благодаря которому внимание гуманистов к литературе на греческом языке выросло многократно, были Леонардо Бруни, Гварино из Вероны, Франческо Филельфо и Уберто Дечембрио. Интересно, что все четверо в разные годы и с разной степенью успешности посвятили себя переводам Платона. Наиболее влиятельный из них, Леонардо Бруни, канцлер Флорентийской республики, перевел ранее уже известного «Федона» (1405), «Горгия» (1409), «Письма» (1411), фрагмент «Федра» (1424), «Критона» и «Апологию Сократа» (оба — до 1427), а также фрагмент из «Пира» (около 1435)⁸. Другой ученик Хрисолора

⁶ Лучшее и наиболее полное исследование о Платоне в эпоху Возрождения: *Hankins J. La riscoperta di Platone nel Rinascimento italiano*. Pisa: Edizioni della Normale, 2009 (первое, двухтомное издание на английском языке — 1990 г.). См. также: *Idem. Platonism // Idem. Humanism and Platonism in the Italian Renaissance*. 2 voll. Roma: Edizioni di storia e letteratura, 2003. Vol. II.

⁷ Самые общие сведения о нем см.: *Соловьев С.В. Мануил Хрисолор // Культура Возрождения. Энциклопедия*. Т. 2. Кн. 2. М.: РОССПЭН, 2011. С. 536–537. О влиянии византийцев на культуру Возрождения см.: *Гарэн Э. Византийские и итальянские платоники Кватроченто // Он же. Проблемы итальянского Возрождения / Под ред. Л.М. Брагиной*. М.: Прогресс, 1986 С. 149–167.

⁸ О переводах Бруни см.: *Hankins J. La riscoperta di Platone*. P. 65–136; *Idem. Plato in the Middle Ages // Idem. Humanism and Platonism in the Italian Renaissance*. Vol. II. P. 7–23.

Уберто Дечембрио, работавший при дворе миланских герцогов, под началом своего наставника перевел «Государство»⁹. И хотя точная дата окончания этой масштабной работы остается неизвестной, даже самые широкие временные рамки (между 1402 и 1403 гг.) позволяют говорить о том, что это был первый платоновский диалог, появившийся на Западе с XIII в. Уже ближе к середине XV в. сын Уберто Пьер Кандидо Дечембрио подверг работу отца некоторой корректировке, а также перевел «Лисида». Кроме того, Франческо Филельфо оставил переводы нескольких «Писем» и «Евтифрона»¹⁰. Особенный интерес к Платону проявился и в Ферраре, где в первой половине XV в. сложилась гуманистическая школа во главе с Гварино из Вероны, который не только был знаком с переводом «Государства» Дечембрио, но и сам читал и изучал отдельные диалоги Платона, о чем можно судить по его «Письмам»¹¹. Таким образом, как свидетельствует география переводов, уже в первой половине XV в. платонизм начинает играть первые роли в трех ведущих центрах ренессансной Италии: Флоренции, Милане и Ферраре. Чуть позже к этим городам присоединились Рим и Венеция.

Как и прежде, основную роль в распространении платонизма сыграли греки. К уже имеющемуся перечню доступных на Западе диалогов Платона Георгий Трапезундский добавил перевод «Законов», представленный им в Венеции в 1450–1451 гг., а по заказу кардинала Николая Кузанского¹², проявившего глубокий

⁹ *Idem*. The Reception of Plato in the Early Renaissance: Two Case Studies // *Idem*. Humanism and Platonism in the Italian Renaissance. Vol. II. P. 51–77, в особенности р. 51–62.

¹⁰ *Idem*. Plato in the Middle Ages. P. 21.

¹¹ *Idem*. The Reception of Plato. P. 62–77.

¹² С легкой руки Эрнста Кассирера великого средневекового теолога считают будто бы предтечей ренессансных неоплатоников, хотя современные исследования показывают, что ни Марсилио Фичино, ни Джованни Пико делла Мирандола с трудами Кузанца знакомы не были. Это, правда, не отменяет того факта, что учение Николая Кузанского было определено влиянием Платона и его последователей, а сам кардинал находился в теснейшем контакте со многими видными гуманистами своего времени. См.: *Кассирер Э.* Индивид и космос

интерес к вновь открытой философской традиции, в 1459 г. перевел «Парменида»¹³.

Но византийцы не ограничивались переводами. На культуру Италии этого периода в особенности повлияли трое знаменитых греков. Два из них — Георгий Трапезундский и Виссарион Никейский — постоянно проживали в Италии; а третий, Георгий Гемист Плифон, прибыв в составе византийской делегации на Ферраро-Флорентийский Собор, произвел неизгладимое впечатление на европейских гуманистов и будто бы сподвигнул Козимо Медичи возродить Платоновскую Академию¹⁴. Эти мыслители определили те две основные философские проблемы, с которыми творчество Платона ассоциировалось сначала во второй половине XV столетия, а затем и в следующем веке. Речь идет о так называемой «древней теологии» (*prisca theologia*), а также об отношении между философией Платона и учением его главного антагониста, Аристотеля.

Как хорошо известно, именно Плифон привез на Запад «Халдейские оракулы» — синкретический сборник магических тек-

в философии Возрождения. М.: Университетская книга, 2000 (немецкое издание — 1927 г.); *Cranz E. Nicholas of Cusa and the Renaissance*. Aldershot, Brookfield: Ashgate, 2000; *Vasoli C. Niccoló Cusano e la cultura umanistica fiorentina* // *Nicolaus Cusanus zwischen Deutschland und Italien* / Hrsg. von M. Thurner. Berlin: Akademie, 2002. S. 75–90.

¹³ Этот перевод опубликован в: *Il Platone latino. Il Parmenide: Giorgio di Trebisonda e il cardinale Cusano* / A cura di I. Ruocco. Firenze: Leo S. Olschki, 2003.

¹⁴ *Marsilii Ficini florentini in Plotini epitomae* // *Marsilii Ficini florentini, insignis philosophi platonici, medicis atque theologi clarissimi opera*. Basileae: ex officina Henricipetrina, 1576. P. 1537 (далее — Opera). О том, существовала ли действительно Платоновская Академия, в литературе ведутся ожесточенные споры. На мой взгляд, доводы сторонников ее существования не слишком убедительны. Пожалуй, лучшим тому доказательством служит прекрасная книга О.Ф. Кудрявцева, содержание которой отрицает название. См.: *Hankins J. The Myth of the Platonic Academy of Florence* // *Renaissance Quarterly*. 1991. Vol. XLIV. № 3. P. 429–475; *Field A. The Platonic Academy of Florence* // *Marsilio Ficino: his Theology, his Philosophy, his Legacy* / Ed. by M.J.B. Allen and V. Rees. Leiden; Boston; Köln: Brill, 2002. P. 359–376; *Кудрявцев О.Ф.* Флорентийская Платоновская Академия. Очерк истории духовной жизни ренессансной Италии. М.: Наука, 2008.

стов, составленный неким Юлианом во II в. и приписывавшийся Зороастру. Хотя Михаил Пселл уже в XI в. создал комментарий на «Оракулов», а Франческо Петрарка в «Триумфе славы» назвал Зороастра основателем магических наук¹⁵, именно Плифон принес особенную известность этому тексту. Он первым высказал мысль о том, что учение Платона восходит к «древним теологам», то есть Зороастру, Гермесу Трисмегисту, Орфею и некоторым другим. Б. Тамбрен убедительно показала, что Зороастр, от которого высокое знание об устройстве мироздания будто бы перешло к последующим поколениям, стал ключевой фигурой в универсальной неоплатонической теологии Плифона¹⁶.

Под непосредственным влиянием Плифона сложилось представление итальянского Возрождения о «Халдейских оракулах»¹⁷. Флорентийский философ Марсилио Фичино смог расширить границы применения теории «древней теологии» и распространить ее не только на языческую культуру, но и на христианскую. Нам известно, что Фичино не был знаком с Плифоном, но, несомненно, читал его труды: П.О. Кристеллер показал, что в Библиотеке Риккардиана во Флоренции находится рукопись сочинений Плифона, которую Фичино внимательным образом изучал¹⁸. Поэтому не стоит удивляться тому, что в «Плато-

¹⁵ Ibid. P. 9.

¹⁶ Tambrun B. Marsile Ficino et le Commentaire de Pléthon sur les "Oracles Chaldaïques" // Accademia. I. 1999. P. 9–48.

¹⁷ Как указал К. Данненфельдт, о Зороастре — древнем маге, происхождение которого не было точно выявлено — говорили многие влиятельные античные и раннехристианские авторы. Интерес к зороастризму существовал в первой Академии: считается, что трое из учеников Платона: Гермодор, Евдокс и Гераклит Понтийский — изучали восточную мудрость. Разумеется, не обошел вниманием Зороастра и Платон, что подтверждается соответствующими ссылками в «Законах» и «Первом Алкивиаде». См.: *Dannenfeldt K.H. The Pseudo-Zoroastrian Oracles in the Renaissance // Studies in the Renaissance. Vol. 4. 1957. P. 7–8.*

¹⁸ *Kristeller P.O. Marsilio Ficino and his Work after Five Hundred Years // Marsilio Ficino e il ritorno di Platone / A cura di G.C. Garfagnini. Firenze: Leo S. Olschki. 1986. Vol. 1. P. 97–98.*

новском богословии о бессмертии душ» мы встречаем перевод «Оракулов». Долгое время в литературе бытовало мнение, что две рукописи с переводом «Оракулов» (Ottobonianus latinus 2966 и Laurentianus 36, 35) были также составлены флорентийским философом. Этой точки зрения в числе прочих придерживался Кристеллер. Но И. Клутстайн доказала, что эти переводы не имеют никакого отношения к Фичино¹⁹, а блестящий итальянский филолог Дж. Джентиле приписал их авторство Иоанну Ласкарису²⁰. Тем не менее, под влиянием Георгия Гемиста Плифона, Зороастр, а точнее автор «Халдейских оракулов», получил у Фичино звание первого из «древнейших теологов».

В 1462 г. Фичино решил перевести «Гимны», которые по преданию были составлены легендарным Орфеем. Как замечает Д. Уокер, точно неизвестно, откуда Фичино узнал об орфической традиции, однако, как и в случае с «Оракулами», есть некоторые основания предполагать опосредованное влияние Плифона²¹. Но Фичино так и не издал свой перевод «Гимнов». Д. Уокер предполагает, что причиной тому стала критика, направленная Георгием Трапезундским в адрес Плифона в «Сопоставлении философов Платона и Аристотеля»²². Кажется вероятным, что еще молодой Фичино, зная об этом, не хотел оказаться в оппозиции к более влиятельному мыслителю.

Примерно в это же время флорентиец познакомился с наследием Пифагора. При этом, как убедительно показал американский исследователь К. Селенца, тот Пифагор, который был доступен Фичино, был известен в интерпретации неоплатоников, в

¹⁹ Klutstein I. Marsile Ficino et la théologie ancienne. Oracles Chaldaïques, Hymnes Orphiques, Hymnes de Proclus. Firenze: Leo S. Olschki, 1987.

²⁰ Marsilio Ficino e il ritorno di Platone / A cura di S. Gentile, S. Niccoli e P. Viti. Firenze: Le Lettere, 1984. P. 25–27.

²¹ Walker D.P. Orpheus the Theologian and Renaissance Platonists // Journal of the Warburg and Courtauld Institutes. Vol. 16. № 1/2. 1953. P. 107–109.

²² Ibid. P. 109.

первую очередь Ямвлиха²³. В начале 1460-х гг. Фичино переводил некоторые сочинения Ямвлиха, в том числе «О пифагорейской школе». Эта работа сохранилась в двух списках, один из которых принадлежал Пьер Леоне да Сполето, а второй — Джованни Пико делла Мирандола. Затем, как предполагают исследователи, Фичино изъяснял отдельные фрагменты из переложения трактата «О пифагорейской школе» и представил их Козимо Медичи под заглавием «Символы» и «Золотые стихи» как самостоятельные пифагорейские сочинения. Как полагает С. Джентиле, а вслед за ним и О. Кудрявцев, в 1462 г. Леон Баттиста Альберти переводил на итальянский «Пифагорейские речения», основываясь на работе Марсилио Фичино, написанной либо в этом году, либо ранее²⁴.

В это же время Фичино работал над некоторыми другими сочинениями, все более практикуясь в искусстве перевода, пока либо в конце 1462 года, либо в начале 1463 года (что вероятнее), Фичино не получил от Козимо распоряжение перевести на латынь Гермеса Трисмегиста. Как показала английская исследовательница Ф.А. Йейтс, этот неоплатонический свод, который имел большое влияние на раннехристианских авторов, — в первую очередь, на Лактанция и Августина — занял важное место в собственной философии Марсилио Фичино²⁵. Однако Йейтс, пожалуй, слишком увлеклась поиском герметических основ учения Фичино, пренебрегая как прочими «древними» источниками, так и раннехристианской и средневековой традицией. Не вдаваясь в детали, отметим, что после Гермеса Фичино перевел, наконец, труды Платона, а затем обратился к неоплатоническому наследию, наиболее весомым результатом чего стала публикация в 1492 г. «Энеид» Плотина. Но на этом Фичино не остановился, проследив в

²³ Celenza C.S. Pythagoras in the Renaissance: The Case of Marsilio Ficino // Renaissance Quarterly. Vol. 52. № 3. Autumn 1999. P. 671–672.

²⁴ Gentile S. Sulle prime traduzioni dal greco di Marsilio Ficino // Rinascimento. Serie 2. 1990. Vol. XXX. P. 73–80; Кудрявцев О.Ф. Указ. соч. С. 37–38.

²⁵ Классическое, но не лишенное недостатков исследование герметизма в эпоху Возрождения: Йейтс Ф.А. Джордано Бруно и герметическая традиция. М.: Новое литературное обозрение, 2000 (английское издание вышло в 1964 г.).

своих переводах традицию «древней теологии» вплоть до «первого среди платоников» Пс.-Дионисия Ареопагита и его учителя — апостола Павла. Сама последовательность переводческой работы Марсилио Фичино доказывает, что он мыслил «древнюю теологию» как непосредственную предшественницу христианства. Сложно судить о том, предполагал ли Фичино составить подобную хронологию в начале 1460-х гг., однако к моменту написания трактата «О христианской религии», где теория «древней теологии» была изложена им в наиболее полном виде, в его сознании, несомненно, уже определились ее идеологические контуры.

В этой хронологии Фичино отвел Платону важнейшую роль посредника, медиатора между теургией древних магов и христианством. По мнению Фичино, философия, прежде всего платоническая, аккумулировала это знание, распространенное во многих частях света и зачастую под разными названиями²⁶, и через свои труды открыл его мыслителям последующих эпох. По его словам, только во времена Филона Александрийского и Нумения, уже после того, как христианство получило распространение, истинная мысль Платона впервые открылась его комментаторам. Более того, Фичино даже заявляет, что многие платоники пользовались либо апостольскими писаниями, либо трудами

²⁶ Marsilii Ficini florentini de Christiana religione liber // Opera. P. 1: «Prophetæ igitur Hebreorum atque Essei sapientie simul et sacerdotio incumbabant. Philosophi a Persis, quia sacris praeerant, magi, hoc est, sacerdotes, sunt appellati. Indi Brachmanas de rerum natura simul, atque animorum expiationibus consulebant. Apud Aegyptios Mathematici et Metaphysici sacerdotio fungebantur et regno. Apud Aethiopas gymnosophaetae philosophie simul magistri erant ac religionis antistites. Eadem in Graecia consuetudo fuit sub Lino, Orpheo, Musaeo, Eumolpo, Melampo, Trophimo, Aglaophemo atque Pythagora. Eadem in Gallia sub Druidum gubernaculis. Quantum apud Romanos Numae Pompilio, Valerio Sorano, Marco Varroni multis aliis sapientiae simul, sacrorumque studium fuerit, quis ignoret. Quanta denique et quam vera doctrina in priscis Christianorum episcopis, presbyterisque quis nesciat»; p. 25: «prisca Gentilium Theologia, in qua Zoroaster, Mercurius, Orpheus, Aglaophemus, Pythagoras consenserunt, tota in Platonis nostri voluminibus continetur».

Отцов Церкви²⁷. Это означает, что та «истина», которая, по мнению Фичино, присутствует у Платона, в соприкосновении с христианством озарилась совершенно новыми смыслами. В таком контексте не кажется удивительным стремление Фичино связать основополагающие категории христианского вероучения — бессмертие души, любовь, благо, единое и красоту²⁸, — с философией Платона. Это, с одной стороны, вело к сакрализации образа Платона, а с другой — позволяло создать картину восхождения истинного знания от «древнейших времен» до победы христианства. Так, Марсилио Фичино впервые вывел формулу, наиболее полно отражающую отношение ренессансных мыслителей того времени к языческой культуре: «ученая религия», обогащающаяся «благочестивой философией»²⁹.

Вслед за Фичино доктрина «древней теологии» в сходном виде встречается у многих мыслителей эпохи Возрождения³⁰. Хотя Фичино не знал древнееврейского языка, он предпринимал попытки включить в свою схему еврейскую мистическую традицию, прежде всего связанную с Каббалой³¹. Только его младший современник Джованни Пико делла Мирандола стал полноправным первооткрывателем Каббалы для западной культуры и «родоначальником» так называемой «христианской Каббалы»³², то есть попытки христианских мыслителей использовать мистиче-

²⁷ Ibid. P. 25.

²⁸ О платонизме Фичино см.: *Allen M.J.B. The Platonism of Marsilio Ficino. A Study in his "Phaedrus" Commentary, its Sources and Genesis.* Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press, 1984; *Idem. The Synoptic Art. Marsilio Ficino on the History of Platonic Interpretation.* Firenze: Leo S. Olschki, 1998.

²⁹ Основное исследование по этой теме: *Euler W.A. "Pia philosophia" et "docta religio": Theologie und Religion bei Marsilio Ficino und Giovanni Pico della Mirandola.* München: Wilhelm Fink Verlag, 1998.

³⁰ См., например: *Walker D.P. The Prisca Theologia in France // Journal of the Warburg and Courtauld Institutes.* Vol. 17. № 3/4. 1954. P. 204–259.

³¹ *Idel M. Prisca theologia in Marsilio Ficino and in Some Jewish Treatments // Marsilio Ficino: his Theology, his Philosophy, his Legacy.* P. 137–158.

³² Классическая работа по этой теме: *Secret F. I cabbalisti cristiani del Rinascimento.* Roma: Edizioni Arkeios, 2001 (первое, французское издание — 1964 года).

ский опыт средневековых каббалистов в своих целях. Кроме того, не стоит забывать о тех горизонтах, которые оказались открыты перед европейским Ренессансом в результате обретения герметической, каббалистической и орфической традиций³³. Неудивительно, что Платон Фичино как носитель и представитель, с одной стороны, античной философии, с другой — мистической «древней теологии», стал центральной фигурой в той картине истории христианства, которая усилиями Марсилио Фичино распространилась по Италии и Европе.

Но этим влияние Платона на интеллектуальные процессы в ренессансной Италии не ограничилось. Переводы Фичино и его предшественников поставили перед мыслителями середины — второй половины XV в. вопрос о том, каким должно быть отношение ко вновь обретенному Платону и его ученику Аристотелю, по трудам которого долгие столетия учились в схоластических университетах.

Как и в случае с теорией «древней теологии», свой вклад в разрешение вопроса о превосходстве одного философа над другим внес Георгий Гемист Плифон. В предложенной им религиозно-политической доктрине Аристотелю попросту не нашлось места. Его отношение к Стагириту отразилось в трактате «О расхождении между Платоном и Аристотелем», который он составил в Италии во время затянувшейся работы Ферраро-Флорентийского Собора³⁴. Неудивительно, что подобное сочинение, в котором были собраны основные доводы в пользу превосходства Платона, не могло не пройти незамеченным. Как верно указал Э. Гарэн, «Расхождения» Плифона повысили интерес к той теме, которая вол-

³³ Кроме книги Йейтс, см.: *Zambelli P. White Magic, Black Magic in the European Renaissance. From Ficino, Pico, Della Porta to Trithemius, Agrippa, Bruno.* Leiden; Boston: Brill, 2007.

³⁴ Существует современное издание этого текста, мне, к сожалению, оставшееся недоступным: *Lagarde B. Le De differentiis de Pléthon d'après l'autographe de la Marcienne // Byzantion.* 43. 1973. P. 312–343. Кроме него, «Расхождения» вошли в «Греческую патрологию»: *Patrologiae cursus completus, series graeca / Accurante J.-P. Migne.* Paris, 1866. Vol. 160. Col. 889–929 (далее — PG).

новала итальянских гуманистов еще со времен Петрарки, ставившего Платона выше всех прочих философов, в том числе и Аристотеля³⁵. Плифон указывает на то, что «древние» не сомневались в превосходстве учителя над учеником, однако с течением времени на Западе под влиянием «араба Аверроэса, всячески восхвалявшего Аристотеля»³⁶, положение в этой философской иерархии изменилось, а теперь его, Плифона, задача — восстановить *status quo*.

Разумеется, нападки Плифона на Аристотеля вызвали неоднозначную реакцию как в Италии, так и на его родине — в Византии. В Константинополе самым рьяным оппонентом неоплатонической традиции стал Георгий Схоларис (будущий патриарх Геннадий II), впоследствии приказавший сжечь главный труд Плифона «Законы». В Италии непримиримую позицию занял Георгий Трапезундский, который, несмотря на интерес к Платону в юности³⁷ и уже упоминавшийся перевод «Парменида» для Николая Кузанского, принадлежал к анти-платоновской партии. По мнению Д. Монфасани, которому вторит Д. Хенкинс³⁸, одной из причин нелюбви Георгия к Платону было отношение последнего к изящной словесности и риторике. Кроме того, в конце 1420-х гг. Георгий решил на переход в католическую веру и для оправдания подобного шага составил сочинение «Против греков»³⁹. В нем Трапезундец постарался доказать верность латинского догмата о «филиокве», а заодно обрушил на своих оппонентов обвинения в склонности к язычеству и многобожию, противопоставляя им «римскую истину». В этом отношении Георгий выступил как сторонник таких поздневизантийских мыслителей, как Димитрий Кидонис и Варлаам Калабрийский, которые сравнивали схоластическую теологию с восторжествовав-

³⁵ Гарэн Э. Указ. соч. С. 161.

³⁶ PG. Vol. 160. Col. 889.

³⁷ Monfasani J. George of Trebizond: a Biography and a Study of His Rhetoric and Logic. Leiden: Brill, 1976. P. 18

³⁸ Ibid. P. 258; Hankins J. La riscoperta di Platone. P. 247–248.

³⁹ Monfasani J. George of Trebizond. P. 22.

шим на Востоке и ненавистным им учением Григория Паламы⁴⁰. Платон в сознании Георгия Трапезундского был тесно связан с учением восточной Церкви, в то время как Аристотель, сторонником которого он стал в годы обращения в католичество, был для него символом западного образа мышления. Наряду с политической подоплекой, эти два фактора определили содержание анти-платоновского трактата Георгия, который получил название «Сопоставление философов Платона и Аристотеля»⁴¹. Георгий обвиняет платоников, а вместе с ними и мусульман с эпикурейцами, в поражении Византии и в стремлении подорвать устои христианской цивилизации. Как заметил Э. Гарэн, опровержение Плифона, выражавшее личное философское настроение автора, одновременно соответствовало интересам той части европейской элиты, которая выступала за организацию крестового похода против турок⁴².

Ответ Георгию был дан через несколько лет в трактате кардинала Виссариона — пожалуй, самого знаменитого грека, оказавшегося на Западе после катастрофы 1453 г. Как известно, первоначальный замысел Виссариона не заключался в том, чтобы отвергнуть либо Аристотеля, либо Платона; его цель сводилась к примирению учений двух античных философов, прежде всего на основе сходства их политических и общественных воззрений. Но после появления «Сопоставления» Виссарион несколько изменил свои намерения. Трактат «Против клеветующего на Платона», несомненно, является апологией главы Академии, хотя грек-кардинал так и не отказался от мысли найти точки совпадения между Платоном и Аристотелем. По мнению Виссариона, их философии различны не столько содержательно, сколько методически: Платон избрал более сложный путь, стремясь создать идеальное государство, а Аристотель, напротив, предпочел исхо-

⁴⁰ *Hankins J.* La riscoperta di Platone. P. 249–250.

⁴¹ *Georgii Trapezuntii Comparatio Philosophorum Platonis et Aristotelis. Venetiis: In aedibus Aldi et Andreae Asulani soceri, 1523.* До сих пор современного критического издания этого труда не существует.

⁴² *Гарэн Э.* Указ. соч. С. 165.

дить из практики. И хотя непосредственно философского содержания трактат «Против клеветующего на Платона» лишен, предложенное Виссарионом решение проблемы согласования Платона и Аристотеля имело большое значение. В 1469 г. кардинал отправил два списка своего труда во Флоренцию, где в это время Марсилио Фичино готовился к публикации полного Платоновского корпуса и уже начал работу над «Платоновским богословием о бессмертии душ»⁴³.

Излишне говорить о платонических предпочтениях Марсилио Фичино, заметных несмотря на обильное использование им аристотелевской и схоластической традиций⁴⁴ и попытки связать суждения Платона с отдельными фрагментами из Аристотеля⁴⁵. Но другой крупный мыслитель этой поры, Джованни Пико делла Мирандола, лишь с большой долей условности может быть причислен к какому-либо из этих «лагерей».

Еще в совсем юном возрасте⁴⁶ Пико, готовясь к организации публичного диспута, на котором он собирался представить свои «900 Тезисов»⁴⁷, составил «Комментарий к канцоне о любви Жи-

⁴³ Там же. С. 166.

⁴⁴ Об этом писал в своем фундаментальном исследовании о философии Фичино, преимущественно на материале «Платоновского богословия о бессмертии душ», П.О. Кристеллер: *Kristeller P.O. Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*, Firenze: Le Lettere, 2005 (первое издание — 1943 года).

⁴⁵ *Monfasani J. Marsilio Ficino and Plato-Aristotle Controversy // Marsilio Ficino: his Theology, his Philosophy, his Legacy*. P. 191–194.

⁴⁶ Джованни Пико делла Мирандола прожил всего 31 год (1463–1494).

⁴⁷ Несмотря на огромное значение этого текста для всей ренессансной культуры, полностью удовлетворительного его издания до сих пор не существует. Основные три иностранных издания имеют каждое свои недостатки: *Pico della Mirandola G. Conclusiones nongentae: le novecento tesi dell'anno 1486 / A cura di A. Biondi*. Firenze: Leo S. Olschki, 1995; *Farmer S. Syncretism in the West: Pico's 900 Theses (1486): The Evolution of Traditional Religious and Philosophical System*. Tempe, Arizona: Medieval and Renaissance Texts and Studies, 1998; *Pic de la Mirandole J. 900 conclusions philosophiques, cabalistiques et théologiques / Ed. par B. Schefer*. Paris: Allia, 2006. Недавно на свет появился первый том русского издания, в котором, к сожалению, отсутствуют критический аппарат и качественные комментарии к тексту: *Пико делла Мирандола Дж. Девятьсот тезисов. Тезисы 1–400*. Четыре-

роламо Бенивьени»⁴⁸, где выступил с критикой Фичино. На этом молодой граф Мирандолы не остановился: уже после того, как Лоренцо Медичи вызволил его из римской темницы и перевез во Флоренцию⁴⁹, Пико составил небольшое письмо под названием «О Сущем и Едином»⁵⁰, в котором попытался найти сходство в онтологических позициях Платона и Аристотеля.

Надо заметить, что в целом Пико было свойственно стремление примирить казалось бы несовместимых авторов. В «900 Тезисах» в положениях «согласно собственному мнению»⁵¹ он первым делом говорит о том, что не видит очевидных расхождений между Фомой Аквинским и Иоанном Дунс Скотом⁵², Авиценной и Аверроэсом⁵³ и Платоном и Аристотелем⁵⁴. Однако после того, как диспут провалился, а сам автор «Тезисов» чудом избежал длительного инквизиционного следствия, из этой три-

ста суждений по учениям халдеев, арабов, евреев, греков, египтян и по мнениям латинян / Пер. Н.Н. Соколовой и Н.В. Миронова. Под ред. Д.С. Курдыбайло. СПб.: Изд-во Русской христианской гуманитарной академии, 2010.

⁴⁸ *Пико дела Мирандола Дж.* Комментарий к канцоне о любви Дж. Бенивьени / Пер. Л.М. Брагиной // Эстетика Ренессанса / Под ред. В.П. Шестакова. Т. 1. М.: Искусство, 1981. С. 266–299.

⁴⁹ Об этом истории этого процесса существует большая литература. Для общего знакомства см.: *Dorez L., Thuasne L. Pic de la Mirandole en France (1485–1488)*. Paris: Ernest Leroux, 1897.

⁵⁰ Два лучших издания этого труда: *Toussaint S. L'esprit du Quattrocento. Le De Ente et Uno de Pic de la Mirandole*. Paris: Honoré Champion, 1995; *Pico della Mirandola G. Dell'Ente e dell'Uno / A cura di R. Ebgli con la collaborazione di F. Vacchelli*. Milano: Vompiani, 2010. Существует также русский перевод: *Пико дела Мирандола Дж.* О Сущем и Едином к Анджело Полициано / Пер. О.Ф. Кудрявцева // Сочинения итальянских гуманистов эпохи Возрождения (XV век) / Под ред. Л.М. Брагиной. М.: Изд-во Московского университета, 1985. С. 263–280.

⁵¹ «900 Тезисов» разделены на две группы. В первую входят 400 положений, которые Пико почерпнул из трудов предшественников. Остальные 500 тезисов составлены им самим.

⁵² Им посвящены 3–9 и 14 «парадоксальные тезисы».

⁵³ О сходстве Аверроэса и Авиценны Пико говорит в 15 и 16 «парадоксальных тезисах».

⁵⁴ Платон и Аристотель открывают раздел «парадоксальных тезисов» — им посвящен первый тезис.

ады он оставил только последнюю пару, а упоминания об Иоанне Дунс Скоте с этого момента в трудах Пико вовсе не встречаются.

По всей видимости, сочинение «О Сущем и Едином» должно было стать частью, а, возможно, введением⁵⁵, к объемному труду «Согласование Платона и Аристотеля»⁵⁶, однако каких-либо черновиков или набросков «Согласования» до сих пор в рукописных отделах итальянских библиотек найдено не было. Поэтому, если мы предположим, что Пико действительно собирался написать такой трактат (хотя примерно с 1492 г. наблюдается его постепенный отход от платонизма⁵⁷), то «О Сущем и Едином» может помочь нам понять те принципы, по которым молодой философ планировал примирить Платона с Аристотелем.

Трактат-письмо адресован близкому другу Пико, знаменитому гуманисту и поэту Анджеоло Полициано. По непонятным причинам долгое время считалось, что среди первых мыслителей круга Лоренцо Медичи Полициано находится на втором плане или, во всяком случае, непосредственно за Фичино и Пико. Однако последние исследования философских споров во Флоренции конца XV в. доказывают, что Полициано никоим образом не может считаться зависимой фигурой; напротив, в ряде случаев автор «Орфея» выступал инициатором разного рода философских диспутов⁵⁸. При этом позиция Полициано чаще всего совпадала

⁵⁵ Это предположение осторожно высказал М. Аллен, хотя ни подтвердить, ни опровергнуть его невозможно: *Allen M. J. B. The Second Ficino-Pico Controversy: Parmenidean Poetry, Eristic, and the One // Marsilio Ficino e il ritorno di Platone. Studi e documenti. 2 voll. // A cura di G. C. Garfagnini. Firenze: Leo S. Olschki, 1986. Vol. II. P. 421–422.*

⁵⁶ Об этом говорит сам Пико: *Pico della Mirandola G. Dell'Ente e dell'Uno. P. 202: «Efflagitas enim ut, quamquam de his fusius in ipsa quam adhuc parturio Platonis Aristotelisque Concordia sim scripturus».*

⁵⁷ Наиболее ярко это проявилось в последнем сочинении Пико — «Рассуждениях против прорицательной астрологии». Об этом см.: *Акопян О. Л. Природные основания критики астрологии в трактате Джованни Пико делла Мирандола «Рассуждения против прорицательной астрологии» // Вестник ЛГУ им. А. С. Пушкина. Серия Философия. № 1. Т. 2. 2012. С. 9–17.*

⁵⁸ Важнейшим исследованием такого рода следует считать книгу: *De Pace A.*

с мнением Пико. Не был исключением и этот раз: нам известно, что Полициано был более склонен к аристотелизму, нежели к платонизму⁵⁹, а в тот момент он как раз в Студии читал лекции по «Никомаховой этике»⁶⁰. Это заставляет думать, что в трактате «О Сущем и Едином» выражалось мнение как минимум двух видных мыслителей из ближайшего круга Лоренцо Медичи.

Сложность поставленной Пико задачи заключалась в том, чтобы указать на онтологическое равенство Сущего и Единого у Платона и его последователей, поскольку, по его мнению, Аристотель такое тождество подразумевал. Во второй главе Пико утверждает, что Платон всего лишь в двух диалогах говорит о Сущем и Едином — в «Пармениде» и в «Софисте». В работе с этими текстами Пико прибегает к двум разным методам аргументации, каждый из которых вполне отвечает поставленной им цели, однако выглядит несколько спорным. Что касается «Парменида», то Пико заявляет, что «во всем диалоге ничто не утверждается категорически, и, даже если что-то высказывается, мы не можем быть уверены, что такого рода мнение следует приписывать Платону», а сам диалог он призывает «не считать основополагающим, ибо весь он целиком есть не что иное, как упражнение в диалектике»⁶¹. Действительно, такое мнение о «Пармениде» было достаточно распространенным даже в эпоху Античности, однако в данном случае мотивация Пико другая: вместо того, чтобы разбираться в хитросплетениях диалога, он сразу же указывает на его нерепрезентативность. Попытка доказать это, ссылаясь

La scepsi, il sapere e l'anima. Dissonanze nella cerchia laurenziana. Milano: LED Edizioni Universitarie, 2002. См. также: Bettinzoli A. La lucerna di Cleante. Poliziano tra Ficino e Pico. Firenze: Leo S. Olschki, 2009.

⁵⁹ Allen M.J.B. The Second Ficino-Pico Controversy. P. 423–424.

⁶⁰ Pico della Mirandola G. Dell'Ente e dell'Uno. P. 202: «Narrabas mihi superioribus diebus, quae tecum de ente et uno Laurentius Medices egerat, cum adversus Aristotelem, cuius tu *Ethica* hoc anno publice enarras, Platoniorum innixus rationibus disputaret».

⁶¹ Пико делла Мирандола Дж. О Сущем и Едином к Анджело Полициано. С. 264.

на ход диалога, также не выглядит в достаточной степени убедительной.

По-иному обстоит дело с «Софистом». Пико указывает на то, что на основании этого диалога сложно судить, тождественны ли для Платона Единое и Сущее или нет. Однако эта неопределенность не мешает ему заявить, что Платон «не утверждал это последнее [неравенство — О.А.], а первое [равенство — О.А.] он поясняет во многих местах». Далее Пико указывает на тождество между «не-Единым» и «ничто», а также «Единым» и «нечто». Это приводит Пико к мысли о том, что для Платона «нельзя говорить, что небытие есть Единое»; отсюда он заключает, что «Сущее не соединимо с не-Сущим; поэтому Единое не соединимо с не-Сущим», а следовательно и «Единое есть Сущее»⁶². Несложно увидеть здесь некоторую натяжку: приводя весьма сжатую выдержку из соответствующего фрагмента «Софиста» в том виде, в котором она ему выгодна, Пико совершенно игнорирует то, что «не-соединение» Единого с не-Сущим вовсе не доказывает их *тождество*. Но эта неточность, которая в значительной степени искажает истинный смысл слов Платона, комментатора не смущает. Далее он еще раз прибегает к уловке: обращаясь к началу «Парменида», где Платон утверждает превосходство Единого над Сущим (поскольку под Единым следует понимать Бога), Пико как будто дает шанс уцепиться за это утверждение. Однако сразу же он уподобляет мнение Платона о Едином суждению Аристотеля в «Метафизике»⁶³. Указав затем на тождество Единого и Сущего у Стагирита, он делает вывод о единстве их и у Платона. Неудивительно, что после такого рода манипуляций с источниками, Пико дела Мирандола добивается своей основной цели: примирить — хотя бы формально — Платона с Аристотелем.

У интерпретации Пико сразу же появились противники. Первым из них стал аристотелик Антонио Читтадини из Фаенцы. Прежде всего оппонент Пико указывает на то, что в книге «О Су-

⁶² Там же. С. 265–266.

⁶³ Там же. С. 268–269.

щем и Едином» речь должна идти о природе этих философских понятий⁶⁴. Однако, по замечанию Антонио из Фаенцы, Пико не стремится показать, каким было мнение Платона и Аристотеля о Сущем и Едином, а сразу пытается связать суждения философов воедино. Кроме того, Антонио указывает на то, что во многих местах Пико весьма вольно цитирует Платона и Аристотеля и не ссылается на тех мыслителей, точка зрения которых противоречит его собственной. Эта очевидная слабость позиции Пико, который постарался обойти стороной анализ конкретных текстов, заменив такое рассмотрение спекуляциями об искажении мыслей Платона и Аристотеля в последующей традиции, была подмечена не только Антонио из Фаенцы, но и Марсилио Фичино.

Задетый критикой, Фичино не мог не ответить на нее, хотя вполне возможно, что появление «О Сущем и Едином» было не единственным поводом для создания нового комментария к «Пармениду»⁶⁵. Этот комментарий был начат в ноябре 1492 г. и завершен к августу 1494 г. Однако в течение еще двух лет Фичино не мог издать свой труд, а его оппонент к этому времени уже умер⁶⁶. Интересно, что в своем ответе Фичино практически полностью игнорирует «Софиста», на которого столь часто ссылается Пико, и только дополняет и расширяет прежнюю эпитому. Объяснить это можно исключительным интересом Фичино к «Пармениду».

Любопытно, что Фичино лишь однажды упоминает в своем трактате имя Пико, хотя причина, побудившая его вновь взяться за «Парменида», очевидна. Тем не менее цитата весьма показа-

⁶⁴ *Cittadini A. Primae obiectionis Antonii Faventini adversus libellum de Uno et Ente // Pico della Mirandola G. Dell'Ente e dell'Uno. P. 274: «Si libellus quispiam De Ente et Uno inscribi mereatur, necesse est entis iniusque naturam proprietatesque explicet».*

⁶⁵ Дело в том, что в первом издании Платона Фичино в целом обошелся без объемных комментариев на отдельные диалоги. Позднее он это упущение постарался восполнить.

⁶⁶ *Allen M.J.B. The Second Ficino-Pico Controversy. P. 429*

тельна: «О если бы этот удивительный юноша⁶⁷ усердно изучил написанные ранее исследования и изыскания [о «Пармениде»], прежде чем столь самонадеянно выступать против своего учителя и наперекор мнению всех платоников столь беспечно во всеуслышанье заявлять, что божественный «Парменид» — это всего лишь логическое [упражнение] и что сам Платон вместе с Аристотелем отождествлял Сущее с Единым и Благом»⁶⁸. Как видно из этой цитаты, Фичино строит опровержение своего ученика на доказательстве теологического, а не диалектического характера «Парменида».

«Комментарий» Фичино составлен под большим влиянием Прокла, который считал диалог «Парменид» центральным для объяснения «универсальной теологии»⁶⁹ Платона. Но Фичино, пожалуй, не столь радикален в своей оценке «Парменида»: кроме богословского содержания, он, подобно Пико, готов признать за этим трудом статус упражнения в диалектике. Более того, он добавляет, что «Парменид» имеет третий уровень прочтения — поэтический, при верном использовании которого платоновские мистерии могут открыться в ином качестве⁷⁰. В таком контексте не может быть и речи о том, чтобы, как это сделал Пико, указав на диалектический характер «Парменида», избежать анализа природы Сущего и Единого, и неудивительно, что Фичино приходит к совершенно иным выводам, нежели его младший современник.

⁶⁷ Здесь Фичино прибегает к игре слов: «mirandus ille» созвучно с «Miranduli», то есть «из Мирандолы».

⁶⁸ Marsilii Ficini in commentaria suum in *Parmenidem* // Opera. P. 1164: «Utinam mirandus ille iuvenis disputationes discussionesque superiores diligenter consideravisset antequam tam confidenter tangeret praeceptorem ac tam secure contra Platonorum omnium sententiam divulgaret et divinum Parmenidem simpliciter esse logicum et Platonem una cum Aristotele ipsum cum ente unum et bonum adaequavisse».

⁶⁹ Allen M. J. B. *The Second Ficino-Pico Controversy*. P. 433.

⁷⁰ Marsilii Ficini in commentaria suum in *Parmenidem* // Opera. P. 1199: «Parmenides non philosophus tantum sed etiam poeta divinus carminibus philosophica mysteria cecinit». О поэтическом начале в этой работе Фичино см.: Allen M. J. B. *The Second Ficino-Pico Controversy*. P. 444–448.

Споры о месте Платона как в структуре «древней теологии» и «благочестивой философии», так и в иерархии античной философии, продолжились позднее в XVI в. Но они были бы невозможны без того фундамента, который был заложен столетием ранее сперва греческими учеными, оказавшимися в Италии по воле судьбы, а затем двумя итальянскими философами, определившими пути развития ренессансной мысли на многие годы вперед не только в Италии, но и далеко за ее пределами.

Константин Бандуровский

Критика платонической гносеологии
Фомой Аквинским

Фома Аквинский создавал свою теорию познания в постоянной полемике с платонической гносеологией, как опосредованной в последующей традиции платонизма, так и непосредственно с текстами Платона (концепция *ἀνάμνησις* в «Меноне»)¹. Он отвергает концепцию независимых идей, которые осознаются человеком в процессе наведения. В противовес этому Фома выдвигает оригинальную «трехтактную» эпистемологию: (1) эмпирическое познание, (2) абстрагирование, (3) возвращение к эмпирическому миру на другом уровне. Для того, чтобы объяснить факт наличия общих идей, Фома Аквинский проводит глубокий анализ процесса абстрагирования. Такая антиплатоническая позиция позволяет ему решать множество самых сложных гносеологических проблем — от проблемы познания материального мира, до выведения доказательств существования Бога, исходя-

¹ «Менон» — один из немногих диалогов Платона, доступных на латыни средневековому читателю, наряду с «Федоном», «Парменидом» и весьма популярным «Тимеем» (последние два переведены Халкидием еще в четвертом веке), был переведен в середине XII века Генри Аристиппом, хотя большой известности этот перевод не получил (сохранилось всего пять манускриптов).

щих из свойств чувственно постижимого мира. Гносеология Фомы Аквинского — это интересная попытка преодолеть дихотомию рационализма (платонизма) и эмпиризма (аристотелизма), предшествующая предпринятой, осуществленной Кантом, но не оказавшая (в силу несвоевременности) столь же сильного воздействия на развитие философии, как кантовская гносеология. По существу, противопоставление платонизм-аристотелизм, а также попытки преодолеть эту дихотомию, воспроизводятся в течение всей истории мысли, в том числе и в настоящее время. Поэтому реконструкция позиции Фомы в этом споре может иметь не только историко-философское, но и вполне актуальное значение.

В какой степени человек вообще может познавать материальный мир? Невозможность такого познания утверждалась в концепции непознаваемости текучего и меняющегося мира, в который, как в гераклитову реку, невозможно войти дважды или даже один раз (Кратил), а также в парменидовской концепции отношения доказательного, подлинного познания не к чувственным, а к умопостижимым объектам. Таким образом, естественнонаучное знание, знание о материальном мире оказывается невозможным. Платон подверг критике как гераклитовско-кратиловскую, так и парменидовскую гносеологию и попытался противопоставить ей позитивное решение проблемы познания, основанное на диалектике бытия и небытия. Однако Платоновое решение (или подступы к решению) не вошло в полной мере в философский обиход средневековья, оказавшись сведенным к «теории идей», заключающейся в утверждении мира самостоятельно субсистирующих форм, которым причастны как материальные вещи, так и познающий интеллект. Таким образом, познание, в такой версии платонизма, — это именно причащение интеллекта этим неизменным сущностям; знание же о становящихся вещах невозможно. Именно эта версия (бытующая, впрочем, и по сей день в учебниках философии) подвергается критике Фомой Аквинским в «Сумме теологии», — он видит ошибку платоников в предпосылке, что идеи должны существовать в ве-

щах таким же точно образом, как и в душе, и если в душе они неизменны и универсальны, то они таковы и во взаимосвязи с причастными им вещами [Фома Аквинский 2004: 344]. Однако мы видим, что одна и та же форма в чувственных вещах бывает различной (вещи обладают большей или меньшей белизной; одна форма в вещах связана или не связана с другими формами: белизна порой связана со сладостью, а порой — нет), отличается она и от формы, воспринятой чувствами, которая уже является лишенной материи, но не материальных условий. И хотя знание, осуществляемое интеллектом, нематериально, универсально и необходимо, в то время как материальные вещи изменчивы и случайны, оно, тем не менее, является знанием о материальных вещах (иначе не было бы различия между физикой, наукой о природных вещах, и математикой, наукой о вещах умозрительных). Каким же образом душа постигает материальные вещи? Фома рассматривает целое разветвление возможностей [Фома Аквинский 2004: 346–348]:

Душа познает —

1. как подобное подобным (посредством своей сущности):
 - 1.1. как материальное материальным (согласно античным физиологам),
 - 1.2. как нематериальное нематериальным (посредством отделенных от материи субстанций):
 - 1.2.1. посредством отделенных идей, врожденных душе (платоники),
 - 1.2.2. посредством обращения интеллекта к «действующей интеллигенции» (Авиценна);
2. или же как неподобное, что в свою очередь может происходить посредством врожденных идей или (что и является версией Фомы) — в результате взаимодействия интеллектуального света и чувственных данных.

То, что душа воспринимает телесное через свою сущность, полагали древние физиологи, считавшие, что сходное познается сходным, и усматривавшие в душе природу тех элементов,

из которых состоит мир — огня, воды или четырех эмпедокловых элементов. Против этого Фома приводит три возражения. Во-первых, аристотелевский аргумент из трактата «О душе», что сотворенные из первоэлементов вещи содержатся в элементах только потенциально, поэтому даже если душа обладала бы этими элементами, она не осуществляла бы актуального познания вещей, ей бы для этого потребовалось обладать и природой единичных, сотворенных из элементов вещей.

Во-вторых, если бы душа познавала посредством элементов, то и сами элементы должны были бы обладать познанием — огонь мог бы познавать все огненное, и так далее.

В-третьих, против такого утверждения говорит и то, что душа способна воспринимать различные вещи, в то время как материальное предопределено к одному. В том же случае, если происходит материальное восприятие материальных форм, осуществляемое, например, растениями, которые «испытывают воздействие вместе с материей», то есть холод, тепло и пр., то оно никоим образом не есть познание².

Другой, противоположный вариант познания подобного подобным, согласно которому нематериальная душа познает нематериально субсистирующие формы познаваемых вещей, характерный для платонических концепции, Фома также отклоняет: во-первых, поскольку в этом случае из научного познания исключаются движение и материя — предметы наук о природе (аристотелевский аргумент), а вместе с тем и возможность пути к познанию высшего, который для нас проходит через движущиеся и материальные вещи (собственно томистский аргумент). Во-вторых, поскольку нелепо, взыскуя знания о вещах, более известных нам, брать в качестве посредника другое сущее, отличное от них по бытию (также аристотелевский аргумент).

Поэтому остается одно — допустить, что душа познает материальное (а не отделенные формы), но нематериальным образом (а не через обладание материальной природой, подобной позна-

² Ср. Аристотель, 1976: 422.

ваемому). Возможность связи между материальным и нематериальным вполне допустима, если не противопоставлять их друг другу, а рассматривать в качестве элементов связанной иерархии, в которой нижний предел верхней сферы соединен с верхним пределом нижней. В сфере чувств Фома выделяет зрение как чувство, обладающее наибольшим познанием в силу его наименьшей материальности, ведь чувства также абстрагируют образы от материи (но не от конкретных материальных условий); более высокую ступень в иерархии занимает интеллектуальная способность, абстрагирующая не только от материи, но и от индивидуализирующих материальных условий. Различные интеллекты также различаются по степени материальности. Вершину в этой иерархии занимает интеллект, который познает вещи через свою субстанцию и должен быть всецело нематериальным, — а таков только божественный интеллект, сущность которого нематериально охватывает все, подобно тому, как следствие виртуально содержится в причине.

Платонический вариант познания подобного подобным (как нематериального нематериальным) предполагает изначальное наличие в познающем нематериальных отделенных идей, зачастую актуально неосознаваемых из-за препятствий, которые претерпевает душа, будучи связанной с телом, но при благоприятных условиях становящихся осознанными, как то происходит в известном эпизоде из «Менона», когда необученный мальчик-раб проявляет познания в области геометрии, благодаря майевтическим процедурам, осуществленным Сократом (Фома ссылается на этот пример в 3-м аргументе из вопроса 84, 3 первой части «Суммы теологии») [Платон 1990: 590—595]. Платоническая традиция живет и во времена Фомы, к примеру, в переведенной на латинский язык с арабского авторитетной «Книге причин», IX тезис из которой — «всякая интеллигенция полна форм» [Книга о причинах 1991: 196] — Фома цитирует в первом аргументе того же вопроса. В качестве контраргумента приводится знаменитая

аристотелевская метафора ума как чистой дощечки [Аристотель 1976: 435].

Разбирая этот вопрос, Фома Аквинский исходит из факта, полагаемого очевидным, что человек обладает способностью познания, будь то чувственного, будь то интеллектуального, поначалу только в потенции, и для ее актуализации необходимо воздействие чувственно воспринимаемого (на чувство) и обучение (воздействие на интеллект). Это свидетельствует в пользу того, что интеллект не обладает врожденными идеями (чаще всего Фома пользуется определением *species indita naturaliter*, буквально «виды, вложенные от природы», но в преамбуле к 84-му вопросу употребляет и слово «*innata*», «врожденные»), а находится в потенции ко всем видам, иначе, если бы он актуально обладал формами или идеями, то это проявлялось бы в соответствующем этим формам действии познания. Если бы душа естественным образом обладала познанием всего, то как бы она могла об этом позабыть? Ведь то, что познается естественным образом («первоначала познания»), не может ускользнуть из памяти (например, можно ли позабыть, что целое больше части?). Однако случается, что нечто, уже обладающее актуальной формой, порой не может действовать в соответствии с ней из-за того или иного препятствия. Основываясь на этом, платонически ориентированные мыслители полагали, что «интеллигенция полна форм», но не может их актуализировать, имея препятствием свое единство с телом. Однако Фома отклоняет такое рассуждение: ведь в отличие от склонных к излишнему спиритуализму (грозящему манихейством) платоников, он полагал, что душе естественным образом полагается быть единым с телом. Но то, что естественным образом присуще чему-либо, не может препятствовать естественной же деятельности своего субъекта. Во-вторых, против платонической концепции свидетельствует указание на то, что недостаток в чувствах имеет следствием недостаток в познании, чего бы не случилось, если бы существовали врожденные виды (так, слепой от рождения должен был бы иметь идею цвета).

Классический пример из платоновского «Менона» также не свидетельствует, согласно Фоме Аквинскому, о наличии врожденных идей, ведь упорядоченное вопрошание ведет от общих самопонятных начал к тому, что следует познать, и таким образом знание порождается в душе ученика. Поэтому, когда платоновский мальчик-раб дает правильные ответы на вопросы Сократа, это происходит не потому, что он обладает врожденными знаниями, но потому, что он получил их в процессе вопрошания. А работает ли наставник в жанре вопрошания или поучения — не имеет значения, ведь и то и другое дает ученику знание о последующем на основании предыдущего.

Но если интеллигибельные виды (или идеи) не наличествуют в душе изначально, то откуда они появляются в ней? От материальных вещей или же от неких отделенных от материи субстанций, согласно платоникам? Вторая гипотеза на первый взгляд кажется более резонной, однако Фома обнаруживает в ней трудности, которые не позволяют ему согласиться с ней. Фома выделяет две позиции относительно того, что интеллигибельные виды происходят от отделенных субстанций — позицию Платона и Авиценны. Первую позицию он излагает следующим образом: Платон полагает, что формы чувственно воспринимаемых вещей субсистируют сами по себе, без материи, и благодаря причастности к этим формам наша душа познает, а телесная материя — обретает существование: как материя, причащаясь идее камня, становится «этим камнем», так и наша душа, причащаясь идее камня, становится познающей камень. Причастность (и того, и другого) осуществляется в результате некоторого уподобления (*similitudo*) идее в причастном ей, как копия подобна прообразу. Интеллигибельные виды, существующие в нашем интеллекте, также являются такими подобиями, поэтому Платон считал объектами наук идеи [Фома Аквинский 2004: 353].

Вторая позиция, более сложная, учитывает разностороннюю аристотелевскую критику первой. Согласно Авиценне, интеллигибельные виды чувственных вещей не субсистируют сами по

себе, без материи, но нематериально предсуществуют в отделенных интеллектах, переходя от высшего к низшему, вплоть до самого отделенного действующего интеллекта, из которого они попадают в нашу душу в качестве интеллигибельных видов, а в телесную материю в качестве чувственно воспринимаемых форм. Поэтому они не остаются в нашем интеллекте, когда его действие прекращается, и всякий раз, начиная познание, душа должна принимать их снова. Поэтому Авиценна, в отличие от Платона, отрицал наличие «врожденных идей» в душе.

Следствием такой позиции должно быть отрицание необходимости единения души с телом, поскольку в таком случае тело не нужно душе для осуществления ее высшей функции — познания. Фома также отклоняет возражение, что чувства нужны лишь для того, чтобы побудить душу обратиться к интеллигибельным видам, поскольку такое побуждение имело бы смысл, если принять первую, платоническую, позицию и представить душу как бы спящей и впавшей в забвение из-за единения с телом. Тогда бы выходило, что единение с телом нужно для того, чтобы устранить негативные последствия самого же единения с телом. Другое возражение — что чувства побуждают душу обратиться к действующему интеллекту, отклоняется так: если в природе души познавать благодаря видам, полученным от действующего интеллекта, то ей должно быть присуще обращаться к этому интеллекту из склонности своей природы, или же она должна была обращаться к нему под воздействием чувственных видов, относящихся к тому чувству, которого она, возможно, не имеет (в случае недостатков в органах чувств).

Таким образом, последовательно подвергнув критике все версии «познания подобного подобным», Фома обращается к обоснованию своей собственной гносеологической модели познания нематериальной душой материальных вещей, предполагающей сложное взаимодействие двух регионов бытия — материального и нематериального. Эта модель включает в себя три фазы:

1. начальное чувственное восприятие материальной вещи;
2. абстрагирование интеллигибельных видов благодаря свету активного интеллекта;
3. вторичное обращение к чувственным фантазмам.

Изложение своей концепции Фома начинает с обсуждения того, каково же участие «вечных понятий» (*aeterna ratio*), которые он, вслед за Августином, полагает не субсистирующими отдельно, а существующими в божественном интеллекте. Для того чтобы пояснить, в каком именно смысле он признает участие вечных идей в познании, Фома разделяет два смысла выражения «видеть в вечных идеях»:

1. Прямое видение идей и вещей в них, подобно тому, как мы видим зеркало и содержащиеся в нем отражения — так душа созерцает идеи у Платон и у Авиценны. Однако согласно Фоме в состоянии земной жизни мы не способны видеть Бога и то, что принадлежит Его сущности, — скорее, наоборот, через земные вещи мы угадываем действия Бога как первопричины, поэтому прямое познание доступно только «блаженным, которые видят Бога и все в Нем».
2. «Видеть в вечных идеях» в том смысле, как мы говорим «видеть в лучах солнца», то есть когда видятся не сами лучи, а то что видится благодаря им. В этом смысле мы видим благодаря интеллектуальному свету, который в нас, и который есть не что иное, как некое причастное подобие несовершенного света, в котором содержатся вечные понятия.

Однако для обладания знанием о материальных вещах помимо интеллигибельного света (поскольку наш свет, в отличие от божественного, лишен «вечных понятий») требуется и другой исток познания, находящийся, согласно знаменитому томистскому постулату, в чувствах. Этот тезис, часто цитируемый, но не всегда верно понимаемый, Фома Аквинский проясняет в статье 6 [Фома Аквинский 2004: 360]. Следуя за Аристотелем, он определяет свою позицию как попытку найти средний путь между противоположными концепциями Демокрита (и других антич-

ных натурфилософов) и Платона. Согласно первой, отождествлявшей чувственную и интеллектуальную способность, познание материальных вещей возможно, и оно происходит в результате восприятия душой материальных эманаций, исходящих от вещей. Согласно второй, различающей чувство и интеллект, воздействие материальных вещей невозможно ни на интеллект, ни даже на чувства; чувственные объекты лишь пробуждают собственную деятельность чувств, пробуждающую, в свою очередь, деятельность интеллекта.

Но поскольку Фому не удовлетворяет ни одна из этих концепций, он обращается к концепции Аристотеля, которая включает в себя положительные и отвергает негативные стороны предыдущих; с Демокритом он соглашается в том, что возможно воздействие материальных вещей на душу, с Платоном — в утверждении специфичности интеллектуальной деятельности, несводимой к чувственной. Однако Аристотель трактовал возможность воздействия материальных тел на душу иначе, чем через демокритовы «истечения» материальных образов вещей из самих вещей. Согласно Аристотелю, чувственное познание не может протекать в отделенной от тела душе — оно есть активность душевно-телесного композита, что объясняет возможность воздействия телесных вещей на чувства. Таким образом, центр проблемы перемещается на интеллект, который, будучи нематериальным, не может испытывать воздействие материальных вещей (как более актуальное от менее актуального). В отличие от Платона, объяснявшего возникновение знания в душе воздействием на нее более высокого фактора — идей, умопостигаемых в силу их нематериальности, Аристотель предлагает концепцию активного интеллекта, под воздействием которого чувственные образы получают ту степень актуальности, которая позволяет им воздействовать на душу. Этот интеллект не является чем-то находящимся вне человека, ведь для того, чтобы познание осуществлялось именно нами, необходимо помимо общего познавательного начала, которым являлся такой отделенный интеллект, допу-

стить и частное начало, ведь «помимо универсальных действующих причин, есть собственные способности, вложенные в совершенные единичные вещи, произведенные от универсальных действующих [причин]; так не только солнце порождает человека, но в человеке есть порождающая способность человека» [Фома Аквинский 2004: 296]. Поэтому Фома согласен с аристотелевской метафорой, уподобившей активный интеллект рассеянному в воздухе свету, а не с платоновским сравнением его с солнцем.

Итак, коль скоро в результате взаимодействия активного интеллекта и чувственного восприятия мы получаем интеллигибельные виды материальных вещей, можно было бы счесть, что действие познания завершено, ведь обладание интеллигибельным видом и есть актуальность интеллекта [Фома Аквинский 2004: 365]. Повторное обращение к фантазмам представляется излишним и даже противоречивым. Излишним — поскольку, несмотря на то, что воображение зависит от чувства больше, чем интеллект от воображения, оно может действовать актуально и при отсутствии чувственно постижимого, а значит, интеллект тем более может актуально познавать, не обращаясь к фантазмам. Противоречивым — поскольку тогда получилось бы, что интеллект не мог бы познавать нетелесное (истину, Бога и т.д.), ведь фантазмы не являются нетелесными, поскольку воображение не выходит за рамки времени и пространства.

Однако наличие интеллигибельных видов в интеллекте еще не представляет заключительной фазы процесса познания; чувственные образы не только стоят у истоков познания, но необходимы в самом ходе познания, и интеллект не может познавать, используя только интеллигибельные виды, несмотря на то, что он является нематериальной способностью. Поэтому Аристотель в третьей книге «О душе» говорит, что душа ничего не познает без фантазмов [Аристотель 1976: 432]. Фома находит две причины для этого [Фома Аквинский 2004: 364]. Во-первых, интеллект нуждается, даже при действии с уже полученным знанием, в со-

действии воображения и других способностей, связанных с телесными органами, и в случае нарушения деятельности памяти человек не может актуально понимать некоторые вещи, которые он знал до того. Во-вторых, в процессе обучения и просто в процессе познания мы используем чувственные образы в качестве примеров, потому что необходимо, чтобы познавательная способность была пропорциональна объекту познания, а надлежащий объект нашего, связанного с телом, разума (в отличие от ангельского) — материальные формы (хотя разум и восходит к ограниченному пониманию «невидимых» (т.е. сферы божественного) через видимое), и, таким образом, интеллект должен возвращаться к чувственным способностям, для того, чтобы познавать не просто универсальную природу той или иной вещи, но и то, как она существует частным образом. Поэтому интеллигибельные виды, сохраненные в возможностном интеллекте, Фома считает не актуальными, а «хабитуальными», то есть находящимися в промежуточном статусе между потенциальностью и актуальностью [Фома Аквинский 2004: 294], и для того, чтобы мы актуально познавали, недостаточно обладания интеллигибельными видами, а надлежит их использовать в соответствии с вещами, видами которых они являются, и которые суть природы, существующие в единичном.

Более того, даже нетелесное, относительно которого невозможно формирование фантазмов, познается нами, в состоянии нынешней жизни, в соотнесении с чувственно постижимыми телами, которые имеют фантазмы. Так, истину мы познаем из рассмотрения вещи, относительно которой мы созерцаем истину, Бога мы познаем как причину чувственного тварного, другие нетелесные субстанции мы не можем познать иначе как посредством противопоставления телесным вещам или сравнения с ними.

О необходимости деятельности чувственной способности для интеллектуального познания говорится и в статье 8 вопроса 84, озаглавленной «препятствует ли суждению, осуществляемому

интеллектом, временная приостановка (*ligamentum*) чувства?» [Фома Аквинский 2004: 366]. В этой статье Фома показывает, что процесс познания оказывается невозможным без деятельности чувств, поскольку совершенное суждение о вещи должно включать все, что относится к ней, и, прежде всего, предельную цель суждения. Но подобно тому, как целью практической науки является дело, так и целью естественной науки является то, что первоначально усматривается чувственным образом (мастер желает обладать знанием о том, что такое нож, ради того, чтобы произвести единичный нож, а натурфилософ стремится познать природу камня или лошади, чтобы понять смысл тех вещей, которые воспринимаются чувствами). Однако это распространяется не только на объекты естественной науки — ведь все, что мы познаем в земной жизни, познается при сопоставлении с чувственно постижимыми вещами. Поэтому невозможно, чтобы в нас было совершенное суждение интеллекта, когда приостанавливается чувство, посредством которого мы познаем чувственные вещи.

Однако если идеи, участвующие в процессе познания, получают не в процессе припоминания, как то полагал Платон, то каково их происхождение? Согласно Фоме Аквинскому, они получают в процессе абстрагирования, то есть формирования нематериальных интеллигибельных видов материальных вещей. Но каким образом вообще может осуществляться такой переход от материального к нематериальному? И если он все-таки осуществился, то не будет ли такое познание ложным, поскольку абстрагированный вид существует иначе, чем вещь в действительности?

Фома рассматривает три возможности существования познавательных способностей и, соответственно, три вида познаваемых объектов, пропорциональных этим способностям [Фома Аквинский 2004: 370–371]. Во-первых, познавательные способности, являющиеся формами телесных органов — чувства, которым соответствуют формы, существующие в телесной материи, и коль скоро такая материя есть принцип индивидуации, то они по-

знают индивидуальные объекты. Во-вторых, способности, всецело отделенные от материи (например, интеллект ангелов), имеющие объектом нематериальные формы и могущие познавать материальные вещи, рассматривая их в нематериальном, через Бога. В-третьих, срединный вариант — наш интеллект, не являющийся формой какого-либо органа, но являющийся способностью души, которая есть форма тела. Он познает формы, существующие в материи, но не так, как они существуют в такой-то, индивидуальной материи. Абстрагировать — значит познавать нечто, в действительности существующее в индивидуальной материи, но не как существующее в конкретной материи, то есть абстрагировать форму от индивидуальной материи, представленной чувственными образами. Через материальные вещи, познанные таким образом, мы приходим к ограниченному познанию нематериальной реальности, симметрично тому, как ангелы знают материальное через нематериальное.

Фома более точно проясняет понятие абстракции, указывая, что мы понимаем под этим словом две различные операции: (1) если мы утверждаем, что нечто не существует в другом отдельно от него, и (2) если мы рассматриваем нечто, отвлекаясь от существования связанных с ним других вещей [Фома Аквинский 2004: 371]. Таким образом, если мы будем утверждать, что цвет существует отдельно от окрашенного тела, то это будет ложное утверждение; если же мы будем рассматривать цвет яблока и его свойства, не принимая во внимание само яблоко, и выражать вербально результаты своего изыскания, то мы сможем формировать истинные высказывания, так как понятие яблока не входит в понятие цвета и ничто нам не мешает рассматривать цвет отдельно от яблока. А коль скоро индивидуальные условия существования лошади или человека не входят в их понятие, мы можем делать истинные высказывания, отвлекаясь от этих условий — это и будет абстрагирование универсальных форм, идей, от частных, чувственных образов. Если же мы будем утверждать, что идея камня существует отдельно от самого камня (на манер

платоников), то мы будем говорить ложную вещь. Таким образом, абстрагируя во втором смысле, мы понимаем вещи «иначе, чем» они есть на самом деле, если это «иначе, чем» относить к способу понимания этих вещей, отличающегося от способа их существования, а не к самим понимаемым вещам.

Томистская концепция абстрагирования будет также пониматься неверно, если не принять во внимание, что Фома разводит два типа «материи», индивидуирующую (обозначенную) материю и общую чувственную «видовую материю», иначе Фоме можно было бы сделать упрек (как это и происходит во втором возражении), что абстрагируя вещи от материи, мы не можем познать материальные вещи. Однако, когда мы познаем вид материальной вещи, например «человека», то абстрагирование происходит только от индивидуальной чувственной материи, этой плоти, этих костей, но не от общей (плоти и костей вообще). Математические же объекты постигаются в абстракции и от индивидуальной, и от общей чувственной материи, а также от интеллигибельной индивидуальной материи (этой или той субстанции), но не от интеллигибельной общей материи, т.е. субстанции вообще, подлежащей количеству. Такие же вещи, как сущее, единое, потенциальность и актуальность, познаются и в абстракции от интеллигибельной материи. Именно невнимание Платона к различию этих типов абстракции привело его к тому, что он утверждал реальное существование абстрактных сущностей на основании факта интеллектуального абстрагирования.

Однако нам не следует принимать абстрагированные виды в качестве объекта познания: они, как и чувственно постигаемые виды, суть только инструменты познания вещей. Фома Аквинский не соглашается с тем, что наши познающие способности познают только собственные претерпевания, ведь если бы то, что мы познаем, было только видами, находящимися в душе, то, во-первых, науки исследовали не вещи вне души, а только эти виды, которые в душе, а во-вторых, повторилась бы ошибка древних натурфилософов, утверждавших, что все, что человеку кажется —

истинно и, таким образом, противоположное одновременно было бы истинным.

То, что интеллигибельные виды относятся к интеллекту как средство познания, Фома обосновывает, исходя из разделения двух типов актов:

1. присущего действующему (например, зрение или познание);
2. происходящего во внешней вещи (например, нагревание или разделение).

Форма, согласно которой происходит действие, подобна объекту действия (тепло нагревающего подобно теплу нагреваемого), поэтому подобие видимой вещи есть то, согласно чему видит зрение, и подобие познанной вещи, то есть интеллигибельные виды, есть форма, согласно которой познает интеллект. Но, поскольку интеллект осуществляет рефлексю, то он познает и осуществляемое им познание, и себя самого, как познающего. И, таким образом, познающие виды лишь вторично (в случае рефлексии) могут быть объектами познания, то же, что познается в первую очередь, есть вещь.

Таким образом, Фома рассматривает нематериальное действие интеллекта лишь как момент, хотя и принципиально важный, в процессе познания вещи. В сложной цепочке, ведущей от чувственного восприятия к интеллектуальному познанию, воспринятый образ дематериализуется, превращаясь в конечном итоге в интеллигибельный вид (идею), который, однако, не является адекватным, истинным отображением вещи, а скорее лишь одним из инструментов познания; для действительного познания вещи необходим обратный путь от абстрагированного образа к «фантазмам», хранящим след соприкосновения чувств с единичными, материальными вещами. И лишь эта целостная работа всей души, а не только изолированно рассматриваемого интеллекта, может дать образ, уравниваемый с вещью вне души.

Литература

- Аристотель 1976 — *Аристотель. О душе* // Аристотель. Собр. соч. в 4 тт. Т. 1. М.: Мысль, 1976.
- Платон 1990 — *Платон. Менон* // Платон. Собр. соч. в 4 тт. Т. 1. М., 1990.
- Книга о причинах 1991 — *Книга о причинах* // Историко-философский ежегодник '90. М., 1991.
- Фома Аквинский 2004 — *Фома Аквинский. Учение о душе*. СПб.: Азбука-классика, 2004.

Александр Марков

Постоянство понятия и практики перевода:
контрреформационные стратегии интерпретации
и греческое отношение к платонизму*

Основная особенность греческой Контрреформации, в отличие от европейской — символика «барочного» типа никогда не систематизируется, не сводится в собрания эмблем. Следовательно, не устанавливаются жесткие референтные отношения внутри мировоззренческой системы. Утверждение самостоятельности новозаветной символики, выраженной в отдельных и обособленных эпизодах, её самодовлеющего характера и её способности объяснять саму себя без аналогий и аллегорий, распространяется впоследствии и на Ветхий Завет. Например, неопалимая купина, как и прежде в Византии, толковалась как образ Богородицы, но уже не считалась святыней присутствия Божьего: ведь пламень, её объявший, утверждали греческие богословы на рубеже нового времени, был духовным, раз купина не сгорала.

Старая логика, привязывающая историю спасения к опреде-

* Выполнено при поддержке РГНФ, проект 12-03-00482: «Объективность, достоверность и факт в гуманитарных науках раннего Нового времени: историческая реконструкция и пути рецепции».

лённым реальным векам, согласно которой купина как место проявления святости сама освящена, уступила место новой логике, для которой чудеса располагаются в ряду духовных событий, и потому не могут быть привязаны к материальному миру. Происходит вполне эпигонско-платоническая дематериализация: чудо о купине настолько возвышено и всеобъемлюще, что оно не требует материальных святынь для своего подтверждения. Оно существует как факт внутри других фактов, требуя только переживания в индивидуальном внутреннем опыте. Так заявляет о себе субъективный индивидуальный взгляд, напрямую идущий в разрез с установками аристотелевской науки на понятийные гарантии текущего опыта.

Новая логика видения событий привела к разрушению привычной исторической аргументации в богословских спорах, разорвала простую связь почитаемых святынь и современного события и привела к гипертрофии «идеи», понятой опять же в эпигонско-платоническом ключе. На место почитаемых святынь встаёт реконструкция прошлого как манифестации возвышенного и всеобъемлющего чудесного события. Так, позднее Гавриил Севир, настоятель знаменитой греческой церкви св. Георгия в Венеции, а после экзарх Вселенского Патриарха в Венеции и Далмации, создал трактат «Против латинян». Трактат, как и все грекоязычные «антилатинские» сочинения, представлял собой список расхождений между догматами и обычаями двух Церквей. Но когда Гавриил Севир пытается рассмотреть какой-либо обычай, он не находит тех исторических оснований к его отрицанию, который находили его предшественники, но пытался вскрыть «идею», отвечающую «высоте» события.

Так как трапеза эта была исключительной, и трапезой царской, предназначенной для того, чтобы торжественно, во всём великолепии отпраздновать Пасху, — рассуждает венецианский священник, — то на ней обязательно должны были быть представлены оба вида хлеба: и пресный, и квасной. Правы в споре католиков и православных, по мнению Севира, оказываются всё

же православные, потому что, как пишет Севир, католики стали первыми нападать на своих оппонентов, и следовательно, присвоили себе историческую вину, которая первоначально никому не принадлежала.

Также и для опровержения западного учения о чистилище Севиру приходится просто признать сложное устройство ада и возможность облегчения мук по молитве: такая сложная структура ада делает чистилище просто излишним, так как понятие об аде вполне исчерпывает всё значение чистилища. Учение о чистилище, которое в Западной Европе понималось как часть учения о спасении, в греческом мире толкуется как нечто излишнее в сравнении с образом ада как части священной истории.

То есть мир священных событий оказывается настолько возвышенным в стилистической неповторимости, что в нём находится место всему. Вполне платоническая возвышенная индивидуальность священного мира «компилирует» что угодно, и замена этой «индивидуальности» — абсолютизация каких-то частных черт этого мира, и привязка отдельных деконтекстуализированных явлений к понятиям. Так как в любом учебном изложении науки окажутся разрывы между понятиями, в силу свойств самого дидактического языка, то обнаруженные разрывы, как мы увидим ниже, дадут повод совершить массированную атаку на аристотелизм. Тогда же в иконописи сохраняется вся старая семантически насыщенная символика и приёмы изображения, но уже внутри немислимо сложных композиций, которые показались бы прежнему византийскому вкусу игрой, произвольным коллажем Священной Истории.

Именно такое обособление образности, одновременно со вписыванием ее в реконструированную сцену, действие, таинство, повлияло и на историческое сознание. Время героев прошло, настало время *характеров*. Так, для историографии архиерейский авторитет, а вовсе не индивидуальный стиль, оправдывал ценность произведения: архиерей более, чем кто-либо может участвовать в описываемых событиях, и потому более, чем кто-либо,

имеет право о них писать. Если же писалась древняя история, автор, который явно не мог жить в древности, вынужден был скрывать себя, выступая анонимно или под псевдонимом: такова история древней Церкви, подписанная «митрополит Дорофей Монеувасийский» или анонимные «Древние и весьма полезные истории знаменитого города Афины» (Венеция, 1675), посвящённые дохристианской истории Афин. Сведения в таких трудах даются беспорядочно, ибо составитель, не заявив своего имени, может снять с себя ответственность даже за здравый смысл. Например, в последнем сочинении к истории Афин отнесены все мифы, хоть как-то связанные с Аттикой. То, от чего воздерживались греческие известные авторы той поры, боясь быть изобличёнными в невежестве, именно от того, чтобы наряжать героев прошлого в современные одежды, то сплошь и рядом проделывают историки-анонимы. Например, Дионисий Ареопагит в «Древних историях Афин» изображён как благородный правитель города, должность его описана как соответствие должности итальянских синдиков: ибо его мудрость, по мнению автора, не позволила бы ему занимать более низкую должность. Должности и честь героев постоянно завышаются: простые чиновники изображаются правителями, простые миряне — высокими должностными лицами в Церкви, а местные правители — деятелями вселенского значения. Поэтому вероятнее всего, создатели таких сочинений пришли к этому переодеванию героев в неведомые им мундиры не столько под влиянием традиций занимательного осовременивания старых сюжетов в европейском романе, сколько просто исходя из того, что безвестность автора должна быть компенсирована высокими должностями героев.

Архиерей теперь думает об истории, а священники-проповедники — о присвоении себе всей церковной словесности. Ничто больше не противоречило византийской традиции, в которой наставниками и богословами, мастерами церковной словесности выступали только епископы, а священникам оставлялось индивидуальное духовничество, желательно никак не связанное с

письменным словом. Отсутствие в Византии схоластики только усиливало этот непреодолимый разрыв между полномочиями священников и епископов. А на переходе к новому времени проповедники стали действовать самостоятельно, и каждый из них считал себя новым Иоанном Златоустом, настоящим «характером» церковной истории.

Присвоив себе достоинство всецерковного проповедника, такой «характер» присваивает всем героям уже не имена, как делали архиереи, для которых власть ни в коем случае не может быть анонимной, а почтенные должности и звания. Все проповедники объясняют нарицательные имена участников Священной истории как государственные или церковные должности, и уже исходя из этого раскрывают мотивы их поступков. Так, вопреки и истории, и византийской традиции, фарисеи толкуются как кандидаты в архиереи, и этим объясняется их амбициозность и завистливость, а саддукеи — как миряне, пытавшиеся приложить свои бытовые представления к духовной жизни. «Державный Феофил» из пролога Евангелия от Луки превращается из неведомого лица в псевдоним крупного представителя власти, а гонитель Савл — в добросовестного наместника фарисеев, их полномочного представителя, который, став Павлом, превратился в верного и преданного слугу Божьего. Иначе говоря, уже на уровне исторического нарратива происходит отрешение понятий от их исторического содержания: понятия значимы лишь постольку, поскольку конструируют политическую реальность. Исходя из этого, можно оспаривать Аристотеля, который создал столько понятий, что претендует на поле, уже занятое Церковью и ее отцами, и одобрять расхожий «платонизм» — превращение каждого понятия в персонажа, в образ со своим характером.

Конечно, в названном видении евангельских лиц можно увидеть некоторое отражение опыта Османской империи — единственного «современного» политического опыта, известного и проповедникам, и их читателям. Но важно то, что весь этот мир прошлого ощущается как злободневная политическая ре-

альность, при этом преображаемая Церковью. Проповедник, в остальном будучи компилятором, возвышает героев, как может это делать только автор. Он уже не просто говорит об их доблести, как анонимные историки, но придаёт им ту должность, которая полностью их истолковывает, и является осуществлением одновременно их физической и метафизической природы.

Но если всеведением обладает не «автор», а «характер», то тогда и писательство предстает как запечатление характеров, а не как раскрытие понятий. Платонизм, который был воспринят христианством, тогда воспринимается не как один из освященных традицией языков богословия, а как провокация, как наделение идей своим характером. Понятия уже не должны выстраиваться в непротиворечивые ряды, иначе им не избежать обвинений этического свойства. Рассмотрим это на примере одного важного спора.

Иларион Критский (1765–1838), первый греческий теоретик перевода Священного Писания и вообще всего богословского наследия Церкви на народный язык, подвергся полемическим атакам великого светского просветителя Адамантия Кораиса. Истоки этого конфликта нельзя понять, если не видеть, что для светских просветителей, надеявшихся на поддержку извне, со стороны Германии или Англии (почему для них обязательно было западничество и в поведении, и в стиле писательских выступлений), опасным казался радикализм, не желавший угождать внешнему взгляду. В настоящей статье мы покажем, что церковный радикализм действительно соотносил себя только с местной традицией, с её богатейшим наследием. Это проявилось даже в отношении к внешним условиям публикации своих выступлений. Дело не в том, что распространение церковными радикалами своих идей типографским способом означало конкуренцию проектам светских либералов, но в том, что сама опора на типографии, обычная для среднего священства этого времени (имен-

но типографски распространялись проповеди в это время в многочисленных сборниках, которые составлялись священниками, а не епископами, и которые оказывались новым каноном веро- и нравоучения), была вызовом тем светским идеалам «публичности» (подразумевавшей однократные выступления и их передаче уже в памяти народной), которые культивировались ориентированными на накопленный Западом опыт греческими просветителями. Близость красноречия светских просветителей к судебному, на чем и строилось их желание выиграть в общественном мнении, порой переставала быть простой приметой стиля, превращаясь в пытлиное расследование деятельности церковных радикалов, в подспудную критику ненавистного «клерикального» пафоса — так, Кораис боялся, что чрезмерная активность церковных радикалов может привести к цензуре иностранных книг ради вытеснения всей книжной продукции церковными изданиями.

Обвинение было вызвано несовместимостью двух подходов к идейной пропаганде: старым «типографским» и новым «публичным». Публичные интеллектуалы, разумеется, равнялись на современную им науку, равно как и на устойчивые понятия здравого смысла, которые легко брались из лексикона Аристотеля, хотя их смысл часто весьма существенно менялся. Тогда как старые клерикалы-типографы, равно как и ученые, стремившиеся к институционализации любой ценой (о которых пойдет речь в последней части статьи), были склонны не доверять вечным понятиям, но напротив, утверждать перевод и переводимость как правило философской работы. При этом буквализм в переводе вовсе не противоречил притязаниям на оригинальность в виде возвращения к истокам или производства этих истоков: все это была реализация единой идейной программы, отличающейся от программы разбора понятийного содержания философского наследия. В полной мере это можно отнести и к «переводческому платонизму» Илариона Критского, который считал буквализм не семантическим явлением, а способом опрокинуть семанти-

ку в самую живую реальность, преодолеть дуализм духа и материи, который пропадал в публичном пафосе интеллектуалов-антиклерикалов.

Чтобы лучше понять позицию Илариона Критского, нужно хотя бы кратко рассмотреть основные вехи его биографии. Наш герой родился на Крите, сначала был монастырским переписчиком, после — школьным учителем, странствующим по греческим островам и не нашедшим пристанища даже во Влахии, то есть том православном полугосударстве, в котором запрос на греческих учителей был особенно велик. Но к нему оказались милостивы церковные структуры, в те времена расширявшие поле своей дипломатической и просветительской деятельности: Иларион занял весьма важный пост (номинального) заместителя Синайского монастыря, оттуда перешёл на не менее ответственную, но при этом более интересную работу директора греческой Патриаршей типографии, и в конце жизни, доказав свою финансовую безупречность и умение ладить со всеми, стал митрополитом Тырновским. Правда этот последний период его жизни оказался более всего омрачён неурядицами: столкнувшись с завистью и неприязнью и церковных, и светских деятелей, он даже вынужден был однажды оставить кафедру и смог вернуться на неё только через несколько лет.

Иларион был плодовитым писателем, который не раз жаловался в письмах на то, что ему не хватает бумаги не только для работы типографии, но и для его собственных редакторских трудов. Письма его, часто представляющие нечто вроде докладных записок, обыкновенно весьма пространны. Иларион подробно рассматривал текущую ситуацию, при этом ему почти всегда удавалось сохранять осторожность выражений: ни одно из его высказываний не могло быть прочитано как жалоба или обвинение. Само множество писем, рассылаемых церковным чиновникам, в которых Иларион смиренно просил принять участие в его деле, говорит о том, что монах умел мыслить стратегически.

Письма в защиту перевода директор типографии стал писать

уже после того, как вся работа была завершена, и нужно было только добиться от Патриарха разрешения на печатание, а фактически — получить субсидию на расширение типографии. В послании Патриарху Иларион предъявляет гигантский по тем временам проект: печатание 5000 экземпляров Нового Завета с параллельным текстом оригинала и 5000 экземпляров только перевода. При этом состояние издательского дела в Патриархии меньше всего располагало к таким грандиозным свершениям: на первых страницах своего письма наш переводчик изображает в самых мрачных тонах тот крах, к которому привели типографское дело малокомпетентные сотрудники. Типография погрязла в долгах, оборудование было изношено и уже не подлежало ремонту, все ресурсы были растрчены, а имущество заложено или продано. Он говорит, что эти события достойны эпической поэмы о цепи грядущих бедствий, которая только и сможет вразумить современников, обленившихся мыслью и не желающих читать и понимать Писание. Иларион, как мы видим, в отличие от светских просветителей, считает только письменный многотиражный источник основой интеллектуального развития народа и последующего социального благополучия.

Принцип перевода, которого Иларион придерживался со всею возможной в этом деле скрупулёзностью — это «пословный» [Sphyroeras 1969–1970: 255] перевод. Иларион говорил, что различия между древнегреческим и новогреческим языком не столь велики, чтобы пословный перевод повредил ясности и чёткости синтаксиса. Единственным затруднением, по мнению Илариона, с которым время от времени сталкивается переводчик Писания, являются гебраизмы, чуждые ясности и терминологической отточенности греческой речи, воспитанной Платоном и прочими ясно мыслящими философами. Иларион пытается внушить себе и другим, что эти элементы случайны, и переводчику следует сохранять только догматически значимые гебраизмы, такие как «Сын человеческий», «Утешитель» или «исхождение Духа». Иларион говорит ещё об одном преимуществе пословного пере-

вода — он даёт возможность церковному начальству проконтролировать верность перевода, не вовлекаясь против своей воли в богословские споры (памятный опыт Кирилла Лукариса показал, что богословские споры легко могут быть подвёрстаны к самой идее перевода Писания) и в пререкания о переводческих методах. Архетип и тип должны совпадать, и как видим, это ближе к упрощенному платонизму, чем к аристотелевской проработке понятий.

Своим единомышленником Иларион Критский объявляет не кого иного, как евангелиста Матфея, процитировавшего такие пророчества о Христе, которые невозможно идентифицировать в греческой версии Ветхого Завета. По словам Илариона, евангелист в отличие от творцов перевода Семидесяти принадлежал уже миру свободы, а не миру закона. Поэтому в противовес Септуагинте, переполненной чересчур буквальной передачей оборотов иврита, святой благовеститель не имел нужды отступать от требований современного языка. То есть санкцией ясности может быть не «идея», а «характер» (персонаж).

Вера в то, что пословный перевод ясен, ибо не позволяет отступить от норм современного языка ради изошрённых и затемненных конструкций прошлого, предопределило убеждение в том, что только специальный, а не общедоступный язык может быть тёмным. Как видим, вполне исконно платоническое представление о ясной идее соединяется с ренессансно-платоническим представлением о *prisca theologia*. Чем глубже мы уходим в прошлое, говорит инок, тем более условный и герметичный язык мы встречаем. Наиболее древней наукой, по рассуждению Илариона, оказывается богословие. Богословие доступно только самым опытным специалистам и непременно требует многих лет подготовки и изучения всех известных областей знания. Особенно древним и чрезвычайно герметичным является аллегорический метод экзегезы Писания, смысл которого вообще понятен только его адептам; и Иларион говорит во втором письме, что период увлечения аллегориями в Церкви был очень краток, представляя

собой неизбежное, но тем более вызывавшее к преодолению, прельщение древнейшей эзотерической мудростью (он бы не состоялся без утончённого египтянина Оригена). Менее древней наукой оказывается этика, восходящая уже не ко времени Моисея, а к Ликею Аристотеля: она доступна уже более широкой публике, но всё же недостаточно широкой. Как видим, Аристотель оказывается ближе к осуждаемому аллегорическому методу, чем к тому режиму знания, легко понимаемого и человеком, и самой природой, идеи, приятной и материи, и небу, который одобряет Иларион.

Это представление о смысле как о сбывшейся природе или как о видимой платоновской идее, о «событии идеи» (если мы можем употребить анахронистический термин) вытесняет из сознания Илариона представление о языке как о носителе смысла: типограф всерьёз считает, что только потому современный грек не может понимать древнегреческий язык без обучения, что публика в древности не была столь широкой, какой она стала теперь. Тогда условности языка ещё могли быть поняты относительно узким кругом живших на греческой земле людей. А теперь христианство проповедано по всей земле, впустив во врата Царствия Небесного представителей любого рода и племени. Общение людей разных социальных слоёв, представляющих разные страны и разные традиции, соединение прежде несоединимого сделалось повседневной нормой. Так что договориться об условностях становится не просто трудно, а практически невозможно. Поэтому необходимы не понятия, которые вносят только разделения, а такие нарративы, которые будут одинаково понятны древним и новым. Таким нарративом Иларион считает Евангелие, но далее мы увидим, что современные ему греческие философы относят к такому нарративу и сократическо-платоновский способ описания фактов.

Противопоставив «специальные» науки древности, восходящие к Аристотелю, и «популярные» науки современности (читай: упрощенные размышления об исторических судьбах все-

ленной и человечества в духе диалогов Платона), Иларион начал отвергать и специфически древнегреческие выражения, принадлежащие юридической или этической сфере, не отличая их от гебраизмов. Хотя эти выражения не являются терминами в строгом смысле, Иларион считает, что они образуют речь специальной науки, и потому более чем терминологичны. Если обычные термины — это рабочий инструмент науки, то идиоматическая речь — это самая сердцевина науки, собственно и образующая специальную науку как таковую. Подход к речи оказывается явно платонизирующим, имеющим в виду производство специального знания средствами эзотерической «точности».

Разобравшись с науками прошлого, Иларион решительно атакует консерваторов, последним бастионом которых оказывается тезис о неподражаемой древнегреческой стилистике. Монах-типограф, защищая своё любимое детище, вынужден отказаться от рассмотрения диахронии стилистически окрашенной мысли, т.е. её развития и смены стилистических форм, представив перед читателями некое совершенно синхроничное, лишённое временной перспективы рассмотрение прагматики мысли. Для этого он предпринимает простой ход: он пытается без остатка классифицировать все существующие мысли. Мысли, согласно греческому учёному, обладают характером. Они делятся на «грозные», «мирные», «радостные» и «скорбные», в зависимости от их интенции и соответственно влияния на действительность:

«...и во всяком наречии они сохраняют естественное им тождество. Так вот евангельская сия мысль: „Идите от Меня проклятые в огонь вечный, уготованный диаволу и ангелам его“ (Мф. 25, 41). Сия мысль, будучи от природы суровой, не нуждается в суровости, от слога происходящей, равно как и слогом смягчена быть не может. И таковая мысль „приидите, благословенные отца Моего, унаследуйте приуготованное вам от сложения мира Царство“ (Мф. 25, 34), будучи от природы мягкой, не может от слога обрести ещё мягкости, равно как никто слогом своим суровой её не соделает.

„Скорбна душа моя до смерти“ (Мф. 26, 38) есть мысль сама по себе скорбная, а „что ищите Живого с мёртвыми? Он не здесь, но восстал“ (Лк. 24, 5) есть сама по себе радостная, и на какое бы наречие и каким бы слогом переведена не была, не сможет никогда лишиться своего естественного тождества».

Заметим это «никогда», утверждающее временные границы типов речи как постоянные [Sphygoeras 1969–1970: 260].

Так как в переводе эти свойства утрачены быть не могут, то не может быть утрачен и смысл. Согласно нашему интеллектуалу, высота мысли сохраняется в любом пословном переводе, и все внешние стилистические эффекты оказываются ничтожны в сравнении со вкусом к этой мысли, захватившим равно и переводчика, и его читателей. Как мы видим, опять же на место понятий встают живые нарративные ситуации, влияющие равно на действительность и на реципиента — сбывшаяся платонически-событийная утопия.

Иларион не принимает не только непонятное и тёмное прошлое, но и будущее, — которое оказывается слишком подвластно начинаниям интеллектуалов, в своём самодовольстве множащих число непонятных и слишком специальных текстов. Особенным нерасположением Илариона пользуются современные ему лексикографы, которых он называет «ужасными губителями нации» [Sphygoeras 1969–1970: 261], так как они могут узаконить искусственно созданные слова и тем самым взорвать изнутри уже достигнутую ясность и прозрачность естественного языка, правильно передающего веру — а значит, свергнуть народ во множество бедствий и заблуждений. То есть иларионовская модель историзма оказывается отчетливо платонической, а не аристотелевской; она не допускает расширения терминологических рядов. И причина проста — уже в рассуждении об эзотеризме начального знания, адамического знания как самого специального и компетентного, он невольно сошёлся с самым расхожим пониманием платонизма в новоевропейской культуре — как экс-

пликации в художественной форме сложных, возвышенных и до конца не постижимых мыслей. Так рационалист в аргументации и фидеист в жизни оказывается платоником в своём историческом опыте.

С чем связана такая платонизирующая позиция в отношении к тексту, которому предназначается быть невыразимым, до конца не сказывающим себя и требующим дополнительных рядов экспликации и метафорических механизмов преобразования знания? Изучение истории распространения европейской науки в греческом мире говорит о том, что решающую роль здесь сыграла критика аристотелизма. Эта критика была не исторической критикой, а тотализующей и продолжающей эмоциональные привычки критики языческой мудрости с позиций христианского Откровения.

Упреки, адресуемые всем «древним» в материализме и атеизме, поддерживались мощнейшей в греческом мире исихастской традицией, противопоставлявшей частные и разрозненные догадки древних непрерывно длящемуся откровению христианских подвижников, предающихся Иисусовой молитве. При этом доказать материализм античных философов было более чем просто: достаточно было указать на то, что они настаивали на жестком дуализме материи и духа [Petsios 1996: 133].

Рецепция экспериментальной науки и вообще новоевропейского рационализма не только не покончила с этой установкой, не только не ввела историческую перспективу, но напротив, позволила греческим критикам языческого прошлого придать своим упрекам еще большую иллюзию достоверности. Ведь если материя становится предметом научного эксперимента, а Аристотель был известен своим повышенным вниманием к явлениям материального мира, то можно сказать, что он и был проводником материалистического отношения ко всем вопросам. Из

интереса к материальной природе можно было бы сделать вывод о просто большой любознательности, но греческие мыслители раннего Нового времени совершают ошибку *petitio principii*: из представления о том, что в античности был дуализм материи и духа, они выводят материализм Аристотеля, конкретные рассуждения которого работают на этот заранее созданный образ дуализма.

Это говорит о том, что античные авторы были для греческих философов раннего Нового времени уже не образцами научной деятельности, заслуживающими подражания, а генераторами понятий, предназначенных вечности. Они разрабатывали понятийные ряды, которые работали устойчиво, и именно культ понятий был у греков раннего Нового времени: поэтому чем больше фундировалась мысль о материи или о духе научными открытиями, тем больше античные авторы, виновники понятий, воспринимались как материалисты и дуалисты.

Греческий просветитель Псалидас, автор естественнонаучных трактатов, подробно рассмотрев воззрения древних философов на мир, примерно так, как это делал Аристотель в начале «Метафизики», говорит: «все эти мнения... о вечности материи... о космической душе... о материальности Бога, как и о Его бестелесности... суть чистые предположения, то есть бессмыслица. (...) Никто из разумных метафизиков, принимавших опыт в качестве неопровержимого основания нашего знания, такого не мог признать. Ибо все эти (гипотетические вещи — *А.М.*) превосходят законы нашего мышления и потому не могут быть предметом наших знаний» [Petsios 1996: 133]. Таким образом, обесмысливание гипотетических понятий, которые подтверждены авторитетом Аристотеля, требовало выработки нового режима коммуникации с классическими текстами. В результате Платон, у которого понятийные ряды были не такими жесткими, мог оказаться даже более привлекателен.

Слово «Метафизика» обратилось в ругательство, и здесь различные авторы, современники Илариона Синаита, обращались

уже не просто к историко-философским, но к этимологическим истокам. Метафизика, по их мнению, означает не познание беспредельного, сменяющее физику, познающую определенное, но напротив, установление границы физики. Таким образом, метафизическое знание объявляется убогим: как черта, подведенная под физическим знанием, как последовавшее («мета-») признание его завершенности. Значит, собственное содержание метафизики никак не соотносено с предметным миром, а представляет собой ряд условных понятий, которые возвел в вечные понятия только прежний культ Аристотеля. Псалидас даже пишет, что единственное, что знает метафизика — это то, что в космосе есть земля, а на земле есть человек, тогда как все остальное — лишь приблизительное понятийное дублирование данных опыта.

Такая логика дискурса, подчиненная логике социально-политического функционирования понятий, прослеживается в эту эпоху сплошь и рядом. Скажем, Викентий Дамодос не соглашается с разделением ума у Аристотеля на творящую и страдательную часть [Petsios 1998: 174, п. 1]. При этом опровержение мнения Аристотеля следует не из новой метафизики ума, но из единства речи об одном уме: если возможна речь со словом «страдательный ум», то равно возможна и речь со словом «единый ум», которая вытесняет первую речь и более очевидна из всех дискурсивных наблюдений над умом: «Почему называет Философ страдательный ум тленным — пусть исследуют причину его последователи: мы знаем один ум». И далее сумма всех антиаристотелевских выпадов: «Философ, облекшись скорее в образ метафизика, чем физика, рассуждает в «Физическом слушании» о движении с громадной мелочностью (*λεπτολογία μεγάλη*) и рассматривает различные вещи (*πράγματα*), которые либо известны, либо от них нет никакой пользы, и они не представляют из себя ничего, кроме трудности понимания». В некотором смысле перед нами образец тех претензий, которые западные гуманисты предъявляли схоластике, а «новые» — «древним», хотя как раз в этих случаях стремление к новым искусствам делало выдвижение претензий

не идеологическим, а культурным делом. И эти претензии делают естественное восприятие единственным герменевтически правильным жанром философствования. Соответственно этому герменевтическому жанру выделять в душе неразумное начало неразумно.

По мнению Псалидаса, Аристотель вреден еще в одном смысле: он говорит о необратимости движения, и тем самым утверждает вечность любого импульса. А значит, он и страсти, и пороки пытается сделать вечными. Так фетишизм понятия, невольно приписанный Аристотелю, приводит греческих мыслителей к самым радикальным выводам относительно античного учения о природе. При этом Платон оказывается исключением, потому что, как напоминает и Псалидас, и многие другие авторы, он работал не с отдельными понятиями, а с динамичными оппозициями. Порок и добродетель оказывались у Платона не понятиями-фетишами, а живыми началами, которые ведут между собой борьбу. Тем самым, противоречия оказываются сняты самой динамикой природы, которую и наблюдает греческий автор раннего Нового времени. Так же достигается и то, о чем мечтал Иларион Синаит: интерпретация оказывается делом природы, а не делом борьбы читателя с понятиями. Нет заострения читательской позиции относительно понятий, но есть те интерпретативные параметры текста, которые задаются отсутствием в нем окончательных понятий.

Такая философия, которая умеет переводить саму себя, только и дает «правильное и истинное истолкование сущностей и явлений» [Petsios 1996: 131]. Нужно заметить, что «правильный» означает здесь не выверенный, а именно совместимый с церковным учением. Парадоксальным образом философия Платона, которую мы привыкли считать мифологизирующей, противопоставляется суевериям перипатетиков, которые постоянно изобретают новые понятия и новые сущности. Тогда как платоники, наслаждаясь своей философией, превращая ее изготовление во

всякий раз заново начинающееся удовольствие от текста, как раз разрушают любую мифологию.

Но у понятий Платона, согласно Псалидасу, есть одно свойство, которого нет у понятий Аристотеля: они осуществляют перевод этической ситуации на язык чисто природных оппозиций, что и позволяет удержать этический заряд и этический смысл при любом новом прочтении, переводе и интерпретации Платона. Например, если Аристотель, согласно Псалидасу, считал невежество простым отсутствием знания, то Сократ и Платон видели в невежестве фальсификацию знания, тождественную иллюзорному искажению добродетели [Petsios 1996: 132]. Невежественный человек подозрителен, он доброго сочтет злым — такой нравственный урок вычитаешь из Платона, но его не вычитаешь из Аристотеля, у которого иллюзорность будет принадлежать порядку чувств, уже присвоенных понятиями, и потому отчужденному от природного взаимодействия и здравого смысла.

Аристотель не вписывается в новый «расчёт с традицией», произведённый Псалидасом, и потому оказывается, что он мыслит космологическую проблему «исторически, а не метафизически» [Petsios 1996: 132]. Иначе говоря, Аристотель не допускает перевода, он сам все рассказал (*история* понимается как нарратив, повествование), и сам закрепил своими же понятиями. Тогда как настоящий перевод именно показывает, что нет готовых понятий, и что Писание со своей энергией всякий раз осуществляется здесь и сейчас, как и настаивал Иларион Синаит.

Непереводимость Аристотеля подчеркивается практически всеми греческими учеными того времени. Простой пример: уже упоминавшийся врач и философ Викентий Дамодос замечает, что рассуждения о матке в X книге «Истории животных» относятся к ведению не физиологов, а врачей — и не случайно далеко не все филологи считают этот эпизод аутентичным сочинением Аристотеля [Petsios 1998: 171, п. 4]. То есть деление рассуждений Аристотеля на физиологические и медицинские не только тематическое, но и жанровое, а за жанровыми различиями сразу же

следуют и различия понятийных порядков, за которые Аристотель несет полную ответственность.

Тогда как Платон, который не запрограммировал те понятийные операции, которые сохранились от Аристотеля через схоластиков и до наших дней, а просто высказывал некоторые мнения, которые могут быть подтверждены или, напротив, опровергнуты самим движением природы, вполне принимается как правильный мыслитель. Его естественная истина оказывается принята как принадлежащая сфере естественной агональности, тогда как понятийная истина Аристотеля оказывается рамкой совершенно еретических высказываний. Платон, которого можно перевести, вновь торжествует над Аристотелем, которого нужно только комментировать. Так и получается, что любой поиск альтернативных аристотелизму и понятийному рационализму путей оборачивался платонизмом: где нет понятий, там торжествует поэзия.

Λιτεράτυρα

- Petsios 1996 — *Petsios K.* Ἡ περὶ “τοῦ κόσμου ...ἐπιστήμη”. Κοσμολογικὲς ἀναφορὲς σὲ ἓνα χειρόγραφο μαθηματάριο τοῦ Ἀθανασίου Ψαλίδα. Παράρτημα: Ἀθανασίου Ψαλίδα: “Μεταφυσικὴ”. Μέρος Βον τῆς “Μεταφυσικῆς” “Κοσμολογία” // Ἑλληνικὴ Φιλοσοφικὴ Ἐπιθεώρηση. 13, 38 (1996). σσ. 131–153.
- Petsios 1998 — *Petsios K.* Ψυχὴ — Σῶμα στὴ φιλοσοφικὴ θεώρηση τοῦ Βικέντιου Δαμοδοῦ. Μία πρῶμη ἀξιοποίηση τῆς καρτεσιανῆς σκέψης [Παράρτημα: Βικέντιος Δαμοδός, “Φυσιολογία”, (Ἀποσπάσματα)] // Δωδώνη. 27 (1998).
- Petsios 2003 — *Petsios K.* Ἡ περὶ φύσεως συζήτηση στὴ νεοελληνικὴ σκέψη. Ὅψεις τῆς φιλοσοφικῆς διερεύνησης ἀπὸ τὸν 15ο ὡς τὸν 19ο αἰῶνα. Ἰωάννινα, 2003.
- Sphyroeras 1969–1970 — *Sphyroeras B.* Ἰλαρίων Συναίτης ο Κρης (1765–1838) και αι δύο ἐπιστολαὶ του περὶ τῆς μεταφράσεως των ἀγίων γραφῶν // ΕΕΘΣΠΑ. Τ. 20 (1969–1970).

Константин Шевцов

Память в философии Платона
и монадологии Лейбница*

Тема памяти присутствует в различных диалогах Платона, однако не так просто представить разрозненные обращения к памяти в виде некоего концептуального единства, тем более, что разные подходы могут выглядеть диаметрально противоположными. Знаменитая теория припоминания, изложенная в «Меноне», «Федоне», «Федре», устанавливает связь памяти и истинного познания, тогда как рассуждение о памяти как восковой дощечке вводится в «Теэтет» и «Филеб» для того, чтобы объяснить возможность ложного узнавания и желания. Если обращение к помощи памяти при встрече с парадоксами знания свидетельствует о некой парадоксальности самой памяти, то попробуем предположить, что за различием подходов к памяти у Платона стоит вполне определенное, пусть и парадоксальное, единство. В статье будет показано, как может мыслиться такое единство, а так же проведено сопоставление платоновской философии с некоторыми чертами философской системы Лейбница.

* Исследование осуществлено при поддержке гранта РГНФ, № гранта: 12-03-00192а.

Доказательством тезиса о знании как припоминании служит беседа Сократа с рабом Менона. Определенным образом эта связь припоминания с речью обнаруживается и в «Теэтете», где Сократ сравнивает методы вопросов и ответов с искусством майевтики. Однако в том же диалоге Платон дает и совершенно иное представление памяти — через образ таблички для оттисков, подаренной людям Мнемосиной, матерью Муз (191с–е). Хотя Сократ характеризует восковую дощечку как средство для записей наших *ощущений и мыслей* (191d), примеры с правильным и неправильным узнаванием взяты именно из области чувственных впечатлений, тогда как объяснение ошибки в вычислении уже требует замены образа письма на образ клетки с птицами. Таким образом, намечается определенная оппозиция припоминания как истинного познания, связанного с речью, и памяти как области возможных ошибок, связанной с оттисками ощущений.

Это вполне соответствует знаменитому противопоставлению речи и письма из «Федра». Припоминание странствий души в небесных сферах является предметом речи, причем одержимость и импровизация речи Сократа противопоставляется записанной речи Лисия, бесстрастность которой подчеркнута в числе прочего структурной бессвязностью ее организации, возможностью менять местами различные части текста. Речь должна быть одушевлена обращением к другому, будь то учитель или ученик, возлюбленный или бог, причем присутствие другого в конечном итоге — единственная возможность припомнить и познать (то есть узнать в другом) самого себя (255d). Письмо противопоставляется этому припоминанию как память внешняя, не столько даже память, сколько средство для напоминания. Собственно, и восковая дощечка Мнемосины из «Теэтета», хоть и находится в нашей душе, но также мыслится именно как средство для внешней памяти, для узнавания чувственных впечатлений. В «Федре» главный недостаток письма — это его безмолвность, отсутствие отца, который помог бы своему сыну и разъяснил смысл написанного. Ошибка в прочтении здесь возникает из-за неопреде-

ленности самих по себе знаков и отсутствия истолковывающего их автора, подобным образом ошибка узнавания в «Теэтете» возникает из-за удаленности лица и нечеткости оттисков на воске. Впрочем, наряду с различием речи и письма в «Федре» намечена и некая промежуточная позиция, которая способна придать единство двум разрозненным пока видам памяти. Платон говорит об особой разновидности записи, а именно о записи в душе, которая осуществляется действием речей, причем и сама диалектика определяется как подобного рода запись (276a).

Существование двух различных записей в душе более подробно раскрывается в «Филебе» в связи с возможностью правильных и неправильных желаний и ожиданий будущего блага. До сих пор Платон особенно не различал письменные знаки и образы, отпечатанные в виде картин. По крайней мере, в «Теэтете» речь шла об оттиске перстней (193c), а в «Федре» молчаливость письма сравнивалась с такой же молчаливостью картин, хотя о последних и говорилось, что они «стоят как живые» (275d). Однако в «Филебе» различие образов и письменных знаков не только оговаривается, но ему придается еще и важное значение. Сократ предлагает взглянуть на душу как «на своего рода книгу» (38e), в которую ощущения записывают некие речи, выступая как бы писцом, способным выполнять свою работу правильно, но так же и способным ошибиться (39a). Наряду с этим, продолжает Сократ, в душе есть и еще один мастер, которого он называет демиургом и который «вслед за писцом чертит в душе образы названного» (39b; перевод Самсонова Н.В.).

Итак, память, с одной стороны, представляется как запись ощущений, своего рода элементов знания, как буквы являются элементами слов, но речь, которую записывает писец, может прочитать только тот, кто объединит эти элементы в целое, в образы. Как мы знаем, космос, создаваемый демиургом в «Тимее», так же является образом, причем создание этого образа обеспечено непосредственным созерцанием истинного образца, парадигмы. По-видимому, то же самое подразумевается и здесь: только со-

зерцание умом подлинного образца позволяет преобразовывать письма в живые картины, хотя, конечно, как мы знаем из «Теэтета», такого рода припоминание не исключает рождения призраков, в данном случае ложных образов и желаний. Здесь стоит вспомнить, что и в «Меноне» демонстрация припоминания, предложенная Сократом, выстраивалась вокруг геометрической задачи и соответствующего ей чертежа, то есть некоторой картины. Возможно, в этом контексте и развертывание метафоры восковой дощечки в образ клетки с птицами в «Теэтете» (197с) стоит понимать как обращение от письма к ожившим образам, в роли которых здесь выступают птицы знания и незнания.

Таким образом, вместо прежней оппозиции письма и речи, или памяти-напоминания и памяти-припоминания, мы обнаруживаем своего рода внутренний путь души от чувственного впечатления и чувственной памяти к воображению и припоминанию как познанию самого себя. Интересно, что этот путь представлен в лицах во вступительной части «Теэтета». Эвклид, повстречавшись с Терпсионом, рассказывает ему о беседе Теэтета с Сократом, записанной некогда Эвклидом со слов Сократа. Эвклид признается, что ему не удалось сразу в точности запомнить и записать рассказ Сократа, и он вынужден был еще не раз уточнять у последнего различные детали состоявшейся беседы. Можно заметить, что Сократ выступает своего рода носителем абсолютной памяти, то есть собственно уже не памяти, а самой истины состоявшегося события, тогда как попытки зафиксировать это событие Эвклидом не свободны от погрешностей. Но поскольку Эвклид проявляет упорство и дополняет запись, Эвклид с Терпсионом могут отдохнуть и выслушать записанный диалог, который читается рабом (142а–143с). Очевидно, что это введение полностью соответствует и самой структуре диалога: запись, а затем чтение рабом полной записи, соответствует уровню ощущений и правильного мнения, которые в самом диалоге рассматриваются в качестве претендентов на истинное знание. Сам же прочитанной диалог можно назвать мнением с объяснением, поскольку

он вплотную подводит нас к самому знанию, хотя мы понимаем, что слышать и понимать смысл записанных речей мы можем только потому, что уже обладаем неким знанием, которое позволяет нам превращать мертвые письмена в живые образы Сократа и Теэтета, рассуждающих о знании (сходство Сократа и Теэтета, которое обсуждается в диалоге и оживляет наше восприятие беседующих, усиливается и своеобразной экзистенциальной параллелью: мужественный Теэтет, который стремится домой несмотря на болезнь и тяжелые раны, напоминает приговоренного Сократа, который отказывается спасти свою жизнь бегством из Афин).

Итог представления памяти в «Теэтете» и «Филебе» можно подвести следующим образом: 1) память не дает самого истинного знания, и хотя она может объяснить, как мы можем ошибиться, но этого недостаточно, чтобы узнать, что такое сами по себе истина и ложь; 2) с другой стороны, несомненно, что именно память, не будучи самим знанием, является важнейшим проводником к знанию. Чтобы искать знание, мы уже должны знать; в этом промежутке между знанием, которое уже есть, и знанием, которое мы разыскиваем, как раз и расположена память, и ее парадоксальность состоит в том, что она действительно объясняет и возможность познания, и возможность ошибки. Но, главное, обе эти возможности определяют выбор, который совершает человек, и, следовательно, именно память определяет то особое место, которое в космосе Платона предоставлено индивидуальной, единичной душе. Для того, чтобы пояснить этот вывод, обратимся к заключительной части «Государства», в которой пересказывается видение некоего Эра о загробном странствии душ (614b–621b).

Платон рисует здесь картину наказания несправедливых и награды для справедливых душ, согласно которой первые на тысячу лет отправляются в подземный мир, тогда как вторые через верхнюю расщелину отправляются на небо, видимо, для того, чтобы следовать там за богами, как это было описано в «Федре». В конце пути они снова встречаются, чтобы выбрать новую

жизнь, и здесь, как мы видим, немалую роль играют их воспоминания о предшествующей жизни. Стоит напомнить, что, согласно «Тимею», демиург в силу своей справедливости создает все души одинаковыми, но в «Государстве» мы уже видим, насколько сильно они различаются, так что можно было бы сказать, что они обладают неким индивидуальным эйдосом, позволяющим отличать одну бестелесную душу от другой. Природа их индивидуального различия в тексте специально не разъясняется, но из контекста можно сделать вывод, что решающее значение имеют обстоятельства их прежней жизни, а также память о последовавшем наказании и странствиях в загробном мире. Именно наличие или отсутствие подобных воспоминаний определяет выбор лучшей или худшей доли в будущей жизни. Дело в том, что этот выбор требует некоего рассуждения, которое, по-видимому, не может опереться ни на что иное, как только на обращение к прошлому опыту, вот почему хорошие, но как бы поверхностные души (хорошие скорее по привычке, чем по сути), могут выбрать блестящую (на первый взгляд) участь тирана, не озаботившись лучше рассмотреть все чудовищные последствия этого выбора, тогда как многоопытная душа Одиссея старательно разыскивает самую простую и бесхитростную жизнь, вспоминая об испытаниях, выпавших на ее долю в прошлой жизни.

Платон практически приравнивает память о прошлом к некой природной характеристике души, позволяя ей определять выбор не только в пользу той или иной человеческой жизни, но и в пользу других видов живых существ. Аякс, вспоминая о коварном обмане, противится жизни среди людей и выбирает жизнь льва, Агамемнон решает предпочесть человеческой жизни жизнь орла. В заключении речь заходит об испытании знойной равниной Леты, где душа снова проходит проверку, связанную с памятью. Добравшись до реки Амелет, несдержанные души долго не могут утолить жажду, забывая тем больше, чем больше они пьют, тогда как сдержанные души пьют меньше, сохраняя тем самым следы пережитого как семена знания для новой

жизни. Наличие памяти или ее отсутствие связывается с качеством души, и тем самым именно память оказывается неким мериллом, позволяющим различать невидимую индивидуальность. В связи с этим стоит вспомнить, что и в «Федре» память души связывается с тем, как долго в потустороннем мире она созерцала занебесную область (250a) и насколько она теперь способна сводить в единство множественность чувственных восприятий (248d–с), что, возможно, также стоит считать некой индивидуальной мерой души.

В завершение можно было бы сравнить призрачное место, в котором странствуют души в повествовании Эра, с так называемым «третьим родом», «матерью кормилицей» и «восприимницей», или «хорой», из «Тимея». Еще до введения этого странного безвидного эйдоса (51b) Тимей рассуждает о сотворении души из тождества и инаковости, которые смешиваются, разрезаются на две полосы и соединяются в два круга, вращающиеся в противоположные стороны (36b–с). Интересно, что круг, называемый кругом тождества, охватывает космос извне, тогда как круг инаковости вращается внутри, составляя пространство внутренней инаковости, что-то вроде необузданного коня из колесницы души или расположенной в душе восковой письменной дощечки. Для демиурга мир является непосредственным отражением парадигмы, но с точки зрения земных существ его образы, как мы знаем, предстают в виде ощущений и оттисков в памяти (что и понятно, ведь демиург создает космос как *временной* образ вечности). Платоновскую «хору» также часто понимают как инаковость. Хотя Платон описывает ее как тождественную¹, о ней говорится еще и то, что по своей природе «она принимает любые оттиски, находясь в движении и меняя формы под действием того, что в нее входит, и потому, кажется, будто она в разное время

¹ «Ее следует всегда именовать тождественной, ибо она никогда не выходит за пределы своих возможностей; всегда воспринимая все, она никогда и никоим образом не усваивает никакой формы, которая была бы подобна формам входящих в нее вещей» (Tim. 50b; перевод Аверинцева С.С.).

бывает разной; а входящие в нее и выходящие из нее вещи — это подражания вечносущему, отпечатки по его образцам, снятые удивительным и неизъяснимым способом» (50c; перевод Авринцева С.С.). При этом сама она остается чуждой всем формам, потому что иначе она бы искажала воспринимаемый отпечаток (50e). Возможно, этого еще не вполне достаточно, чтобы сравнивать «хору» с поверхностью восковой дощечки², но стоит обратить внимание еще на одно сравнение, а именно сопоставление «хоры» с ситом (53a). Если принять, что в единстве прообраза все пребывает слитно, то, получается, что именно «хора», действуя как сито, проводит исходное различие, превращая изначальную слитность в подобие пространственно упорядоченного письма. Больше похожее на забвение, это странное сито тем не менее отделяет плотное и тяжелое от рыхлого и легкого, как потоки Амелета отделяют выдержанные души от несдержанных. Пожалуй, на этом аналогии памяти и «хоры» заканчиваются, но все-таки это дает дополнительную перспективу рассмотрения памяти у Платона. Если до сих пор речь шла о памяти как основе единичного эйдоса души, то теперь мы можем, по крайней мере, предположить, что Платон находит место для этой единичной природы в самом устройстве космоса, располагая истоки памяти там, где каким-то образом сходятся две дополняющие друг друга вечности — прообраза всех вещей и матери-восприемницы, «хоры».

Обратимся теперь к сопоставлению платоновской концепции памяти с некоторыми существенными положениями монадологии Лейбница. Известно, что своим монадам Лейбниц дает аристотелевское имя энтелехий, более того, в «Монадологии» дается вполне аристотелевское определение памяти как умозаключения о последовательности, причем память рассматривается как характеристика монад-душ в отличие от разумных монад-

² Впрочем, такое сопоставление ни в коем случае нельзя считать и произвольным. См.: И. Протопопова. Λόγος ζῶων: Платон и Деррида // Синий диван. № 10/11. 2008. С. 113.

духов³, что не так далеко от известного различения Аристотелем животной и разумной души. Однако в предисловии к «Новым опытам о человеческом разумении» Лейбниц подчеркивает, что если учение Локка стоит ближе к Аристотелю, то его ориентиром выступает скорее Платон. Стоит отметить, что в более раннем сочинении «Пацидий — Филалету», написанном, как и «Новые опыты», в форме диалога, в оправдание диалогической формы сказано, что сократический метод, ведущий собеседников путем вопросов и ответов к пробуждению заложенных в душе семян знания, является наилучшим способом исследования⁴. В «Новых опытах» мы находим похожую мысль в том месте, где Лейбниц признает, что трудное искусство открытия все еще не изобретено, и противопоставляет его мнемотехнике, отделяя тем самым собственный «сократический» путь познания от аристотелевского сведения припоминания к умозаключению в духе искусства памяти.

Платоновский анамнесис возвращает душу к изначальному знанию вечных сущностей. Лейбниц несколько раз обращается к теме метемпсихоза и, хотя не разделяет это учение, признает, что оно «не противоречит, хотя бы отчасти, чистому разуму»⁵. Спорным в этом учении он считает тезис, что вечные истины должны были восприниматься душой в прошлом актуально, вместо этого он определяет врожденные знания в качестве «предрасположенностей» мышления. Вот почему, реализуя эти предрасположенности, мы не осознаем свои действия как воспоминания, хотя на самом деле этот переход от потенциального знания к актуальному и есть не что иное, как память.

Поскольку знание у Лейбница — это аналитическое развертывание бесконечного индивидуального понятия, каким является каждая монада, то возникает опасение, что либо мы должны забыть вообще о памяти и говорить только о знании, либо долж-

³ Лейбниц Г.В. Сочинения в 4-х т. Т. 1. М.: Мысль, 1982. С. 417.

⁴ Лейбниц Г.В. Сочинения в 4-х т. Т. 3. М.: Мысль, 1984. С. 228.

⁵ Лейбниц Г.В. Сочинения в 4-х т. Т. 2. М.: Мысль, 1983. С. 52.

ны вовсе растворить знание в памяти. Однако Лейбниц предлагает другое решение. Знание — это полностью реализованное, отчетливое и адекватное обладание идеями, при этом бесконечное множество идей остается лишь в виртуальном обладании, в темноте неосознаваемых малых перцепций. Они хранятся в памяти, но не той, которая обязана прежним восприятиям, а той, которая составляет принцип тождества самой монады, реальное и моральное тождество личности. Лейбниц различает память и воспоминание, понимая под вторым сознательное возвращение к прошлому, а под первым — некую основу Я, которая проявляет себя в индивидуальности желаний, вкусов, характера и пр.⁶, тем самым по существу возвращая нас к платоновским индивидуальным эйдосам. Различие состоит в том, что у Платона эйдос спрессовывает в себе космическую историю души, а у Лейбница монада отражает в своей индивидуальности весь универсум, зеркалом которого она и является. При этом Лейбниц допускает возможность полного припоминания всех прошлых перцепций, как бы окончательного аналитического развертывания понятия, что подтверждает тот факт, что речь идет именно о памяти, об удержанном в ней событии творения, определяющем сознание личного Я.

Знаменитое учение Лейбница о пространстве как отношении монад в противовес ньютоновскому пустому пространству, по видимому, противостоит и платоновской «хоре». Однако отношение монад не является внешним в смысле привычного пространственного представления, а реализуется в виртуальности малых перцепций, то есть в поле различий, вполне платоновской «инаковости», определяющей нечто вроде внутреннего места или, точнее, бесконечного множества (континуума) внутренних мест в системе предустановленной гармонии.

⁶ Там же. С. 54.

Валерий Семенов

Онтологический и гносеологический трансцендентализм Платона

Понятие трансцендентализма чаще и прежде всего связывают с критической философией И. Канта. Такая позиция вполне оправдана, однако явно недостаточна.

Первоначальная, еще не вполне зрелая, но, тем не менее, содержащая основные признаки форма трансцендентализма возникла в эпоху философского расцвета Древней Греции, у Платона. Появившись в начале IV в. до н.э., трансцендентальное мышление представляло собою, во-первых, философскую реакцию на кризис основ способа мышления физиологов и, как следствие, во-вторых, новаторский и зрелый этап развития философии, предполагающий обращение к сугубо метафизической, а не натурфилософской проблематике. Философия в это время начинает говорить не о «первоначалах» мира, а о Благе самом по себе, бытии как таковом, познании чистых сущностей...

Элементы и прайформы трансцендентальной парадигмы возникли в философском дискурсе именно в то время, когда Платон стал размышлять о «врожденных идеях», «действии познания», анамнесисе, очищении души от чувственного с целью усмотрения вечных идей и познавательной зависимости ощущений от

этих божественных форм. Переход от натурфилософских «первоначал» к сверхчувственным основаниям всего сущего как конечной цели философствования представлял собою, пожалуй, главное условие возникновения (трансцендентальной) метафизики.

Обосновав метафизику как философию принципиально нового типа, Платон осуществил, быть может, первый известный нам философский «переворот», означавший коренное изменение точки зрения на предмет, структуру, метод и существенные цели философствования. Именно у Платона, несмотря на неизбежные и неустранимые в то время элементы мифологизма, философия впервые стремится быть методологически и тематически «строгой наукой». При этом Платон не только создал в общих чертах трансцендентальную философию, но и начал разрабатывать две базовые разновидности этой парадигмы, которые (в современных терминах) следует именовать гносеологическим и онтологическим трансцендентализмом.

Под *гносеологическим* трансцендентализмом, в соответствии с кантовскими основоположениями, я понимаю учение и соответствующий метод, направленные на исследование трансцендентального *конститутивного* сознания и определенных аспектов трансцендентальной субъективности, а именно: сущности и происхождения, условий возможности и объема, границ, принципов и законов применения, инструментов и механизмов, объективной значимости и систематического единства синтетических познаний *a priori*. Этот вид уместно назвать (несмотря на определенную неудобоваримость имени) «*трансцендентальным* трансцендентализмом», ибо в его рамках изучается проблема конституирования знания в пределах опыта посредством априорных категорий, которые оформляют чувственные восприятия. В результате трансцендентальной деятельности формируется сугубо *человеческий* взгляд на мир, а сама процедура трансцендентального синтеза становится ядром этой формы.

Кроме того, необходимо выделить *онтологический* трансцендентализм (иначе: «*трансцендентный* трансцендентализм», или

«трансцендентализм универсалий и идей»). Его сущность заключается в трансцендировании за границы чувственно воспринимаемого мира и конструировании (спекулятивного) знания о бытии самом по себе, о Боге, о душе с помощью трансценденталий и универсалий. Таким путем создается уже не человеческий, а *трансцендентный* (логический или Божественный) мир; при этом используется догматический (а не критический) метод.

Внутри онтологической формы можно условно выделить два вида: «*спекулятивный*» и «*тео-агато-этический*» трансцендентализм. Спекулятивный — основан на само-деятельности трансценденции, ее понятийно-онтологическом самополагании, категориальном системотворчестве, предполагающем онтологическую предикацию и самопредикацию, т.е. на процедуре формирования знания-бытия с помощью формально-логических операций. Тео-агато-этический трансцендентализм базируется на регулятивном действии и влиянии идей разума, восхождении к трансцендентному и работе интеллектуальной интуиции, способной усматривать трансценденцию, например, Божественные идеи. Тео-агато-этический трансцендентализм ориентирует мышление и практическое действие на, соответственно, Бога, Благо и добродетель.

Рассмотрим фундаментальные элементы онтологического и гносеологического трансцендентализма, которые можно эксплицировать в метафизике Платона.

1. Критицизм. Философское становление Платона было одновременно постижением, критикой и преодолением учений физиологов и софистов. Отмечая в ряде работ и писем Платона его первоначальный интерес к натурфилософии, П. Наторп утверждает, что «Платон должен был пройти свой путь от “догматизма”, через “скептицизм”, к “критицизму” так же, как и Кант» [Natorp 1903: 146–147].

Ситуация, сложившаяся в натурфилософии, была совершенно неприемлема для методологического мышления Платона. Распространенная среди физиологов интеллектуальная практика,

когда за первоначала всего сущего принимались так называемые «субстанции», характерная для софистов и риториков привычка использовать неопределенные и необязательные понятия-метафоры, полагать в качестве основы знания эмпирические и интеллектуальные способности конкретного индивида, а также постоянное и хитроумное использование чересчур подвижных и гибких слов в разных смыслах и отношениях, — все эти далеко не полные логические несообразности и сознательные уловки не могли не вызывать у Платона резкого неприятия.

Как следствие, его собственная философская деятельность стала изначально регулироваться двоякой целью: при помощи скептического (эленктического) метода показать ложность предпосылок и спекулятивных конструкций предшественников и, наконец-то, освободить философию от догматических и релятивистских заблуждений. Помимо этого, используя теперь уже критический метод, необходимо исследовать процесс познания, возможности гносеологических инструментов и тем самым дать метафизическое обоснование истинного и общезначимого знания.

Карл Ясперс, в частности, полагает, что достижение Платона состоит в открытии «убедительного, доказуемого научного знания (*wissenschaftliches Wissen*)». Причем это знание является не привычным (*geläufig*) и всем известным, но «первоначальным (*ursprünglich*)». Обычное знание представляет собою знание без цели и смысла, ибо оно не направлено на конечную (телеологическую) цель, т.е. Благо. Первоначальное же, в отличие от привычного, «было бы не только знанием о чем-то, но знанием, сопряженным с действительностью посвященного». Ибо только «через наиболее полное раскрытие знания о чем-то конкретном первоначальное знание должно прийти к самому себе, туда, где нет больше ничего такого, что нужно познавать, но существует знание само по себе» [Jaspers 1967: 34–35].

В своем стремлении к «строгости» философии Платон подверг сокрушительной критике извечного противника трансцендентализма — натуралистическое, релятивистское, скептическое

и догматическое мышление. Философ продемонстрировал, что физиология и софистика осталась без онтологического и гносеологического обоснования своих учений и практик. Для Платона — первого европейского метафизика — проблема обоснования имела, напротив, первостепенное значение. По этой причине *критицизм* как базовый элемент трансцендентализма предваряет у Платона разработку собственного учения и затем сопровождает все сочинения афинского схолаха на протяжении всей жизни.

2. Априоризм. Проблема возможности особого типа знания — истинного и априорного — рассматривается Платоном, прежде всего, в трех диалогах зрелого периода — «Меноне», «Федоне» и «Федре». Здесь разворачивается трансценденталистская проблематика платоновской эпистемологии: как возможно истинное знание, что оно собою представляет, на каком уровне формируется, каковы его функции в познании, каким образом мы его получаем, каковы границы применения подлинного знания?

Истинное знание должно быть всеобщим, безусловным, аподиктическим. Внешние объекты и органы чувств не могут дать такого знания; оно должно быть получено из внутренних источников, из познавательной саморазвивающейся деятельности разума. Несмотря на всю относительность человеческого знания, та истина, которую мы получаем, должна иметь твердое основание, опираться на «беспредпосылочное начало». Таким беспредпосылочным началом для человека могут быть только априорные идеи умопостигаемых сущностей.

В «Меноне» Платон утверждает: поскольку душа бессмертна и видела всё «и здесь [на Земле], и в Аиде», то нет ничего такого, чего бы она не познала. Кроме того, раз все в природе друг другу родственно, а душа все познала, ничто не мешает тому, кто вспомнил что-нибудь одно, самому найти и все остальное. Ибо искать и познавать — это и значит припоминать (Men. 81c-d)¹. Припоминание (ἀνάμνησις), таким образом, обладает

¹ Произведения Платона цитируются по оригинальному оксфордскому из-

функциональным характером, т.е. в этом процессе воспроизводится весь функциональный ряд знания о чем-либо: если человек начинает вспоминать, то он «вспомнит одно за другим все, что следует вспомнить» (ibid. 82e). Затем следует знаменитая сцена с мальчиком-рабом, решающим геометрическую задачу.

Мальчик — доказывает Платон, — как и любой другой человек, обладает «верными мнениями» о том, чего не знает. Эти «истинные мнения» он приобрел «не в нынешней жизни», они заложены в нем самом и живут в его бессмертной душе, и если их «расшевелить», «разбудить» с помощью наводящих вопросов, то они становятся «знаниями» (ibid. 86a). Знания эти он разовьет из самого себя. Это как раз и означает — припоминание (ibid. 85c–d). Таким образом, в истории западноевропейской философии возникает теория априорного познания.

На революционный характер концепции анамнесиса указывал Ф.М. Корнфорд:

«Учением о припоминании знаменуется полный разрыв с общераспространенными представлениями и о природе души, и об источниках знания. Душа в народе обычно рассматривалась просто как тень или *образ (eidolon)*, несубстанциальный дух, который вполне мог рассеяться после отделения от тела. И если бы здравый смысл мог иметь какое-нибудь представление об общих отличительных признаках, названных в сократических диалогах формами (*εἶδος*), то это было бы представление эмпирика о том, что эти формы присутствуют в чувственных вещах, и что наше знание о них получено через чувства, возможно, отражениями (*images*), похожими на атомистические *подобия (eidola)*, истекающие от материальных тел» [Cornford 1935: 3].

данию Джона Бернета: *Platonis Opera*. Т. I–V / *Recognovit brevique adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet*. Oxonii, 1900–1907. Ссылки на работы приводятся непосредственно в тексте с использованием общепринятых сокращений названий работ и пагинации. При цитировании используется русскоязычный перевод: Платон. Собрание сочинений в 4 т. М., 1990–1994.

В «Федоне» Платон описывает два типа (или ступени) анамне-сиса. Первый вид и этап — «эмпирическое ассоциативное припо-минание вследствие сходства». А.Э. Тэйлор называл такого рода воспоминание «первичной памятью (*primary memory*)»: «Память (т.е. *первичная* память) представляет собою сохранение (*σωτηρία*) ощущения; а воспоминание (*ἀνάμνησις*) есть, в конечном счете, восстановление (воспроизведение) душой “самой по себе” утра-ченной памяти или ощущения» [Taylor 1955: 419]. Данный тип является наиболее простым и самым распространенным («тыся-чи подобных случаев»). Другое дело — более сложная и важная разновидность и ступень припоминания, когда дело касается ве-щей, забытых с течением времени или не виденных. Например, может встретиться такой случай, когда некий человек, увидев какой-нибудь предмет, подумает: «То, что у меня сейчас перед глазами, стремится уподобиться чему-то иному из существую-щего, но таким же точно сделаться не может и остается ниже, ху-же». Понятно, что он должен заранее хорошо знать тот второй предмет, на который похож первый, хотя и не полностью. Отсю-да Платон делает вывод: «мы непременно должны знать равное само по себе еще до того, как увидим равные предметы и ура-зумеем, что все они стремятся быть такими же, как равное само по себе, но полностью этого не достигают» (*Phaed.* 74e–75a). Ины-ми словами: у нас должна быть *идея равенства*, прежде чем мы сможем сравнивать реальные предметы и устанавливать их эм-пирическое равенство или неравенство.

По Платону, мысль о необходимости участия в опыте чистых априорных понятий «возникает и может возникнуть не иначе как при помощи зрения, осязания или иного чувственного вос-приятия. <...> Итак, именно чувства приводят нас к мысли, что все воспринимаемое чувствами стремится к доподлинно рав-ному, не достигая, однако, своей цели» (*ibid.* 75a–b). После это-го формулируется важнейший для трансцендентальной филосо-фии вывод: «прежде чем начать видеть, слышать и вообще чув-ствовать, мы должны были каким-то образом узнать о равном

самом по себе — что это такое, раз нам предстояло соотносить с ним равенства, постигаемые чувствами: ведь мы понимаем, что все они желают быть такими же, как оно, но уступают ему» (ibid. 75b). Эти рассуждения Платона венчает фундаментальное трансценденталистское положение: «Если существует то, что постоянно у нас на языке, — прекрасное, и доброе, и другие подобного рода сущности, к которым мы возводим все, полученное в чувственных восприятиях, причем обнаруживается, что все это досталось нам с самого начала, — если это так, то с той же необходимостью, с какой есть эти сущности, существует и наша душа, прежде чем мы родимся на свет» (ibid. 76b–e)².

Стало быть, в «Меноне» возникает, а в «Федоне» получает полное развитие учение об анамнесисе, или теория априорного знания. По мнению Корнфорда, это учение необходимо считать «типично платоновским»: «Его два столпа — бессмертие и божественность разумной души, а также реальное существования объектов ее познания — мира интеллигибельных Идей (Forms), отделенного от вещей нашего чувственного восприятия» [Cornford 1935: 2].

В «Федре» Платон выдвигает основоположение, касающееся как анамнесиса, так и синтеза априорного с эмпирическим: «душа, никогда не видевшая истины, не примет такого [человече-

² А.Ф. Лосев комментирует этот вывод: «Аргумент, как видим, очень прост и притом чисто трансцендентален. Кратко говоря, он гласит: чувственное знание возможно только благодаря априорному; все априорное же — вневременно; следовательно, и душа, носящая в себе это априорное знание, — вневременна. <...> Что идея предшествует опыту, — это понятно, ибо идея мыслима сама по себе, опыт же — только в совокупности с идеей (раз и сам он есть нечто, т.е. опять-таки некая идея). Но как она предшествует? Предшествует ли она *вещественно*? Едва ли, если стоять на почве платоновской аргументации. “Знание” логически предшествует чувственному восприятию, ибо в “знании” дана вещь “сама по себе”, “сущность” ее, а в чувственном восприятии — вещь в своей инобытийной модификации, в своих чувственных качествах. <...> Трансцендентальный метод, между прочим, это и имеет своей задачей: доказать логическую необходимость того или иного закона и тем самым фактическую — и притом только фактическую — его возможность» [Лосев 1993: 420–421].

ского] образа, ведь человек должен постигать [истину] в соответствии с идеей, исходящей от многих чувственных восприятий, но сводимой рассудком воедино. А это есть припоминание того, что некогда видела наша душа, когда она сопутствовала богу, свысока глядела на то, что мы теперь называем бытием, и поднималась до подлинного бытия» (Phaedr. 249b–c). Здесь речь идет об уже известной из «Федона» трансцендентальной «технологии» — синтезе априорных форм и чувственного содержания в процессе анамнесиса. Иначе говоря, чувственные восприятия дают эмпирические представления, которые сводятся рассудком воедино. Таким образом, априорные идеи оформляют и распознают чувственный материал, который в результате этого синтеза получает статус земного знания.

Карло Хубер не без оснований полагает, что анамнесис как припоминание «забытой» идеи имеет некоторое сходство с тем, что со времен Канта и немецкого идеализма и до современности называется “трансцендентальным методом”. Такой термин вполне допустим, ибо «обретение (*das Haben*) “содержания памяти” априорным, неявным способом является трансцендентальным фактом, т.е. данностью, которая имеет основу в трансценденции и предшествует всякому актуальному действию как условие его возможности. <...> Процесс действительного припоминания идеи от самого априорного истока и сущности является, безусловно, трансцендентальным *событием* (*Geschehen*), так как эта сущность предшествует — как условие возможности — всему действию, однако также является и самой глубокой его сутью и может схватываться только в рефлексии на действие. Но этот процесс является, скорее, *событием*, чем *методом*: рефлексия направлена в первую очередь не на “Как”, а на “Что”: не столько на анамнесис и мышление само по себе, сколько на идею». Поэтому Хубер вводит некоторые ограничения на использование понятия «трансцендентальный метод»: «действительное припоминание можно обозначить как трансцендентальное действие, или собы-

тие, а лучше всего — как *трансцендентальный процесс*» [Huber 1964: 589].

3. Трансцендентальная редукция. Редукция как очищение души с сугубо эпистемологическими целями впервые в европейской философии появляется именно у афинского мудреца. Здесь я употребляю понятие «трансцендентальная редукция» для обозначения совокупности всех базовых процедур очищения сознания с целью достижения его глубинных структур. В «Горгии» и «Кратиле» Платон использует орфико-пифагорейский образ тела как темницы и даже могилы души. В «Федоне» причина такого отношения к телесному указывается недвусмысленно: «когда душа пользуется телом, исследуя что-либо с помощью зрения, слуха или какого-нибудь иного чувства, тело влечет ее к вещам, непрерывно изменяющимся, и от соприкосновения с ними душа сбивается с пути, блуждает, испытывает замешательство и теряет равновесие, точно пьяная» (Phaed. 79c).

Такая страстная инвектива против тела имеет для метафизики Платона основополагающее значение и направлена к одной цели: истинное познание доступно только для того, кто «подходит к каждой вещи средствами одной лишь мысли (насколько это возможно), не привлекая в ходе размышления ни зрения, ни иного какого чувства и ни единого из них не беря в спутники рассудку, кто пытается уловить любую из сторон бытия самое по себе, во всей ее чистоте, вооруженный лишь мыслью самой по себе, тоже вполне чистой, и отрешившись как можно полнее от собственных глаз, ушей и, вообще говоря, от всего своего тела, ибо оно смущает душу всякий раз, как они действуют совместно, и не дает ей обрести истину и разумение» (ibid. 65e–66a).

Стало быть, поскольку все чувственные ощущения и представления характеризуются принципиальной неполнотой и противоречивостью, то для успешной «охоты за бытием» необходима трансцендентальная редукция. Именно поэтому Платон — как это позже сделает Кант — идет от чувственно воспринимаемого знания к тем условиям, которые это знание вызывают и, далее, к

условиям совсем уже не эмпирическим, которые делают возможными сами эмпирические условия. Это неудивительно, ибо «для Платона, также как для Декарта или Канта, точка зрения “метода” есть наиважнейшая точка зрения философии и науки в целом» [Natorp 1903: 62]. «Умирание и смерть» тех, кто предан философии, как раз и является метафорой трансцендентальной редукции. Следовательно, философ — это тот, кто совершает редукцию, чтобы достичь истины.

У Платона есть и другая метафора этой гносеологической и методологической процедуры — очищение души. «Очищение» (κάθαρσις) состоит в том, чтобы как можно тщательнее отрешать душу от тела; душа должна сосредоточиваться самой по себе и жить наедине с собою, освободившись от тела как от оков. Такая редукция жизненно необходима, поскольку «у нас есть неоспоримые доказательства, что достигнуть чистого знания чего бы то ни было мы не можем иначе как отрешившись от тела и созерцая вещи сами по себе самою по себе душой (αὐτοῦ καὶ αὐτῇ τῇ ψυχῇ θεατέον αὐτὰ τὰ πράγματα). <...> Ибо если, не расставшись с телом, невозможно достичь чистого знания (καθαρῶς γινῶναι), то одно из двух: или знание вообще недостижимо, или же достижимо только после смерти» (ibid. 66b–e).

Коль скоро, одна из целей редукции — достижение истины, Платон отчеканивает ясную и прозрачную формулу: «истинное — это действительно очищение от всех [страстей], а рассудительность, справедливость, мужество и само разумение — средство такого очищения (ἀληθὲς τῷ ὄντι ἢ κάθαρσις τις τῶν τοιούτων πάντων καὶ ἡ σωφροσύνη καὶ ἡ δικαιοσύνη καὶ ἀνδρεία, καὶ αὐτῇ ἡ φρόνησις μὴ καθαρμός τις ἢ)» (ibid. 69b–c). Таким образом, ἀρετή, добротность души, является не только целью очищения, но также и средством, ибо частичное (по частям), но постоянное достижение указанных составных частей добротности представляет собою постепенное очищение души и, в конце концов, способствует обретению целостной ἀρετή, которая является также и полным катарсисом. Стало быть, трансцендентальная редукция является

вместе с тем неотъемлемым элементом тео-агато-этической интенциональности души.

4. Изменение установки мышления. В «Государстве» Платон указывает, что достижение пайдеи требует, чтобы априорные знания, находящиеся в душе, были актуализированы анамнесисом. Здесь возникает вопрос: что же необходимо предпринять, чтобы люди отвратились душой от всего становящегося и начали припоминать априорные истины? Далее у Платона следует исключительный по своей важности фрагмент, ибо в нем ставится фундаментальный вопрос (выражаясь в современных терминах) о смене установки мышления — с *естественной* на *трансцендентальную*. — Как можно подвигнуть людей на поиск истины? Как раз «здесь и могло бы проявиться искусство обращения (τέχνη ἄν εἴη τῆς περισώωσις): каким образом всего легче и действительнее можно обратить человека. Это вовсе не значит вложить в него способность видеть — она у него уже имеется, но неверно направлена, и он смотрит не туда, куда надо. Вот здесь-то и надо приложить силы» (Resp. VII 518d).

Другими словами, у всех людей в принципе есть возможность созерцать идеи, но в повседневной жизни разумение и умственное зрение не задействованы, поскольку человеку вполне достаточно обыденного рассудка и чувственных данных, формирующих мнения различной степени точности. Эти мнения и здравый смысл с разной долей успеха, но в целом удовлетворительно руководят индивидом в ежедневной бытовой и общественной жизни. Но существует и другая, выходящая за пределы этой, жизнь, умопостигаемый мир, где привычных перцептивных и ментальных инструментов недостаточно. Очевидно, что в человеке присутствуют, как минимум, две установки сознания. Одна — естественная (повседневная) — используется постоянно и предназначена для жизни в непрерывно изменяющемся мире людей, вещей, явлений и процессов. Другая — особенная (трансцендентальная) — дана человеку энтелехиально; она выходит за пределы обыденной жизни и направлена на постижение сущ-

ностей, присутствующих как в этом мире (опосредованно), так и за его пределами. Соответственно, изменение установки сознания представляет собою «поворот» души «от некоего сумеречного дня к истинному дню бытия», и такое «восхождение» называется «стремлением к мудрости» (ibid. 521c).

Каковы результаты трансцендентальной редукции и изменения установки? Во-первых, в результате редукции был открыт совершенно новый для телесного индивида мир — мир идей. Он может стать для человека реальным, значимым и ценным только в результате редукции сознания. Априорные понятия рассудка и идеи разума, обладающие онтологической независимостью от человека, но используемые субъектом в гносеологических и практических действиях, — важнейшие результаты редукции. Таким образом, редукция является фундаментом и гносеологического трансцендентализма, и онтологического (в его тео-агато-этической форме).

Во-вторых, вместе с выявлением подлинного бытия стали известны сущностные признаки души. Выяснилось, что душа является вовсе не психической сущностью, ибо используется только разумная ее составляющая часть, без привлечения яростного духа и воделеющей части. Две последние как раз можно отнести к психике в точном смысле слова. В таком случае ноэтическая душа представляет собою структуру чистого сознания и самосознания.

В-третьих, обнаруженная редукцией структура чистого сознания обладает априорным качеством — направленностью на Благо. Следовательно, для обретения человеком своей подлинной сущности необходима смена установки сознания.

5. Восхождение души. Восхождение (*ἀνάβασις*), или трансцендирование, души в умопостигаемый мир представляет собою вторую, после трансцендентальной редукции, стадию пайдейи. Анабасис — это сугубо трансцендентальный процесс регулирования и конституирования человеческой жизни с помощью идей высших качеств. Конечной целью трансцендирования является

приобщение к Благу. Таким образом, дескрипция восхождения, помимо всего иного, сможет прояснить еще одну характерную черту трансцендентализма Платона — *тео-агато-этический телеологизм*.

Существует важнейшее знание, от которого зависят все остальные истины-сущности. Такое знание как раз и является целью восхождения. Платон безапелляционно заявляет: «Идея блага — вот это самое важное знание (ἀγαθοῦ ἰδέα μέγιστον μάθημα)» (Resp. VI 505a). Почему? Через идею Блага становятся пригодными и полезными идеи высших качеств: добротность, справедливость, рассудительность и все остальные. Трансцендентная идея Блага — как основание онтологического и гносеологического трансцендентализма Платона — придает познаваемым вещам истинность, а человека наделяет способностью познавать. Познаваемые вещи не только могут познаваться лишь благодаря Благу, «но оно дает им и бытие, и существование, хотя само Благо не есть существование, оно — за пределами существования (ἐπέκειναι τῆς οὐσίας), превышая (ὑπερέχοντος) его достоинством и силой» (ibid. 508e–509b). Иначе говоря, движение души к Благу есть не что иное, как восхождение к беспредпосылочному началу.

Кроме того, ἀνάβασις имеет не менее важное практическое измерение. Восхождение к Благу есть вместе с тем истинная пайдейя, самосовершенствование души и личности, обретение ἀρετῆς и — через нее — приближение к Богу. На этом пути душа очищается от лишних, ненужных, наносных качеств и вырабатывает в себе (копирует с идей) свойства добротности. Практический (в кантовском смысле) аспект восхождения относится к онтологическому трансцендентализму.

б. Трансценденталистская семантика. В пассаже из шестой книги «Государства» мы обнаруживаем Платона в качестве родоначальника трансценденталистской терминологии. Сам термин «трансцендентальный» происходит из средневековой схоластики. Его корни лежат в латинском переводе платиновского наречия ἐπέκειναι с помощью производной формы от глагола

«transcendere». Перевел термины Марий Викторин, а использовал и ввел в философский оборот Аврелий Августин. Однако платоновское слово ἐλέκεινα восходит к процитированному пассажиру из платоновского «Государства» [Knittermeyer 1924: 201]. Для указания на сущность Блага Платон чаще всего применяет наречие ἐλέκεινα («по ту сторону»), которое может быть и субстантивом τὸ (τὰ) ἐλέκεινα («потустороннее», «потусторонность»). Кроме того, для восхождения к трансцендентному Благу у Платона используются слова с наречием ἀνά («наверху», «вверху»). Глагол ἀναβαίνω понимался как «восходить», а еще точнее — «подниматься», «восходить в народное собрание», которое в Афинах располагалось на холме. Другой глагол, однокоренной с предыдущим — ἐμβαίνω — приобрел значение «выходить за пределы», «выходить из чего-то», «переступить», то есть, если воспользоваться латинизмом, — «трансцендировать».

В итоге, у Платона можно обнаружить четыре области значений, три из которых имеют отношение к онтологическому трансцендентализму и одна — к гносеологическому. В первую группу терминов войдут те, которые служат для обозначения трансценденции как таковой, сферы трансцендентного: ἐλέκεινα, ὑπερβολή, ὑπερέχον и другие. Во вторую очередь следует выделить глаголы и субстантивы, имеющие дело с процессом трансцендирования как таковым: ὑπερβαίνω, ἐμβαίνω, ὑπερέχω, ἐπιβάσεις и так далее. Третью область составят термины, связанные с конкретным видом трансцендирования — процессом восхождения к Благу и его характеристиками: ἀνάβασις, ἐπάνωδος, ἄνω, ἄνωτέρω. Четвертый регион трансценденталистской семантики Платона составят термины, относящиеся к процессу синтетического конституирования предметов опыта (земной жизни), т.е. к области гносеологического трансцендентализма. Сюда нужно отнести глаголы, обозначающие синтез, соединение, сведение, подведение под идею: συνίεναι, συντείνει, συναίρω, συνδεῖν и прочие.

Таким образом, можно заключить: все праформы трансценденталистской терминологии — кроме понятия «трансценден-

тальный» в кантовском смысле — мы находим в метафизике Платона.

7. Идеи как гипотезы. Платоновские идеи обладают еще одной важной трансцендентальной функцией. Они выступают в процессе научного познания в качестве *гипотез*, конституирующих эмпирические наблюдения. На этот аспект идей обратили внимание марбургские неокантианцы, и, прежде всего, Герман Коген. Действительно, в рассуждениях об астрономии философ демонстрирует зрелый трансцендентализм в понимании механизма конституирования нашего опыта. Он говорит: «Эти узоры на небе, украшающие область видимого, надо признать самыми прекрасными и совершенными из подобного рода вещей, но все же они сильно уступают вещам истинным с их перемещениями друг относительно друга, происходящими с подлинными быстротой и медленностью, согласно истинному числу и во всевозможных истинных формах. Это постигается разумом и рассудком, но не зрением. <...> Значит, небесным узором надо пользоваться как пособием для изучения подлинного бытия» (Resp. VII 529c–530b).

Иначе говоря, живое Небо «провоцирует», инспирирует нас на познание истинных объектов, отношений и состояний, которые как раз и составляют предмет астрономии. Чувственные ощущения и представления, полученные от созерцания узора, точно так же, как и любые другие данные органов чувств, не способны давать истину или вырабатывать чистые понятия, такие, как равенство, отношение, число и т.д. Они лишь ставят перед нами проблему определения истинного предмета познания, побуждают к трансцендентальному исследованию. Поэтому, говорит Сократ, «я решил, что надо прибегнуть к отвлеченным понятиям (λόγους καταφύγοντα) и в них рассматривать истину бытия (ὄντων τὴν ἀλήθειαν), хотя уподобление (ἴσως), которым я при этом пользуюсь, в чем-то, пожалуй, и ущербно. Правда, — добавляет он, — я не очень согласен, что тот, кто рассматривает бытие в понятиях, лучше видит его в уподоблении, чем если рассмат-

ривает его в осуществлении (ἔργους). Как бы там ни было, именно этим путем двинулся я вперед, каждый раз полагая в основу понятие (ὑποθέμενος λόγον), которое считал надежным (ἔρρωμένε-στατον)³; и то, что, как мне кажется, согласуется с этим понятием, я принимаю за истинное — идет ли речь о причине или о чем бы то ни было ином, — а что не согласно с ним, то считаю неистинным» (Phaed. 99e–100a).

Таким образом, Платон обосновывает тот вид гносеологического действия, которое следует именовать трансцендентальным познанием в понятиях. При этом *предпосылками* (*гипотезами*) познавательного процесса являются понятия *a priori*. В полном согласии с этимологией, понятие-гипотеза «подкладывается», как основа, под процедуру определения предмета = X.

8. Степени Блага. Учением о степенях Блага, изложенном, прежде всего, в «Филебе», а также в «Государстве», Платон обосновал механизм работы мышления и познания и процесс формирования чувственно воспринимаемой действительности, а также установил характер отношений между сферой идей и земным миром. Вместе с тем он удивительным образом предвосхитил гораздо более поздние трансценденталистские концепции. Например, основоположение Канта о том, что ощущение (и соответствующая ему реальность), представление и сознание имеют степень. Или фундаментальную теорию Когена о сущности *Ursprung*, то есть инфинитезимальном методе, или бесконечно малой (интенсивной) величине, которая представляет собою постоянно действующий механизм построения содержания мышления из бесконечного функционального действия мышления по установлению тождества и различия.

9. Трансцендентное и трансцендентальное. Благо необходимо понимать как высшее трансцендентальное условие возможности познания в ноэтической области, и в этом смысле оно выполняет ту же функцию, что и *трансцендентальное единство апперцепции*

³ Платон употребляет здесь превосходную степень прилагательного ἔρρωμένε-σταν. Поэтому следует читать: «надежнейшим», «самым надежным».

у Канта. Вместе с тем, главная задача «человека стремящегося» — достичь высших степеней в «пирамиде» Блага. Обретение бессмертия как высшее энигматическое стремление человека имеет, как минимум, два аспекта.

Один из них можно условно назвать *трансцендентным*. Его суть заключается в почти что мифологическом обретении бессмертия в онтологической — если можно так выразиться — форме. Другой аспект — *трансцендентальный*. Речь идет о бессмертии в области души и общечеловеческого духа. Дело в том, что ум в целом, рассудок, разум, мышление — трансцендентальные по своей природе сущности — предоставляют человечеству возможность для достижения высшей цели, ибо все они в совокупности производят идею Блага как *трансцендентальный идеал*.

Благо, таким образом, демонстрирует нам два своих аспекта, оставаясь при этом единым и простым. С одной стороны, Благо есть трансцендентальный идеал и в качестве такового является «первосущностью» Космоса. Этот аспект Блага условно можно назвать *онтологическим, трансцендентным*. С другой — Благо главенствует над идеями, выступает как высшая идея, Идея идей, Единое. Здесь решаются по преимуществу задачи истинного познания и потому данный аспект Блага с известной долей условности можно назвать *гносеологическим, или трансцендентальным*.

Тематизация агатологии Платона позволила Уильяму Гатри сделать вывод о том, что в идее Блага философ «сочетает три концепции: [1] цели жизни, высшего объекта желания и стремления; [2] условия познания, которое делает интеллигибельный мир понятным, а человеческий ум — понимающим; [3] и фундаментального основания идей, которые, в свою очередь, являются порождающими причинами естественных объектов и человеческих действий» [Guthrie 1962–1981, IV: 506].

10. Трансцендентальный синтез. У Платона мы находим основы трансцендентального синтеза и конституирования опыта. Философ говорит о том, что знанием *a priori* мы должны были

обладать «еще до рождения». Коль скоро мы приобрели его еще до рождения, то, вероятно, не только одно лишь знание равного, но также и знание большего и меньшего, прекрасного самого по себе, и доброго, и справедливого, и священного, и других врожденных (априорных) понятий, которые отличаются от всех прочих тем, что «помечены печатью “бытия самого по себе”».

В этом и других подобных рассуждениях Платон демонстрирует сразу три основоположения своей эпистемологии. Во-первых, познание истинных сущностей происходит путем анамнезиса. Но этим путем мы постигаем (припоминаем) лишь те понятия и идеи, которые являются врожденными по своему происхождению.

Во-вторых, чувства выполняют функцию *инспиратора* процесса познания. Они сигнализируют рассудку о том, что в поле восприятия попал некий предмет, равный X. Сами органы чувств распознать и идентифицировать этот X не могут, ибо такое определение предметной значимости им просто не под силу. Согласно Платону, синтезирует чувственные данные и определяет предмет другая способность — рассудок, для чего пользуется предпосылками (гипотезами).

В-третьих, функция рассудка заключается в том, чтобы синтезировать ощущения (восприятия) и затем подводить их под категории, которые даны «еще до рождения». Та же самая мысль звучит в «Федре»: душа постигает истину «в соответствии с идеей, исходящей от многих чувственных восприятий, но сводимой рассудком воедино» (Phaedr. 249b–c).

Рассмотрим составные части, механизм и трансцендентальные условия синтетической деятельности. Во-первых, в эмпирическом синтезе участвует данная «с самого рождения» способность получать *ощущения* (αἰσθάνεσθαι) и *впечатления* (παθήματα), которые через тело передаются душе (Theaet. 186b–c).

Во-вторых, в синтезе принимает участие другая способность души — *память* (μνήμη). Душа при этом напоминает своего рода «книгу» (βιβλίον). Дело в том, что *первичная* память направлена

на то же, на что и ощущения — на чувственно воспринимаемый предмет. И память, и связанные с ощущениями впечатления, — действующие совокупно, — представляются Сократу неким писцом, записывающим в душе «соответствующие речи». В том случае, если впечатление записывает правильно, создаются «истинные мнения и истинные речи» (δόξα τε ἀληθῆς καὶ λόγοι). Если писец делает ложную (ψευδῆ) запись — получаются ложные (Phileb. 38e–39a).

Однако в синтезе участвует — помимо названных — также и «другой мастер (ἕτερον δημιουργόν)». Этим третьим «мастером» является *воображение* («чистый трансцендентальный синтез воображения») — способность, играющая в синтетической деятельности большую объединяющую роль. «Живописец, который вслед за писцом чертит в душе образы названного», — так нам Платон представляет воображение. Такого «живописца» А.Э. Тейлор, не колеблясь, называет «воображением (imagination)»: «Толкование имеющегося ощущения при помощи памяти, включенной во все восприятия, — это работа писца, записывающего “речи” в душе. Живописец (воображение) рисует пояснение (εἰκόνας) к тексту писца, и его картина может быть названа истинным или ложным “образом” в зависимости от истинности или ложности “речи”, которую он поясняет» [Taylor 1955: 422].

Платон демонстрирует деятельность воображения: «Когда кто-нибудь, отделив от зрения или какого-либо другого ощущения то, что тогда мнится и о чем говорится, как бы созерцает в самом себе образы мнящегося и выраженного речью» (Phileb. 39b–c). Иначе говоря, воображение является интеллектуальным (трансцендентальным) условием, во-первых, «мнящегося (δόξα-σθέντων)», т.е. некоего предмета мышления, который — с помощью воображения — воссоздается из *памяти* как эмпирической репродукции, а, во-вторых, условием какого-то суждения, «выраженного речью (λεχθέντων)», т.е. нечувственного *смысла* высказанного. Иначе говоря, воображение является трансцендентальным условием *репродукции* и *рекогниции*. При этом особо нужно

отметить, что «живописец» «приступает к работе», когда предмет отделен от любого ощущения и впечатления, и, стало быть, предметный смысл («идея») созерцается воображением в самом себе. Таким образом, воображение, не являясь чувственным по природе, тем не менее, делает возможной связь а) *ощущений* и *впечатлений*, б) *памяти* и в) *смысла* сказанного или помысленного.

Чистый (неэмпирический) синтез воображения соединяет, с одной стороны, ощущения и производимые ими впечатления, а с другой — смыслы, заложенные в *первичной* (эмпирической) памяти. Однако этот же синтез воображения должен иметь дело также и с теми (априорными) смыслами, которые душа приобрела в «бестелесной» жизни. Ибо возникают ситуации, когда ощущения и впечатления выступают в роли «инспираторов», актуализирующих идеи *a priori*: «рождаясь, мы теряем то, чем владели до рождения, а потом с помощью чувств восстанавливаем прежние знания» (Phaed. 75e). В таком случае, можно предположить, что работа воображения развивается в двух направлениях, и реконструкция функций «живописца» будет иметь два варианта. Если воображение связывает впечатления с эмпирическим содержанием памяти, допустим, с обыденными понятиями *a posteriori*, то в результате получается сугубо *эмпирический* синтез предмета мышления, поступившего в душу через ощущения. При втором варианте действие синтеза иное: ощущения, впечатления и первичная память «будят» и «восстанавливают» априорное понятие (идею). Стало быть, возникает еще одна составная часть синтеза.

Четвертым компонентом синтеза являются понятия *a priori*, вечные идеи, которые душа приобрела до вселения в тело. Первый вариант синтеза (при необходимости) восходит к идеям и автоматически превращается во вторую разновидность. В этот момент синтез из *эмпирического* переходит в *трансцендентальный*, и, соответственно, познание становится трансценденталь-

ным. Однако чтобы осуществить такое познание, необходим завершающий и главный элемент.

В-пятых, целостный синтез осуществляет *анамнесис*. Именно он дает результирующее припоминание, аккумулируя в себе все предыдущие этапы синтеза. Анамнесис — обращает внимание Платон — следует отличать от памяти. Он является «припоминанием» идей или «восхождением к памяти». Но уже не к первичной памяти, а той, которая досталась нам «с самого начала (ὄλδοχουσαν)» и включает в себя неизменные сущности, или «безвидное сущее» (ἀιδὲς ὄν) (ibid. 79a).

Итак, в процессе формирования метафизики, существенным образом отличающейся от натурфилософии и софистики, Платон создал парадигму, которую позже назвали трансцендентальной, причем сразу в двух его ипостасях — онтологической и гносеологической.

Первая разновидность базируется на процедуре гипостазирования общих и предельных понятий, которые, обретя абсолютную самостоятельность, фундируют в свою очередь весь космос, субъекта и его познающее мышление. Познание в таком случае развивается в основном из деления и объединения категорий, и чистое логическое знание получается из другого чистого логического знания. Эту форму онтологического трансцендентализма я назвал «спекулятивной», или «понятийной». Кроме того, сложный процесс восхождения представляет нам тео-агатоэтическую версию трансцендентализма.

Вместе с тем, пытаясь добраться до «беспредпосылочного начала» познания, Платон обнаружил субъективность, в которой находит свое основание гносеологический трансцендентализм. Соответственно, в подобной ситуации мы видим не так называемый «объективный мир» с точки зрения Бога, а тот образ действительности, который в принципе только и доступен человеку.

При этом следует отметить, что у Платона мы находим вовсе не разрозненные и бессвязные элементы трансцендентализма, но вполне систематическое целое, характерное для развитых учений этой парадигмы.

Литература

- Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М.: Мысль, 1993.
- Платон. Собрание сочинений. В 4 т. / Общ. ред. А.Ф. Лосева, В.Ф. Асмуса, А.А. Тахо-Годи. М.: Мысль, 1990–1994.
- Cornford F.M. Plato's Theory of Knowledge. The *Theatetus* and the *Sophist* of Plato translated with a running commentary. N.Y.: Harcourt, Brace; L.: Kegan Paul, Trench, Trubner, 1935.
- Guthrie W.K.C. A History of Greek Philosophy. 6 vols. Cambridge, etc.: Cambridge University Press, 1962–1981.
- Huber C.E. Anamnesis bei Plato. München: In Kommission bei Max Hueber, 1964.
- Jaspers K. Drei Gründer des Philosophierens: Plato, Augustin, Kant. München: R. Piper, 1967.
- Knittermeyer H. Transszendent und Transszendental // Festschrift für Paul Natorp zum siebzigsten Geburtstag. Berlin, Leipzig: Walter de Gruyter & Co., 1924.
- Natorp P. Platos Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus. Leipzig: Verlag der Dürr'schen Buchhandlung, 1903.
- Platonis Opera. T. I–V / Recognovit brevique adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet. Oxonii: e typographeo Clarendoniano, 1900–1907.
- Taylor A.E. Plato: The man and his work. L.: Methuen & Co. Ltd., 1955.

Александр Михайловский

Философия как эзотерическое знание:
к интерпретации притчи о пещере у М. Хайдеггера

1.

В работе «Философия и политика» германо-американский политический теоретик Ханна Арендт определила платонизм как «тиранию истины» [Arendt 1990: 78]. В идеальном государстве Платона людьми правит не убеждение, а вечная истина: достичь общего согласия относительно нее путем дебатов невозможно. Глубокое различие между убеждением и диалектикой объясняется тем, что первое всегда относится к множеству людей (λείθειν τὰ πλήθη), в то время как диалектика возможна только как диалог. Убеждение происходит не на основе истинного знания, а на основе мнений [Федр: 260a], поскольку убедить множество людей означает навязать ему что-то одно мнение: «убеждение является не противоположностью насилия, но лишь иной его формой» [Arendt 1990: 79]. Ханна Арендт считает, что причиной резкого осуждения мнения, δόξα, в платоновской философии стал суд над Сократом и раскрывшаяся в нем «бездна между философией и полисом». Позитивным следствием негативного опыта

Сократа стало то, что отныне только господство могло гарантировать философам «земное бессмертие», которое полис обещал своим гражданам. Именно поэтому Платон провел жесткую границу между мнением и знанием и создал концепцию истины, которая и стала краеугольным камнем его политической философии. Знаменитое место из VII книги «Государства», где идея Блага возносится до высшей ступени в иерархии идей, должно прочитываться прежде всего в политическом контексте, т.е. в связи с главным вопросом об устройстве «человеческих дел».

В центральной части эссе Арндт предлагает свою интерпретацию притчи о пещере. В ней она видит «биографию философа в сконцентрированном виде» и выделяет три стадии повествования: освобождение от пещерной *δόξα*, выход на свет солнца, т.е. созерцание истины вещей в свете идеи Блага, и возвращение в пещеру как свой земной дом. Каждая из этих стадий означает решающий поворотный пункт, «turning-about of the whole human being» [Arendt 1990: 94]. Предлагаемый ею перевод греческого *περιαγωγή ὅλης τῆς ψυχῆς* — так Платон определяет то, что составляет «самую суть образования философа» (the very formation of the philosopher) — отсылает, как без труда замечает внимательный читатель, к главной интерпретации притчи о пещере в философии XX в., а именно, к известной статье Мартина Хайдеггера «Учение Платона об истине» (1942). Ведь для Хайдеггера, как и для Платона, философия является не чем иным, как образованием (*παιδεία*), цель которого — обращение от мнения к истине и *Umwendung des ganzen Menschen in seinem Wesen*, «изменение всего человека в его существе» [PLW: 217; Хайдеггер 1993: 350]. Имя Хайдеггера ни разу не упоминается в статье Арндт (хотя даются ссылки на Гегеля и Ницше), но именно фигура ее немецкого учителя, побывавшего в Сиракузах, скрывается за широкой спиной Платона, который учредил ту самую «тиранию истины» и, по ее словам, продемонстрировал не столько то, как «философия выглядит с точки зрения политики, сколько то, как поли-

тика, пространство человеческих дел, выглядит с точки зрения философии» [Arendt 1990: 96]¹.

Однако встает вопрос: какое отношение имеет эта статья Хайдеггера, получившая широкую известность лишь после публикации в книге «Wegmarken» в 1967 г., к политической философии и вопросу о господстве философов. В этом хрестоматийном тексте Хайдеггер описывает четыре уровня, или ступени, манифестации истины (ἀλήθεια), понимаемой как «непотаенность»², и утверждает [PLW 236; Хайдеггер 1993: 360], что в мысли Платона происходит изменение существа истины. Хайдеггер подчеркивает исходное отрицание в слове ἀλήθεια: α-privativum говорит о необходимости вырвать истину из сокрытости, потаенности. Однако Платон, открыв истину как непотаенность, в то же время как бы забывает о ней, проторая тем самым путь для дальнейшего воцарения истины-правильности (adaequatio intellectus ad rem) над истиной-непотаенностью, делает вывод Хайдеггер³.

Здесь следует отметить, что к моменту публикации статьи «Учение Платона об истине» взгляды Хайдеггера на отношение Платона к концепции истины как непотаенности претерпели весьма сложную эволюцию⁴. Впервые свою концепцию истины

¹ В письме от 8 мая 1954 г., отвечая на вопрос Хайдеггера, над чем она работает, Arendt упоминает тему, занимавшую ее в последнее время: «философия и политика в Вашей интерпретации». «Философия и политика» — это точное название заключительной части той серии лекций, которые Arendt читала в Университете Нотр-Дам в 1954 г. Последняя часть этого цикла лекций была позже в значительной степени переработана Arendt и в окончательной редакции опубликована в журнале «Social Research» в 1990 г. [см. Таминьё 2008: 183].

² Хрестоматийный анализ ἀλήθεια как черты самого сущего, а также ее значения в свете оригинально-греческого опыта бытия предложен в кн. Courtine 1990: 129–158.

³ «Решение о существовании истины было принято, — говорит Хайдеггер в конце статьи, — и отныне западноевропейское человечество начало свое движение навстречу „гуманизму“». Об образовательных программах в немецком университете 1920–30-х гг. и, в частности, «новом гуманизме» Вернера Йегера как полемическом фоне статьи «Учение Платона об истине» см. Михайловский–Романов 2010.

⁴ Та редакция, в которой «Учение Платона об истине» вошло в книгу «Weg-

как непотаенности он излагает в курсе лекций зимнего семестра 1924/25 г., посвященном «Софисту», и безо всяких оговорок приписывает ее открытие древним грекам — Сократу, Платону и Аристотелю [GA 19: 15–17]. Год спустя, в курсе лекций «Основные понятия античной философии», Хайдеггер обращает внимание на платоновскую аллегорию пещеры и видит в ней описание «степеней раскрытости» (Entdecktheitsstufen). При этом переходе от одной ступени к другой соответствует — обратим внимание на присутствующие уже здесь «педагогические» коннотации — не «расширение познаний», а «постепенное подтягивание к свету» (ans Licht Gezogenwerden), т.е. «формирование понимания бытия» [GA 22: 102, 104]. Хайдеггер подчеркивает, что высшая степень бытия делает возможной «более правильное» видение, т.е. фактически истина понимается у Платона как «правильность» (Richtigkeit). В курсе 1931/32 г. с названием «Vom Wesen der Wahrheit» («О существе истины») толкование притчи о пещере уже занимает центральное место. Тезис Хайдеггера относительно ἀλήθεια как правильности следует понимать в том смысле, что нормативность истины является производной от «несокрытости» [GA 34: 35]. Отличие от более поздней редакции текста значительное. В «Учении Платона об истине» (1942) Хайдеггер будет утверждать как раз прямо противоположное, а именно, что у Платона происходит «определение бытия сущего как идеи» и, соответственно, подчинение истины идее: «Истина уже больше не есть в качестве непотаенности основная черта самого бытия, но вследствие ее впряжения в упряжку идеи ста-

marken» и позднее в 9-й том Полного собрания сочинений (1976), была впервые создана в 1940 г. и опубликована в издании: Geistige Überlieferung. Das zweite Jahrbuch. Berlin: Verlag Helmut Küpper, 1942. S. 96–124. В качестве самостоятельного текста (вместе с «Письмом о гуманизме») Хайдеггер впервые опубликовал статью в 1947 г. в Швейцарии, ввиду запрета на публикации в оккупационной зоне (Bern: Francke A.G., 1947). Даты создания текста, указываемые самим Хайдеггером в публикациях — 1931–1932 и 1940 г. Первая цифра отсылает к рассматриваемому далее лекционному курсу «О существе истины». Подробнее о разных редакциях текста см. [Berti 2005: 101 ff.].

ла правильностью, отныне и впредь — характеристикой познания сущего» [PLW 234; Хайдеггер 1993: 359]. Идея — не процесс раскрытия, но реальность, полностью раскрытая и потому полностью доступная для познания⁵.

Все это подводит нас к ответу на поставленный выше вопрос о связи различных толкований притчи о пещере с притязаниями философов на господство в государстве. Мне представляется, что полноценное объяснение едва ли возможно без включения еще одного звена — лекционного курса «Vom Wesen der Wahrheit» зимнего семестра 1933/34 гг. Этот курс, по словам издателя Хартмута Титьена, являет собой «особый случай» [GA 36/37: 300]. Хотя он и повторяет отчасти одноименный лекционный курс зимнего семестра 1931/32 гг., однако множество актуально-политических коннотаций придает ему совершенно иной вид.

Сначала кратко сопоставим лекции 1933/34 гг. с курсом 1931/32 гг. В курсе 1931/32 гг. введение занимает 19 страниц, интерпретация притчи о пещере — 127, к ней примыкает часть, посвященная «Теэтету», — 174 страницы. В варианте 1933/34 гг. за кратким введением [GA 36/37: 83–89] следуют параграфы о Гераклите, языке и Платоне объемом 37 страниц (89–125), затем идет первая часть с интерпретацией притчи о пещере объемом 103 страницы (127–229), и завершается лекция сравнительно небольшим 34-страничным толкованием «Теэтета» (231–264).

В курсе лекций 1933–34 гг. Хайдеггер говорит о необходимости более серьезного решения вопроса о бытии, нежели то, перед которым находилась философия во времена Платона, вынужден-

⁵ В версии 1942 г. есть еще одно серьезное отличие от предшествующих интерпретаций. А именно, Хайдеггер отказывается от использования ключевого термина своих ранних лекций, *Geschehen*. В лекциях 1931/32 гг. этот термин, очевидно, отсылает к § 74 «Бытия и времени», где описывается драматическое действие историчности, а отдельная судьба связывается с судьбой народа. *Geschick* (Бибахин: «исторический путь»), поясняет Хайдеггер, «есть событие (*Geschehen*) общности, народа» [SZ 384; Хайдеггер 1997: 384]. Можно сказать, ἀλήθεια помещается в рамки историчности, поскольку с самых первых страниц курса акцентируется именно свершение истины на разных стадиях ее раскрытия.

ного совершить «убийство отца нашего Парменида» в «Софисте» [GA 36/37: 255]. Об этой необходимости, напоминает Хайдеггер, говорилось еще в «Бытии и времени». Речь идет о «радикальном изменении» (eine Wandlung von Grund aus) понимания бытия, которое только и может создать возможности «для духовной истории нашего народа».

Однако самым важным новшеством этого курса является, пожалуй, включение в него толкования изречения Гераклита о λόγος и рассуждения о языке. Примечательно, что обращение Хайдеггера к досократической мысли совпадает с характеристикой платоновской философии как арены «последней борьбы» между двумя пониманиями истины [GA 36/37: 123], в которой одерживает верх истина как правильность. Ей Хайдеггер противопоставляет ту истину, о которой идет речь в Гераклитовском фрагменте о борьбе, или распре (B53 DK). Во-первых, Хайдеггер утверждает, что λόγος нетождествен «спору, в котором два дружественно настроенных оппонента соревнуются друг с другом» [GA 36/37: 90]. Оппонент является не партнером, но врагом. Хайдеггер пользуется современным ему языком «консервативной революции»⁶. Враг — «это тот, «от кого исходит сущностная угроза Dasein народа и отдельных его представителей». Враг не обязательно должен выступать внешним врагом [GA 36/37: 90–91]. «Враг может укорениться в самой сердцевине народного Dasein и действовать вопреки его собственной сущности». Борьба же, по Хайдеггеру, «образует сущность бытия, причем так, что придает всему сущему *характер решимости*, постоянную остроту [решения]. Или-или: либо они либо я, либо выстоять либо пасть» [GA 36/37: 94–95]. Итак, в изречении Гераклита говорится о существое сущего, но одновременно раскрывается и существо истины [GA 36/37: 96].

Во-вторых, «открытость превосходящей власти бытия (Übermacht des Seins)», по Хайдеггеру, обнаруживается в языке: сущее

⁶ Примечательно, что это определение находится в точном соответствии с определением врага (Feind) в «Понятии политического» Карла Шмитта (1932).

в целом как сущее обретает власть и разворачивается в языке и через язык. Гераклит выражает аутентичное понимание языка как λόγος, т.е. «дающего закон собирания и тем самым открытости устройства сущего» (gesetzgebende Sammlung und damit Offenbarkeit des Gefüges des Seienden) [GA 36/37: 116]. Хайдеггер ставит здесь вопрос об альтернативе: является ли язык сам по себе чем-то первичным или он уже предполагает иные структуры раскрытия мира [GA 36/37: 100 ff.] — к этому вопросу мы еще вернемся.

В-третьих, установление связи между логосом и истиной, собиранием и раскрытием вещей, представляется для Хайдеггера *событием*, в ходе которого нечто прежде недоступное, укрытое вырывается из своей потаенности и выводится в непотаенность. Платон для Хайдеггера в 1933–1934 гг. — больше не образцовый грек, с него начинается исчезновение из греческого мира «фундаментального опыта» несокрытости, еще доступного Гераклиту. Впрочем, это еще не повод отказаться от рассмотрения драмы «истории бытия» применительно к Платону. Ведь даже позднее, когда фигуры Платона и Аристотеля станут точками отсчета в истории метафизики как истории забвения бытия, Хайдеггер будет по-прежнему находить в них следы досократической философии.

2.

Итак, центральное место в лекциях «О существе истины» 1933/34 гг. занимает подробное онтологическое истолкование символа пещеры. Ректор Фрайбургского университета стремится показать, что сутью описанного в притче восхождения из пещеры в мир идей является экстатическое самопревосхождение, выход в истину-непотаённость, которым определяется человеческое Dasein в происходящей внутри него борьбе между повседневностью и подлинным существованием. Можно сказать, что различие между впадением Dasein в повседневность и решимостью Dasein на собственное бытие остается центральной темой лекционных курсов, в которых прославление «немецкой рево-

люции» достигает своего апогея, начиная с первого хайдеггеровского курса о Гёльдерлине 1934/35 гг. [см. GA 39]. Собственно новым элементом в этом курсе является распространение фундаментальной онтологии на Dasein народа (völkisches Dasein). Вопрос «кто?» более не ставится как вопрос об индивидуальном здесь-бытии, которое всякий раз мое. Он задается как вопрос о Dasein германского народа. Фактически на протяжении всего этого времени Хайдеггер остается внутри фундаментально-онтологической перспективы «Бытия и времени», аналитике же Dasein придается дополнительный политический смысл.

Ректорская речь «Самоутверждение немецкого университета» — главный манифест Хайдеггера этого периода — представляет собой, как указывает Ж. Таминьё [Таминьё 2008: 178], прославление нормативной точки зрения, которую Платон называл θεωρία, созерцание. Хайдеггер определяет ее в онтологических терминах как «страсть пребывать при сущем как таковом и внимать ему» [SDU: 109–110]. Пытаясь охарактеризовать эту страсть, которая выходит за пределы онтического и устремляется к онтологическому, Хайдеггер настаивает на том, что θεωρία в своей основе не есть изолированное созерцание, но радикально-историческая возможность Dasein как бытия-в-мире.

Далее, хайдеггеровское понятие «политического» во время периода его ректорства определяется понятиями полиса и пайдейи: «воспитательное государство» (Erziehungsstaat) Платона задает парадигму для устройства германского университета. Судьба и миссия германского народа среди других европейских народов заключается как раз в развитии «воспитательного государства» как высшего выражения германской общности. Оно является темпоральным пространством (Zeit-Spiel-Raum) свободы, разделенным на три уровня — «трудовой повинности», «воинской повинности» и «научной повинности». А поскольку свобода, дарованная германскому народу в его исторической открытости, по Хайдеггеру, и составляет «существо истины», такое государство (и сформированный по его образцу университет) ока-

зывается «местом истины» (*locus veritatis*), открытости для «мирообразующих начал (*Mächte*) человеческо-исторического здесь-бытия», каковыми являются «природа, история, техника, экономика и, конечно, государство» [SDU: 200 f.].

Понимая философию прежде всего как воспитание и приписывая ей политические задачи, Хайдеггер однозначно встает на сторону Платона. Для него философия тоже составляла самую существенную часть педагогического проекта, задачу которого он видел в подготовке политических экспертов и воспитании царя-философа с помощью диалектики [см.: Михайловский–Романов 2010: 12 слл]. В вопросе о возможности государства, согласно интерпретации Хайдеггера, изначально является следующий принцип: подлинными хранителями человеческого бытия-друг-с-другом в единстве *polis*'а необходимо должны быть философы. Хайдеггер ставит перед собой задачу актуализации Платона и — шире — древних греков.

Собственно, лекционный курс 1933/34 «О существе истины» и является реализацией этой задачи. Наменяя на текущую политическую ситуацию в Германии («новую действительность») и требуя для государства господства людей определенного склада, Хайдеггер пишет: «Это, естественно, не означает, что профессора философии должны стать рейхсканцлерами: это заведомо обернулось бы несчастьем. Но это значит, что люди, которые несут в себе господство государства, должны быть философствующими людьми, должны выполнять задачи и функции *φύλακες*, стражей. *Фύλακες* должны следить за тем, чтобы господство и порядок правления в государстве основывались бы на философии — не как системе, а как на знании (*Wissen*), глубочайшем и обширнейшем знании о человеке и человеческом бытии... Все сочинение Платона [*Πολιτεία*] вращается вокруг одного-единственного вопроса: какими средствами и в какой форме государство может воспитывать таких стражей?» [GA 1936/37: 194]. Говоря далее о том, что в государстве лишь небольшое число таких стражей, Хайдеггер держит в уме фрагмент о четырех добродетелях иде-

ального государства из IV книги «Государства»: «Значит, государство, основанное согласно природе, всецело было бы мудрым благодаря совсем небольшой части населения, которая стоит во главе и управляет, и ее знанию. И по-видимому, от природы в очень малом числе встречаются люди, подходящие, чтобы обладать этим знанием, которое одно лишь из всех остальных видов знания заслуживает имя мудрости» [Государство IV: 428e–429a]. Очевидно, Хайдеггер сопрягает это место с 503b4, где Платон утверждает, что «философы должны стать самыми строгими стражами государства».

Вслед за рассуждением о воспитании стражей Хайдеггер переходит к вопросу о существовании истины: «Платон ставит вопрос о сущности знания не потому, что он относится к области теории познания, а потому что *знание* образует средостение *государственного бытия* вообще (innersten Bestand des staatlichen Seins überhaupt), в той мере, в какой государство есть *свободная*, т.е. вместе с тем *связующая власть* (Macht) народа. Именно поэтому вопрос о сущности знания есть *основовопрос*» [GA 36/37: 195].

Этот «основовопрос» (почему знающие должны единиться в знании и откуда проистекает их господство) разрабатывается начиная с § 27, где идея Блага толкуется как Ermächtigung. В притче о пещере знание в смысле ведения подлинного существа вещей, т.е. идей, иллюстрируется примером зрительного восприятия. Вслед за Платоном Хайдеггер досконально разбирает связь двух фундаментальных для греческого мышления видов познания — видения (ὄρᾶν) и ведения (νοεῖν). Чтобы акт зрения стал возможен, необходимо нечто, что делает сущие вещи видимыми, т.е. некое событие. Силы — Хайдеггер отмечает это слово, — которые делают возможным осуществление акта видения и сам факт увиденности, должны быть в обоих случаях одной и той же δύναμις, Macht. «Видение как акт и зримость должны быть впряжены в упряжку одной силы» [GA 36/37: 197]. Упряжкой, которая сопрягает видение и видимые вещи, является свет или источник света, солнце (φῶς, ἥλιος). Если же формально перенести это от-

ношение на видение более высокого порядка, то применительно к акту ведения и его предмету, умопостигаемой идеи, такой упряжкой, обеспечивающей постижение сущего, будет уже само бытие, οὐσία, или истина, ἀλήθεια, открытость. Истина, поясняет Хайдеггер, не есть условие возможности мышления и постижения, но условие возможности самого сущего (открытость соответствует постижимости).

Итак, свет, бытие и истина определяются чем-то высшим. Силой или властью, обеспечивающей познание идеи и открытость идеи (т.е. делающей возможным само ведение) служит Благо — высшая идея, выражаемая через символ солнца. «Благо, — выделяет Хайдеггер, — есть уполномочивание (*Ermächtigung*) бытия и открытости на их внутренне связанную сущность» [GA 36/37: 200]. Его властью держится все, что есть поистине: бытие и истина (в свою очередь выступающие властно) как бы получают от него свои полномочия. Спрягая и подчиняя бытие и истину, будучи ярмом, Благо вместе с тем высвобождает человека в его истории.

В § 28 Хайдеггер снова отмечает два возможных понимания существа истины — как открытости, ἀλήθεια, и как правильности, *adaequatio* — и указывает на то, что регулятивное понимание истины в действительности является производным от более раннего понимания истины как несокрытости. Знание как прежде всего ведение существа истины определяется для Хайдеггера не правильностью соответствия наших представлений вещам, но проистекает из исторически-судьбоносного пребывания в истине бытия, т.е. пребывания в открытости того, что *есть* в собственном смысле слова. «Платон отвечает на вопрос „что есть истина?“ рассказом о четырех стадиях в притче о пещере. Третья стадия — главный поворотный пункт. Четвертая же означает подлинное освобождение и назначение, это не простой довесок» [GA 36/37: 202]. Иначе говоря, апогей исторического свершения истины — это третья стадия, т.е. определение высшей *идеи Блага*, от которого открывается вид на целое.

В этом свете Хайдеггер рассматривает и пайдевтические зада-

чи философии [Государство VII: 521c5]. Свершению истины соответствует череда стадий, каждой из которых предшествует поворотный пункт, разворот и высвобождение существа человека, ψυχής πείρασις. Этот переворот и высвобождение из одного состояния и переход в новое, т.е. восхождение к сущему как таковому, это свершение, подчеркивает Хайдеггер, и есть *философствование* [GA 36/37: 206]. Так существо истины развертывается в истории человека.

На четвертой стадии философ действует как освободитель, как человек, бытие которого состоит в выходе из пещеры на свет и возвращении обратно. Отвергая ложную действительность теней, он принимает решение в пользу подлинной действительности, и этим решением он ввергает народ в историю, в пространство его свободы, действительность. Итак, в курсе лекций 1931/32 и 1933/34 гг. на четвертой стадии философ фактически заменяет существующий мир новым.

В версии 1942 г. он тоже ведет борьбу с сокрытостью за открытость, вырывает непотаенное из потаенного, но его задача — лишь привести людей к осознанию того, что идея Блага, позволяя видеть идеи в его свете, обеспечивает существующему сохранность и «спасение» [PLW: 229, Хайдеггер 1993: 356]. Хайдеггер, таким образом, последовательно устраняет весь актуально-политический контекст и подверстывает свое толкование притчи о пещере под новую концепцию истории метафизики как истории забвения бытия.

Особенно хорошо это заметно на примере ключевого момента в интерпретации идеи Блага как *Ermächtigung* (уполномочивание)⁷. Ведь идея Блага в лекциях 1931/32 и 1933/34 гг. уполномочивает философа отменить существующие законы и заменить их, равно как и поддерживаемый ими миропорядок, другими законами и другим миропорядком. Эта интерпретация идеи Блага

⁷ Обозначение идеи Блага как «владычицы» (*κυρία*) у Платона встречается в 517c4. Текст же «Учения Платона об истине» комментирует притчу о пещере не целиком, а только до строки 517a7.

также связана с представлением о событийном характере истины, с представлением о драме историчности, и потому присутствует только в лекциях 1931/32 и 1933/34 гг. и полностью отсутствует в эссе «Учение Платона об истине»⁸.

3.

Самое время перейти к вопросу, вынесенному в заголовок этой статьи, а именно, к вопросу о специфике и организации знания-ведения, которое уполномочивает философов господствовать в полисе. Согласно Хайдеггеру, «Платон утверждает, что знающие в высшем смысле этого слова должны объединиться в знании» [GA 36/37: 195], т.е., отталкиваясь от обыденно-онтического использования слов, от толков, философ выходит из пещеры на свет для постижения идей и возвращается обратно с освободительной миссией, чтобы вести борьбу не на жизнь, а на смерть.

Несмотря на единение знающих, знание обрекает философа на *одиночество*. Обратимся к § 24 лекций 1933/34 гг., где Хайдеггер сосредоточивается на 4-й стадии (516e3–517a6), возвращении

⁸ Приведу интересную историческую параллель, на которую обращает внимание Йоханнес Фритче в своей статье о *каирós* у Хайдеггера. 23 марта 1933 г., после своего назначения рейхсканцлером, Гитлер проводит через Рейхстаг так называемый закон «О чрезвычайных полномочиях» (*Ermächtigungsgesetz*), согласно которому вся полнота законодательной власти переходила национал-социалистическому правительству. Защитники Веймарской конституции приводили доводы в пользу сохранения Конституции, поскольку закон был принят в соответствии с 76 параграфом основного закона. В то время как юрист Карл Шмитт, комментируя закон «О чрезвычайных полномочиях» в брошюре «Государство, движение, народ» (1933), писал, что «закон от 24 марта 1933 г. является конституцией современной немецкой революции. На основании закона может быть проведено дальнейшее переустройство государства». На языке хайдеггеровской онтологии, хранители Веймарской республики интерпретировали закон в терминах старого государства, в терминах кажимости, тогда как подлинное *Dasein* германского народа видело в законе «О чрезвычайных полномочиях» наступление нового государства, отменявшего старое [см. Fritsche 2005: 176–177].

в пещеру, которое означает «подлинное освобождение и назначение».

Философ — это тот, кто вышел из пещеры, привык к свету, и затем вновь спустился в нее, чтобы освободить закованных в цепи. Здесь совершается судьбоносный шаг, потому что философ не может не принимать в расчет возможность погибнуть от рук обитателей пещеры. «Даже сегодня, — пишет Хайдеггер, — если бы были философы, эта судьба неотвратима. *Умерщвление* заключается в том, что философ и его вопрошание будут неожиданно переведены на язык обитателей пещеры, что он станет для них посмешищем, что он будет *публично* (курсив мой. — А.М.) поднят ими на смех. Поэтому к существу философа относится то, что он одинок; одиночество заключено в его способе бытия, в его мироустановке. Он тем более одинок, что не может спрятаться в пещере. Из этого одиночества он говорит в решающий момент. Говорит, понимая опасность, что все сказанное им будет непреднамеренно извращено. И все же философ *должен* спуститься в пещеру, не затем, чтобы пускаться в дебаты с ее обитателями, а затем, чтобы захватить того или этого, кого он вероятно узнал, и вывести наверх по крутому склону пещеры, причем не в смысле единомоментного акта, а в смысле судьбоносного свершения самой истории» [GA 36/37: 182f.].

Речь философа не должна быть обращенной к общественности, опираться на *common sense* и стремиться с помощью убеждения сделать мнение одного мнением большинства. Философ не пускается в дебаты с узниками. Узники, согласно Хайдеггеру, — это мы сами в «повседневном существовании», *Alltäglichkeit* [GA 34: 28; GA 36/37: 133, 135, 148, 153]. Это нужно понимать как указание на неподлинность и несобственность существования *das Man*. Обитатели пещеры присуждают друг другу награды, воздают почести за мастерство в различении и запоминании теней и предсказании порядка их появления. Но освободившийся от оков возвышается над всеми [Государство 516c8–d7; ср. Государство 492b5–c8]. Заточение — коллективная форма существования;

побег — удел отдельных людей, одиночек, главный пособник в котором — философ, убежавший из тюрьмы и вернувшийся помочь другим. Помочь другим означает помочь одиночкам, которых философ «вероятно» узнал — «захватить» (ergreifen), выхватить их из толпы и вывести по крутому склону наружу. Хайдеггер намеренно подчеркивает момент насилия, βίαια [GA 36/37: 176; ср. Государство 515eб]: без него не происходит освобождения — судьбоносного свершения истины-непотаенности как выхода в творческое пространство истории народа и решимости пребывать в нем.

Философ одинок и вместе с тем он «действует в истории с теми, кто вместе с ним образует бытийно-соразмерно сообщество (Gemeinschaft)» [GA 36/37: 187]. Хайдеггер-ректор, Хайдеггер-философ, вдохновленный мыслью о переустройстве германского университета в соответствии с «новой германской действительностью», обрисовывает здесь единственно приемлемую для него *институциональную модель знания*. А именно, он выстраивает «на словах» (Государство: 473а), как Платон, свое идеальное государство, философское qua элитарное сообщество одиночек⁹.

⁹ Уместно вспомнить, что когда Мартин Хайдеггер подал в отставку с поста ректора 27 апреля 1934 г. (ввиду того, что его университетская политика не нашла достаточной поддержки ни в партии, ни в самом университете), он не утратил интереса к проекту центральной академии доцентов (Dozentenakademie) в Берлине, о котором шла речь еще в период его ректорства. В августе 1934 г. госсекретарь в Прусском министерстве науки, воспитания и народного образования Вильгельм Штукарт попросил Хайдеггера наряду с другими профессорами высказаться по поводу соответствующего проекта. В ответ Хайдеггер набросал детальный шестистраничный комментарий «Zur Errichtung der Dozentenschule» (письмо отпечатано на машинке 29 августа 1934 г.). В числе важнейших задач он видел «воспитание к учительству», причем молодые преподаватели германских вузов должны были, по его замыслу, жить в «школьной общине», похожей на монастырь, и «как национал-социалисты духа изнутри готовить революцию в науке» [GA 16: 308–314, 801]. Судя по всему, инициатива Хайдеггера натолкнулась на противодействие конкурентов от нацистской педагогики — Альфреда Боймлера и Эрнста Крика. К проекту достаточно критически отнеслись и другие профессора германских университетов. Более того, как и предвидел Хайдеггер, его публично подняли на смех. На-

Здесь лежат корни *эзотерической инициативы* и, соответственно, *модели эзотерической коммуникации*, которая станет определяющей формой общения радикально-консервативных интеллектуалов после поражения Германии во Второй мировой войне [см. Михайловский 2005; Morat 2007]¹⁰.

Проблема коммуникации заслуживает досконального рассмотрения. В курсе лекций «О существе истины» 1933/34 г. институциональная модель знания как элитарного сообщества одиночек основывается на предшествующем рассуждении о языке (Введение, § 5, «Истина и язык»). «Человек, — утверждает Хайдеггер, — экзистировать в языке» [GA 36/37: 106], именно здесь впервые обнаруживается *открытость превосходящей власти бытия* (Übergmacht des Seins). Выше мы уже говорили о стоящей перед Хайдеггером альтернативе: а именно, является ли язык чем-то первичным или он уже предполагает иные структуры раскрытия мира. Так вот, осмысление языка выявляет *молчание* как базовую структуру открытости. «Способность молчать — это исток и основа языка» [GA 36/37: 109].

На следующей странице стоит пометка «Notabene: этот тезис существенно выходит за пределы сказанного в „Бытии и времени“ § 34, с. 164 ff.» [GA 36/37: 110]¹¹. На той же странице далее читаем: «Кто обязан и хочет молчать, тот должен — как мы выражаем-

пример, марбургский психолог Эрих Йенш написал отзыв, в котором назвал Мартина Хайдеггера «одним из величайших путаников и необычайнейших оригиналов в нашей академической среде». Честолюбивые планы Хайдеггера рухнули, и он окончательно ушел из сферы национал-социалистический университетской политики [см. Morat 2007: 143 f.].

¹⁰ В одном письме М. Хайдеггера К. Ясперу от 12 августа 1949 г. цитируются слова Фридриха Ницше: «Читая эти строки Вашего письма, я вспомнил слова Ницше, которые Вы, конечно, знаете: „Сотня глубоких одиночеств в совокупности образует город Венецию — это его очарование. Картина для людей будущего“. То, что подразумевает Ницше, лежит вне альтернативы коммуникации и не-коммуникации» [Хайдеггер–Ясперс 2001: 254].

¹¹ В этом месте «Бытия и времени» Хайдеггер затрагивал вопрос о молчании как предельной возможности речи, но не говорил о том, что речь и язык происходят из молчания.

ся — „иметь нечто сказать“. Только вот возникает вопрос: что это значит? Во всяком случае не это: он должен *действительно* вести речь в смысле говорения. Ведь то, что мы *имеем* сказать, мы *имеем* и *сохраняем* как раз *совершенно особенным образом*. Сначала мы имеем и держим это при себе. Только не так, что мы будто бы имеем о чем-то некое знание, а другие — нет. Хотя это *держания при себе* есть особый способ быть, которым мы изолируем себя от общественности, ничего не выпускаем наружу. Однако это не является решающим, поскольку хорошо подходит недоверчивым, скрытным и лукавым людям, „сумасшедшим“. Этот последний вид держания при себе указывает на скованность, тесноту. Подлинное же пребывание при своем есть нечто *позитивное*: тот способ здесь-бытия, находясь в котором человек не является „человеком в футляре“, а как раз наоборот, *открыт* существу и превосходящей власти бытия. Правда, человек открыт не так, что он устремляется вперед по любому поводу, рассеивается в многообразии обстоятельств, а наоборот, это *открытость* существу, которая есть *собранность в себе*» [GA 36/37: 110].

Эзотерическая инициатива Хайдеггера онтологически коренится в молчании. Если внимательно рассмотреть хайдеггеровскую философию в только что обрисованной самим автором перспективе, то можно без труда увидеть, что она изначально дистанцировалась от публичности (*Öffentlichkeit*, общественности), *public sphere*. Скорее, Хайдеггер стремится к тому, что он называет «*Intimität*» или «*Innigkeit*». Как показывает Петер Травни в своем недавнем исследовании «*Adyton*», главным для немецкого мыслителя было состояние интенсивного «бытия-в», заметно, в частности, в таких дефисных конструкциях, как «*Im-Wort-Sein*», «*In-der-Geschichte-Sein*» и др. В этом смысле быть «политическим» для Хайдеггера означает жить в «народе», ощущать в нем опору и защиту (в том числе и немаловажную для профессора философии защиту социальную). По замечанию П. Травни, «Хайдеггер стал, вероятно, первым мыслителем XX в., который осознал исходившую от процесса интернационализации, а по-

том и глобализации угрозу разрушения *Innigkeit*». Главная тема эзотерической философии Хайдеггера — *adyton*, неприступно-го места тишины, из которого «Бог» начинает вдруг «отвечать» [Trawny 2010: 10, 12].

«*Innigkeit*» — перевести этот шифр эзотерической философии Хайдеггера непросто. Эта проблема разбирается в большой статье П. Уорнека под названием «*Translating Innigkeit*» [Warnek 2006]. В первом курсе лекций о Гёльдерлине 1934/35 гг., посвященном толкованию гимнов «Германия» и «Рейн», Хайдеггер сам специально разъясняет «главное слово» позднего Гёльдерлина. *Innigkeit* нельзя понимать в смысле интериорности (*Innerlichkeit*) или интимности, т.е. сосредоточенности на внутреннем содержании, замкнутости на переживаниях [GA 39: 117]. *Innigkeit*, будучи далека от всего романтического и сентиментального, именуется скорее «фундаментальное настроение», поэтическую *Grundstimmung*. Согласно Хайдеггеру, *Innigkeit* есть, во-первых, высочайшая интенсивность *Dasein* и, во-вторых, «знающее пребывание внутри спора бытия», образующего гераклитовский *λόγος*, «напряженную гармонию» (B51 DK). Это уверенное пребывание при своем, открытое для встречи с противоположными началами бытия. Одним словом, *Innigkeit* означает состояние интенсивности, ощутимой плотности смысла, в том числе боли и утраты. Именно этого требовал Хайдеггер от «истории»: она должна «происходить», «переживаться», становиться частью «опыта», она должна стать «судьбой».

Рассмотрим конфликт между этим молчаливым «пребыванием при своем» и публичным говорением. Он происходит, конечно, не внутри одинокого сознания, а внутри академической среды. Университет кайзеровской империи и Веймарской республики был сферой, отделенной от общественности глухой стеной. В известной речи «Наука как призвание и профессия» (1917) Макс Вебер отправляется от того, что университет — не место для политических дискуссий. «...Пророку и демагогу не место на кафедре в учебной аудитории. Пророку и демагогу сказано: „Иди

на улицу и говори открыто⁴. Это значит: иди туда, где возможна критика. В аудитории преподаватель сидит напротив своих слушателей: они должны молчать, а он — говорить. И я считаю безответственным пользоваться тем, что студенты ради своего будущего должны посещать лекции преподавателя и что там нет никого, кто мог бы выступить против него с критикой; пользоваться своими знаниями и научным опытом не для того, чтобы принести пользу слушателям — в чем состоит задача преподавателя, — а для того, чтобы привить им свои личные политические взгляды» [Вебер 2006: 538–539]. Убеждение Вебера заключается в том, что университет — место строгого иерархического порядка. Говорить должны ординариусы. «Публичность» для Вебера синоним «улицы», но никак не кафедры. Неприятие политики в академической среде для него связано с тем, что университет с его строгим иерархическим порядком не может быть публичным, общественным пространством.

Постепенно, с превращением университета в массовое учреждение, происходит и его встраивание в социо-политическую сферу, которой еще Кант в «Споре факультетов» противопоставлял свободу философских исследований. В 1920–1930-е гг. Хайдеггер оказывается свидетелем нарушения границ между академической философией и публичностью и делает в этой ситуации выбор в пользу эксклюзивного знания. Лекции и, в особенности, более поздний эзотерический манускрипт 1936–1939 гг. «Материалы к философии (О событии)» [GA 43] обращены к «немногим» и «отдельным людям» (*Wenige, Einzelne*). Они рассматриваются вовсе не как получатели неких универсальных истин, адресованных рациональным субъектам. Те, к кому обращается Хайдеггер, — слушатели (для Хайдеггера крайне важна семантика глагола *hören*) личного обращения (*Anspruch*). Адресат Хайдеггера должен принимать философию всерьез — не в виде рациональной дискуссии, а как экзистенциальное требование определенного образа мысли и жизни. «*Innigikeit*» эзотерической инициативы всегда предполагает тесный круг преданных слуша-

телей, концентрически расположенный вокруг единого центра, главного предмета внимания.

Национал-социалисты, поначалу изображавшие себя противниками модерна, очень быстро оставили сельскую романтику и начали осуществлять невиданную в Германии модернизацию общества. Прежде чем окончательно разочароваться в национал-социализме как утверждении бюргерского духа, Хайдеггер приветствовал приход к власти национал-социалистов и связывал с ними надежду на осуществление антимодернистской революционной программы. Вместе с тем он думал использовать политическую ситуацию для реабилитации философии, руководствуясь античным идеалом философии как науки наук. В ректорской речи 1933 г. он отождествляет приход Гитлера к власти с восстановлением власти философии в университете.

В то же время Хайдеггер обнаруживает понимание миссии философии как разбора окостенелых форм мысли и соответствующих ей форм действительности. Философия должна обнаружить свое «господствующее знание», которое поможет учредить истинное общежитие, народное государство, при условии разрушения несоответствующих народному бытию социальных и политических форм. Только народ, укорененный в своей земле, может, по убеждению Хайдеггера, сконцентрировать исторические силы, необходимые для встречи с собственной судьбой. Если для большинства интеллектуалов «консервативной революции» философия служила лишь одним из средств для осуществления политической революции, то Хайдеггер, напротив, видел в политической революции лишь повод для гораздо более радикальной философской революции: возвращаясь к грекам, к раннегреческой *θεωρία*, германский народ способен, по его мнению, осуществить решительный *поворот* (*Wendung*) в европейской истории, сдержать победоносное шествие рационализации и тем самым остановить расширяющуюся пустыню¹².

¹² Мысль об укорененности в земле, об «*Innigkeit*» «немногих знающих» внутри исторического бытия народа позволяет понять очень многое. Как убе-

4.

Какие следствия вытекают из утверждения философии в университете в качестве «господствующего знания» (*herrschaftliches Wissen*)? Хайдеггер не стремился к тому, чтобы добиться признания философии «гуманитарной наукой» среди других наук. Он твердо придерживался платоновского убеждения: философия есть «знание правителей» (ср. βασιλική τέχνη), или господствующее знание. Эту претензию на господство Хайдеггер не оставляет даже после отставки с поста ректора и начала подспудной критики национал-социализма в «Материалах к философии (О событии)» как формы современного нигилизма. Это говорит в пользу неконъюнктурности хайдеггеровской мысли о господстве философии. Притязание на такое господство достигает своего пика, пожалуй, ко времени написания «*Beiträge*» и продолжается в лекционных курсах, манускриптах и частной переписке до первой половины 1940-х гг. Кроме того, притязание это объясняется отрицанием любого права общественности/публичности выносить свое суждение о философии.

Было бы недоразумением считать этот эзотеризм одного из влиятельнейших академических философов своего времени неким иррационализмом (как, например, делают Лукач или Адорно). Ведь от хайдеггеровских размышлений об отношении между «языком» и «бытием» путь ведет как в область политических действий, так и в ту область, где правит теоретическая философия. Эзотерическая инициатива философа связана с вопросом о том, как можно высказать истину, которая утрачивает свою истинность в самом ходе высказывания. Здесь можно ограничиться указанием на проблематику «апофатической теологии» (как

дительно показал Ч. Бэмбак в книге о «корнях» Хайдеггера, политику здесь нельзя отделить от философии, поскольку для Хайдеггера философия — это всегда размышление о смысле бытия дома среди сущих вещей и о бытийной укорененности во времени (в эпохальной истории бытия) и в пространстве (на родине, которая открывает возможности исторической определенности) [Vambach 2003: 15].

высказать несказанное, приписать предикаты тому, что ускользает от любой предикации, не разрушая при этом целостности самого предмета мысли?), которая занимала Хайдеггер начиная со второй половины 1930-х гг.

В «Материалах к философии» Хайдеггер определяет философию как вопрошание о бытии, выступающее в качестве «господствующего знания» или, иначе, «знания правителей» — *Fragen nach der Wahrheit des Seyns als «herrschaftliches Wissen»* [GA 43: 43 f.]. В лекционном курсе 1942 г., посвященном интерпретации гёльдерлиновского гимна «Истр», Хайдеггер решительно повторяет платоновское требование, которое звучит в устах Сократа с характерной оговоркой, что предложение о философях-правителях покажется общественному мнению смешным.

ἐὰν μή... ἢ οἱ φιλόσοφοι βασιλεύσωσιν ἐν ταῖς πόλεσιν ἢ οἱ βασιλῆς τε νῦν λεγόμενοι καὶ δυνάσται φιλοσοφήσωσι γνησίως τε καὶ ἰκανῶς... οὐκ ἔστι κακῶν παῦλα... ταῖς πόλεσι... (Rep. 473c11–d6)

Хайдеггер переводит:

«Wenn nicht entweder die Philosophen Herrscher werden in der πόλις oder aber die jetzt sogenannten Herrscher und Machthaber in echter und geeigneter Weise „philosophieren“ — ist kein Ende des Unheils für die πόλις» [GA 53: 105]. «Пока в полисе не будут править философы либо так называемые нынешние правители и владыки не станут подлинным и достойным образом „философствовать“ ... до тех пор полису не избавиться от несчастья». Комментируя отрывок, Хайдеггер исключает беспочвенный «новоевропейский» «платонизм». Платон не имеет в виду, что философы должны вмешиваться в государственные дела, ибо «полис» и его «дела» — «не самое существенное», да и правителям он не предлагает заняться философией как чем-то вроде «коллекционирования жуков». Слово Платона означает: «полис зиждется в истине и существе бытия, откуда получает определение все сущее» [GA 53: 106]. Вопрос о сущности полиса образует предмет «подлинного, высшего и обширнейшего осмысления» в греческой мысли, но это не предполагает, утверждает Хайдеггер, необходи-

мость «осовременивать» Платона и думать, будто бытие определяется исходя из сферы политических дел (Geschäfte). Наоборот, «человек поставлен в место своего исторического пребывания, в полис, потому что он и только он относится к сущему как сущему, к сущему в его несокрытости и сокрытии, и может понимать себя в бытии сущего» [GA 53: 108].

Вслед за Платоном Хайдеггер формулирует здесь два требования: 1) политическая власть и философия должны совпасть и 2) «многие», кто занимается порознь политикой и философией, должны быть исключены из круга правителей. И оба требования смыкаются в определении философии как 1) «господствующего знания», 2) доступного лишь немногим.

«Знание» для Хайдеггера — это не какой-то инвентарь определенных, постоянно пересматриваемых результатов исследований, а способность к «вопрошанию» и «само-осмыслению» в виду «истины бытия». Отношение между «знанием» и «истиной» осмысливается не как безличная, индифферентная возможность верификации или фальсификации, а как «принадлежность» (Zugehörigkeit), предполагающая изменение человека в его существе.

Господство, по Хайдеггеру, — это господство «бытия». Отталкиваясь от этого начала, Хайдеггер понимает и *политическое* господство. Это политическое господство никогда не может быть основано из себя самого, но всегда предполагает господство бытия¹³.

5.

В заключение я хотел бы вернуться к очевидной связи между трактовкой Платона в работе Х. Арендт «Философия и полити-

¹³ В лекционном курсе «Vom Wesen der Wahrheit» 1933–34 гг. Хайдеггер называет философию «основополагающим свершением истории», поскольку в нем «разворачивается сущность истины через историю человека» [GA 36/37: 207]. Хайдеггер мыслит «тысячелетиями» и переживает происходящее в стране как уникальное событие, своего рода «божественный случай», когда философия и политика должны, наконец, соединиться.

ка» и Хайдеггеровской интерпретацией учения Платона об истине, которая была впервые представлена в лекционном курсе 1924/25 гг. Хайдеггер читал этот курс в Марбургском университете, где его должна была слушать восемнадцатилетняя студентка Арендт. Итак, за разбором Платоновского видения политики у Арендт фактически скрывается разбор Хайдеггеровской трактовки той же темы — обстоятельство, на которое уже неоднократно обращали внимание исследователи [ср. Таминьё 2008: 183]. Как и для Платона, для Хайдеггера противопоставление истины и мнения, немногих достойных и «многих людей» (*das Man*), собственного и несобственного, повседневного образа существования и т.д. также играет ведущую роль. Критика Х. Арендт в отношении «тирании истины», напротив, исходит из того, что подлинную предпосылку политической жизни образует как раз $\delta\acute{o}\xi\alpha$ (взятая в ее сократическом понимании, отличном, по ее утверждению, от платоновского). В свою очередь, $\delta\acute{o}\xi\alpha$ связана с плюрализмом, а потому «роль философа не в том, чтобы управлять государством, а быть при нем „оводом“, не высказывать философские истины, но делать граждан более правдивыми (*truthful*)» [Arendt 1990: 81]. Отсюда ее подозрительное отношение к «поворотным пунктам», переживаемым философом из притчи о пещере. Арендт подчеркивает, что притча начинается с вычеркивания двух в политическом отношении наиболее значимых аспектов человеческой жизни: говорения и поступка. Достижение каждой из ступеней созерцания сопровождается «утратой чувства и ориентации» [Arendt 1990: 95] и, ввиду этого, утратой способности формирования $\delta\acute{o}\xi\alpha$. Философ, как его понимал Платон, менее всего приспособлен для того, чтобы регулировать отношения в обществе. Стало быть, в трактовке Арендт камнем преткновения также оказывается проблема воспитания: Сократ не собирался «воспитывать» граждан, учить созерцанию идей, но хотел лишь «проверять их мнения». А философ, предпочитающий молчаливое созерцание «человеческому состоянию плюрализма» (*human condition of plurality*), находит в «абсолютном

одинокости» (*absolute solitude*) лишь иллюзорное прибежище: в действительности он обречен на плюрализм, каковой он находит, прежде всего, внутри себя, и на со-бытие с другими, которые вызывают на диалог [Arendt 1990: 86]. Безусловно, мы имеем здесь дело с радикальной критикой и Платона и Хайдеггера, с радикальным «да» βίος πρακτικός и отрицанием βίος θεωρητικός как главного измерения человеческого бытия¹⁴. Но за этим радикализмом Арендт, похоже, не замечает одной серьезной детали: молчаливое одиночество философа, чью «биографию» пишут Платон и Хайдеггер, вовсе не рисуется как абсолютное. Противоположностью множества в хайдеггеровской интерпретации аллегории пещеры является не столько одиночество, сколько сообщество одиночек, сплоченных в знании и осуществляющих господство на основании «превосходящей власти» бытия.

Итак, эзотерическая философия Хайдеггера имплицитно эзотерическую политику [ср. Трауну 2010: 35]¹⁵. Для него философия вправе притязать на господство, которое оно получает не от себя самой, а от «бытия». Но следствием этого господства, как и любого другого, является то, что она выдвигает притязания, требования к другим. «Господствующее знание» требует другого, нуждается в другом, нуждается в адресате. Можно сказать даже, что оно воспитывает своего адресата. Воспитание, παιδεία, со времен софистов и Сократа считалось специфической задачей учителя-философа, имеющей политическое значение. И если «Государство» может рассматриваться как политико-педагогический про-

¹⁴ Ср.: «Критика хайдеггеровского платонизма производится, конечно, с точки зрения прахис, как обусловленного плюрализмом, и в перспективе βίος πολιτικός, как постоянно возобновляемого разделения ответственности в словах и поступках между равными партнерами, вынужденными судить обо всем всегда в конкретной ситуации. Такая перспектива дала возможность Арендт занять по отношению к профессиональному мыслителю Хайдеггеру ироническую позицию „фракиянки“...» [Таминьё 2008: 187].

¹⁵ П. Траун также подробно рассматривает отличия хайдеггеровского понимания эзотеричности знания от герменевтики эзотерического учения Платона у Л. Штрауса, с одной стороны, и от интерпретации «*ungeschriebene Lehre*» у Х.-Й. Кремера, с другой.

ект, который подчиняет воспитание детей требованиям разумного и справедливого полиса, то и Хайдеггер может с полным правом называться педагогическим мыслителем. Вопрос о *философском обучении и воспитании* всегда занимал у него центральное место. И это обстоятельство касается не только его лекций, но и оснований его мышления в целом. Лишь так становятся объяснимы количество и уровень его учениц и учеников.

Библиография

- Государство — Платон. Государство // Платон. Собрание сочинений в 4-х т. Т. 3 / Под ред. А.Ф. Лосева. М.: Мысль, 1994. С. 79–420.
- Федр — Платон. Федр // Платон. Собрание сочинений в 4-х т. Т. 2 / Под ред. А.Ф. Лосева. М.: Мысль, 1994. С. 135–191.
- Хайдеггер 1993 — *Хайдеггер М.* Учение Платона об истине // Хайдеггер М. Время и бытие / Пер. с нем. В.В. Библихина. М.: Республика, 1993. С. 345–361.
- Хайдеггер 1997 — *Хайдеггер М.* Бытие и время / Пер. с нем. В.В. Библихина. М.: Ad Marginem, 1997.
- Хайдеггер–Ясперс 2001 — *Хайдеггер М., Ясперс К.* Переписка 1920–1963 / Пер. с нем. И.А. Михайлова. М.: Ad Marginem, 2001. С. 254.
- GA 16 — *Heidegger M.* Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges. 1910–1976. Gesamtausgabe. Bd. 16 / Hrsg. v. H. Heidegger. Frankfurt a. M.: Klostermann, 2000.
- GA 19 — *Heidegger M.* Platon: Sophistes. Gesamtausgabe. Bd. 19 / Hrsg. v. I. Schüßler. Frankfurt am Main: Klostermann, 1992.
- GA 22 — *Heidegger M.* Grundbegriffe der antiken Philosophie. Gesamtausgabe. Bd. 22 / Hrsg. v. F.-K. Blust. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1993.
- GA 34 — *Heidegger M.* Vom Wesen der Wahrheit: Zu Platons Hölenleichnis und Theätet. Gesamtausgabe. Bd. 34 / Hrsg. v. Hermann Mörchen. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1988.
- GA 36/37 — *Heidegger M.* Sein und Wahrheit. 1: Die Grundfrage der Philosophie, 2: Wom Wesen der Wahrheit. Gesamtausgabe. Bd. 36/37 / Hrsg. v. Hartmut Tietjen. Frankfurt a. M.: Klostermann, 2001.

- GA 39 — *Heidegger M.* Hölderlins Hymnen «Germanien» und «Der Rhein». Gesamtausgabe. Bd. 39 / Hrsg. v. Susanne Ziegler. 3. unver. Auflage. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1999.
- GA 43 — *Heidegger M.* Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis). Gesamtausgabe. Bd. 43 / Hrsg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1989.
- GA 53 — *Heidegger M.* Hölderlins Hymne «Der Ister». Gesamtausgabe. Bd. 53 / Hrsg. v. Walter Biemel. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1984.
- Heidegger 2003 — Martin Heidegger: philosophical and political writings / Edited by Manfred Strassen. New-York: Continuum International Publishing Group, 2003.
- PLW — *Heidegger M.* Platons Lehre von der Wahrheit // Heidegger M. Wegmarken. 3. durchges. Auflage. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1996. S. 203–238.
- SDU — *Heidegger M.* Die Selbstbehauptung der deutschen Universität // Heidegger M. Gesamtausgabe. Bd. 16. Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges. 1910–1976 / Hrsg. v. H. Heidegger. Frankfurt a. M.: Klostermann, 2000. S. 107–117.
- SZ — *Heidegger M.* Sein und Zeit. 17. Aufl. Tübingen: Niemeyer, 1993.
- Вебер 2006 — *Вебер М.* Наука как призвание и профессия // Вебер М. Избранное: протестантская этика и дух капитализма. М.: РОССПЭН, 2006. С. 529–546.
- Михайловский–Романов 2010 — *Михайловский А., Романов А.* Проблемы перевода смыслов в статье М. Хайдеггера «Учение Платона об истине» // Русский мир и Латвия: Проблемы перевода в диалоге социокультурных парадигм / Под ред. С. Мазура. Альманах общества Seminarium Hortus Humanitatis. Вып. XXIII. Рига, 2010. С. 10–21.
- Михайловский 2005 — *Михайловский А.В.* «Внутренняя эмиграция» немецких консерваторов // Космополис № 3 (13), осень 2005. С. 117–130.
- Таминьё 2008 — *Таминьё Ж.* Платоновские корни хайдеггеровской политической мысли // Ежегодник по феноменологической философии. № 1. М.: Изд-во РГГУ, 2008. С. 161–189.
- Arendt 1990 — *Arendt H.* Philosophy and politics // Social Research. Vol. 57. № 1 (Spring 1990). P. 73–103.
- Bambach 2003 — *Bambach, Charles.* Heidegger's root. Nietzsche, National Socialism, and the Greeks. Ithaca: Cornell University Press, 2003.

- Berti 2005 — *Berti, Enrico*. Heidegger and the Platonic concept of truth // Heidegger and Plato: toward dialogue / Edited by Catalin Partenie and Tom Rockmore. Evanston: Northwestern University Press, 2005.
- Caputo 1993 — *Caputo, John D.* Demythologizing Heidegger. Bloomington: Indiana University Press, 1993.
- Courtine 1990 — *Courtine, Jean-François*. Heidegger et la phénoménologie. Chap. «Le Platonisme de Heidegger». Paris: Vrin, 1990.
- Fritsche 2005 — *Fritsche, Johannes*. With Plato into the *Kairos* before the *Kehre*: On Heidegger's Different Interpretations of Plato // Ed. by Catalin Partenie and Tom Rockmore. Evanston: Northwestern University, Press 2005. S. 140–177.
- Inwood 2005 — *Inwood, Michael*. Truth and Untruth in Plato and Heidegger // Heidegger and Plato: toward dialogue / Ed. by Catalin Partenie and Tom Rockmore. Evanston: Northwestern University Press, 2005. P. 72–95.
- Janicaud 1990 — *Janicaud Dominique*. L'ombre de cette pensée: Heidegger et la question politique. Grenoble: J. Millon, 1990.
- Kisiel 2005 — *Kisiel, Theodore*. On the Purported Platonism of Heidegger's Rec-toral Address / Edited by Catalin Partenie and Tom Rockmore. Evanston: Northwestern University Press, 2005. P. 3–21.
- Morat 2007 — *Morat, Daniel*. Von der Tat zur Gelassenheit. Konservatives Denken bei Martin Heidegger, Ernst Jünger und Friedrich Georg Jünger 1920–1960. Göttingen: Wallstein, 2007.
- Radloff 2007 — *Radloff, Bernhard*. Heidegger and the question of National Socialism. Disclosure and Gestalt. Toronto: University of Toronto Press, 2007.
- Trawny 2010 — *Trawny, Peter*. Adyton: Heideggers esoterische Philosophie. Berlin: Matthes & Seitz, 2010.
- Ward 1995 — *Ward, James F.* Heidegger's political thinking. Amherst: University of Massachusetts Press, 1995.
- Warnek 2006 — *Warnek, Peter*. Translating *Innigkeit*: The belonging together of the strange // Heidegger and the Geeks: interpretive essays / Ed. by Drew A. Hyland and John Panteleimon Manoussakis. Bloomington: Indiana University Press, 2006. P. 57–82.

Юлий Асоян

К генеалогии идеи культуры:
платоновская «пайдейя» в интерпретации
М. Хайдеггера и В. Йегера

В статье будут рассмотрены интерпретации платоновской «пайдейи» у немецкого филолога Вернера Йегера и философа Мартина Хайдеггера. Речь пойдет о генеалогии идеи культуры, поскольку пайдейя в том и в другом случае связывается с генезисом понятия «культура». Сразу надо сказать, что традиция соотносить *Bildung* и *Kultur* («образование» и «культура») с греческой «пайдейей» восходит к классической филологии середины XIX в. Но именно Йегер придал связке культуры и пайдейи чеканную форму, возвел к пайдейе европейскую идею культуры как таковую. Мы попытаемся сопоставить с этим представлением хайдеггеровскую интерпретацию платоновской пайдейи.

Обсуждению подлежат два текста. Один из них — работа Йегера «Пайдейя. Воспитание античного грека»¹. В ней нас будет занимать Введение, имеющее название «Положение Греции

¹ *Jäger W. PAIDEIA. Die Formung des griechischen Menschen. Bd. 1. Berlin und Leipzig, 1936. Рус. пер.: Йегер В. Пайдейя. Воспитание античного грека. Т. 1. М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 2001.*

в истории воспитания». Именно здесь говорится о культурно-историческом значении греческой (платоновской) пайдеи, проводится сближение этого понятия с европейской идеей культуры, истолкованной как «ценность высшего порядка». Содержащий Введение первый том «Пайдеи» вышел в 1933 г., был издан вторично в 1936 году. Другой текст — статья Хайдеггера «Учение Платона об истине»². Первый вариант этого текста был представлен в лекционном курсе зимнего семестра 1930/31 гг. во Фрайбурге и в переработанном виде впервые опубликован в Берлине в 1942 г.³

Мы попытаемся показать, что текст Хайдеггера стоит соотнести с тем, что говорит Йегер, поскольку это способствует уяснению не только автономных философских, но и гетерономных социокультурных смыслов предлагаемой Хайдеггером интерпретации платоновской пайдеи.

В «Учении Платона об истине» рассматривается отношение понятий *пайдейя* и *алетейя* — «образование» и «несокрытость» (истина) — у Платона. Хайдеггер истолковывает «пайдейю» как то, что трансформирует «истину-несокрытость» в ту или иную «идею истины». Последняя уже содержит в себе начало ценностного мышления. «Ценностное мышление» — это «культура», в ее не только самом распространенном, но и наиболее неприемлемом для Хайдеггера толковании. Поэтому мысль Хайдеггера состоит в обнаружении опасной близости платоновской «пайдеи» к «идее культуры».

На первый взгляд доказать это не просто: Хайдеггер не занимается выводением «идеи культуры» из «пайдеи», как это делает Йегер. Проблема уже в том, что самим словом «культура» Хайдеггер в рассматриваемом нами тексте не пользуется. Да и в других работах Хайдеггер прибегает к нему очень редко (едва ли

² Heidegger M. Platons Lehre von der Wahrheit // Geistige Überlieferung. Berlin, 1942 (2). S. 96–124. Русские переводы «Учения Платона об истине» в кн.: Хайдеггер М. Время и бытие. М.: Республика, 1993. С. 345–360 (пер. В.В. Бибихина); Васильева Т.В. Семь встреч с М. Хайдеггером. М.: Издатель Савин С.А., 2004. С. 15–46.

³ Подробнее см. статью А.В. Михайловского в настоящем сборнике.

не избегая его). Более того, и это, пожалуй, главное, в «Европейском нигилизме» Хайдеггер ясно говорит, что культура — сущностно новоевропейское понятие, неприложимое к греческому мышлению; так что вопрос можно было бы считать закрытым.

В «Европейском нигилизме» Хайдеггер пишет: «Ценностная идея размахнулась до господства чего-то само собой разумеющегося лишь со второй половины XIX века... После появления ценностной мысли заговорили о „культурных ценностях“ Средневековья и „духовных ценностях“ античности, хотя ни в Средневековье не было ничего подобного „культуре“, ни в античности — ничего подобного „духу“ и „культуре“. Дух и культура как желательные и испытанные основные виды человеческого поведения существуют только с Нового времени, а „ценности“, как фиксированные мерилы этого поведения — только с новейшего времени»⁴. «Отсюда вовсе не следует, — добавляет Хайдеггер, — что прежние века были „бескультурными“... следует только вот что: схемами „культура“ и „бескультурие“, „дух“ и „ценность“ мы никогда не уловим историю греческого человечества в его существе». (Аналогичным образом: различие «природы» и «духа» / природы и культуры, полагал Хайдеггер, совершенно негреческое, оно возникло лишь в новоевропейской мысли)⁵.

Налицо противоречие — между тезисом, который мы собираемся доказать (об увиденной якобы Хайдеггером опасной близости пайдейи и культуры) и недвусмысленной ясностью его высказывания о невозможности приписать грекам «идею и понятие культуры». Дело, однако, в том, что сама хайдеггеровская генеалогия идеи культуры содержит неустранимую двойственность. Связывая понятие культуры с новоевропейской картиной мира, с ценностной мыслью, трактуя платоновское мышление как эйдетическое, а не ценностное, Хайдеггер в то же время по-

⁴ Хайдеггер М. Европейский нигилизм // Хайдеггер М. Время и бытие. М.: Республика, 1993. С. 72 (выделения курсивом в цитатах здесь и ниже наши — Ю.А.).

⁵ Хайдеггер М. О существе и понятии φύσις. Аристотель, «Физика», В 1. // Васильева Т.В. Семь встреч с М. Хайдеггером. М., 2004. С. 126.

казывает наличие подспудной связи ценностного (новоевропейского) и эйдетического (античного) типов сознания. То есть — «культуры» и «пайдейи».

Посмотрим, как именно он это делает. В «Учении Платона об истине» М. Хайдеггер толкует о связи образования и истины, «заключенных [уже у Платона] в определенное единство». В частности, разбирается платоновская притча о пещере (Государство, VII, 514a–517a). «...По недвусмысленному высказыванию Платона, [притча] делает наглядным существо образования»⁶. И об этом говорит сам Платон. Но притча, полагает Хайдеггер, одновременно «открывает взгляд на некоторую подмену существа истины» (в которой нуждается образование и которая делает его возможным).

Свой разбор Хайдеггер начинает с утверждения, что платоновская притча о пещере не может быть правильно понята без обращения к понятию истины как несокрытости — ἀλήθεια. Притча повествует о том, полагает он, что несокрытое от человека и способ этой несокрытости должны меняться. «Несокрытым и несокрытостью в каждом случае называется то, что каждый раз открыто присутствует в округе человеческого пристанища...». Это и заключает «образование» и «истину» в некоторое существенное единство⁷.

Притча представляет собой описание перехода из одного «пристанища» в другое. В ней дается последовательность четырех различных пристанищ в своеобразном восхождении человека к истине. Различия пристанищ основываются на различии каждый раз господствующего рода истины. «Несокрытость» мыслится лишь в том отношении, в каком она делает доступным являющее себя в своем виде (εἶδος) и зримым самообнару-

⁶ Хайдеггер М. Учение Платона об истине // Васильева Т.В. Семь встреч с М. Хайдеггером. С. 25.

⁷ Там же. С. 25–26.

живающееся (ιδέα)...⁸ Иными словами, несокрытость сопряжена с видением, «коррелятивна» ему.

В платоновском понятии идеи, говорит Хайдеггер, заложена необходимость *взгляда* на сущее⁹. «Кто хочет и должен действовать в мире, определенном через идею, — пишет Хайдеггер, — тот прежде всего нуждается в этом взгляде на идею. А в том как раз и состоит существо παιδεία, чтобы освободить и укрепить человека для ясного постоянства взгляда на сущность»¹⁰. Итак, завершает Хайдеггер, притча о пещере имеет дело уже не с ἀλήθεια. Она основывается на невысказанном «происшедшем воцарении ιδέα над ἀλήθεια...».

В процессе этого воцарения «идеи» над «несокрытостью» истина становится ὀρθότης — правильностью восприятия и высказывания. «Как несокрытость она есть лишь основочерта самого бытия. Но как правильность взгляда она становится отличительной чертой *человеческого действия с сущим*»¹¹. «Истина не есть больше несокрытость..., вследствие подъяремности идее она стала правильностью, а отсюда впредь отличительной чертой познания сущего...»¹², осуществляемого в полисе, поскольку с изложения «притчи о пещере», напоминает Хайдеггер, начинается седьмая книга «бесед» о существе полиса¹³.

Анализ платоновской пайдеи как истины и образования обнаруживает, с точки зрения Хайдеггера, один из первоисточков западного мышления, уже в самом начале клонящегося к упадку — к тому, чтобы видеть мир в категориях ценности: «История, рассказанная в притче о пещере, — пишет Хайдеггер, — дает взгляд на то, что в истории человека западного образца есть собственно „совершающееся“. Осмысливая существо истины как

⁸ Там же. С. 32.

⁹ Это, строго говоря, совсем неочевидно, ведь зримость платоновских идей еще не предполагает «субъектное» понятие о «взгляде».

¹⁰ Хайдеггер М. Учение Платона об истине. С. 36.

¹¹ Там же. С. 37.

¹² Там же. С. 40.

¹³ Там же. С. 15.

правильность представления, человек мыслит всякое сущее по „идеям“ и всякое действительное оценивает по „ценностям“... вообще мир взвешивается по ценностям...»¹⁴.

«Несокрытость, понятная Платону, остается сопряженной со взглядом, восприятием, мышлением и высказыванием (с тем или иным „кругом существования“ в пайдеей — Ю.А.). Следовать этому сопряжению — значит отбросить прочь существо несокрытости. Никакая попытка обосновать существо истины в „разуме“, в „духе“, в „мышлении“, в „логосе“, в любого рода „субъективности“ уже не может никогда спасти существо несокрытости»¹⁵.

Платоновская притча о пещере рассказывает, таким образом, о подпадении истины под ярмо образования-пайдеи. Хотя Хайдеггер говорил о «веке образования» применительно к XIX столетию, тем не менее, драматическое влияние образования, трансформирующее истину, он обнаруживает уже у Платона. Пайдеия истолкована как ценностная деформация истины. В установлении такого отношения с истиной, которое сохраняло бы ее несокрытость, Хайдеггер отдает приоритет искусству, а не образованию¹⁶.

Век образования и культуры — «время забвения истины и бытия». В докладе «Наука и осмысление» (1953) Хайдеггер говорит нечто близкое: «Слово „образовывать“ значит прежде всего — выставлять образец и устанавливая предписание, его другое значение — формировать уже имеющиеся задатки. Образование представляет человеку образец, по которому тот организует свое действие и бездействие. Образование нуждается в заранее обеспеченном образце и всесторонне упроченной позиции. Выработка образовательного идеала и его господство не предполагают стоящее под вопросом»¹⁷.

¹⁴ Там же. С. 43.

¹⁵ Там же. С. 44.

¹⁶ См.: Хайдеггер М. Истина и искусство // Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет. М.: Гнозис, 1993. С. 89–111.

¹⁷ Хайдеггер М. Наука и осмысление // Хайдеггер М. Время и бытие. М.: Республика, 1993. С. 252.

Между тем Хайдеггер как раз и ставит под вопрос бытийную укорененность культуры-как-образования: по слову Гадамера, он «дал философское выражение общей критике либерального благодушия, верившего в культуру... Современник расслышал... страстную критику беспроблемного мира культуры, сложившегося в сознании старшего поколения. Неопределенно-личному „Ман“, „болтовне“ и „любопытству“, упадочным формам неподлинного существования, Хайдеггер противопоставил понятие подлинности самобытного „здесь-бытия“, сознающего свою конечность и со всей решимостью принимающего ее»¹⁸.

В «Науке и осмыслении» Хайдеггер с надеждой писал о том, что эпоха образования наконец-то подходит к концу. Это не значит, что следующие поколения будут необразованными. Это значит, что «серьезность мысли» вновь отвоевывает место перед господством самоуверенного «образования»¹⁹. С идеей Хайдеггера о конце эпохи образования стоило бы сопоставить совершенно иное по тональности утверждение Йегера: «Время может изменять содержание и пути образования, но — мы надеемся — никогда не настанет эпоха, которая позабудет о том, что *именно в этой конечной интеллектуальной и духовной цели заключено наше человеческое достоинство*»²⁰.

Столкновение этих высказываний не исчерпывает разномыслие Йегера и Хайдеггера. «Признание греков творцами культурной идеи, — пишет Йегер, — выглядело бы плохой похвалой... в эпоху, во многих отношениях уставшую от культуры. Но то, что мы сегодня называем культурой — это продукт разложения, говоря по-гречески, последняя метаморфоза первоначальной

¹⁸ Гадамер Г.-Г. Введение к Истоку художественного творения // Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет. С. 118.

¹⁹ «У осмысления другая сущность, чем у осознания и научного познания, и даже другая сущность, чем у культуры и образования» (Хайдеггер М. Наука и осмысление. С. 252).

²⁰ Jäger W. Stellung und Aufgaben der Universität in der Gegenwart. Berlin, 1924. S. 27. Цит. по: Рингер Ф. Закат немецких мандаринов. Академическое сообщество в Германии 1890–1933. М.: Новое литературное обозрение, 2008. С. 120.

чального состояния. Это уже не столько пайдейя, сколько „подготовка к жизни“, *κατασκευὴ τοῦ βίου* — обширная совокупность средств, которые способствуют жизни, но остаются чисто внешними». Но именно поэтому и «необходимо осмыслить так понимаемую культуру исходя из ее праформы... Память о первичном феномене сама по себе предлагает тип духовности, родственной греческому»²¹.

Мы добрались до момента, когда уместно вспомнить о стоящем в заглавии статьи понятии «генеалогия». В работе «Ницше, генеалогия, история» Фуко сопоставляет «генеалогический» и «исторический» метод. «Генеалогия не противостоит истории, как высокомерный и глубокий взгляд философа противостоит подслеповатому взгляду ученого, — пишет Фуко; — наоборот, она противостоит *метаисторическому разворачиванию идеальных значений* и неопределенным телеологиям. Она противостоит поискам первоисточка [origine]»²². («Искать такого рода первоисток — значит пытаться обрести „то, что уже было“, „то самое“ некоего в точности соответствующего себе образа»²³.)

Хотя Фуко объявляет Ницше генеалогом в первом (желательном и комплиментарном) смысле этого слова²⁴, генеалогический проект самого Ницше («К генеалогии морали») скорее напоминает то, от чего Фуко пытается «застраховать» отстаиваемый им вариант генеалогии. Ведь генеалогия морали Ницше — это скорее именно метафизическая генеалогия, обращающая к поиску первоисточков. В своей генеалогии ценностного мышления Хайдеггер оказывается близок именно так понятому проекту Ницше. «Исток — есть про-исхождение сущности, в какой бытийствует бытие такого сущего», — пишет он²⁵.

²¹ Йегер В. Указ соч. С. 16.

²² Фуко М. Ницше, генеалогия, история // Ницше и современная западная мысль. СПб., М.: Европейский университет в Санкт-Петербурге, Летний сад, 2003. С. 533.

²³ Там же. С. 536.

²⁴ Там же. С. 534

²⁵ Хайдеггер М. Истина и искусство. С. 89.

Склонность к подобного рода генеалогии присутствует и у Йегера: «Европейский мир... и любой из его ведущих народов сам по себе и особым образом находится в единстве с античным миром. Если мы понимаем историю в этом более глубоком смысле *родства истоков*, она не может рассматривать как свое поприще всю планету, и никакое расширение географического горизонта не может отодвинуть границы „нашей“ истории дальше в прошлое, чем уже тысячелетия тому назад *установила наша историческая судьба*»²⁶. Исток и судьба — это как раз те слова, к которым регулярно прибегает Хайдеггер...

Интересно, что когда Йегер говорит о понятии образования у греков, он, как и Хайдеггер, прежде всего обращает внимание на платоновскую пайдейю. «Наше немецкое слово *Bildung* (образование) наиболее наглядным образом отражает сущность воспитания в греческом, *платоновском*, смысле»²⁷. Тут для него важна и сама платоновская «идея» — «полностью самобытный, специфически греческий мыслительный образ, дающий нам ключ к другим свойствам греков и в иных областях». «...Греческая пайдейя, в том виде, в каком римский государственный муж воспринял ее как образец. Она исходит не из отдельного, а из идеи»²⁸.

Хайдеггер, как мы помним, мыслит платоновскую «идею» и ее соотнесение с образованием совершенно иначе. И тем не

²⁶ Йегер В. Указ. соч. С. 14. Йегеровская «генеалогия», если о таковой вообще можно говорить, проистекает из его неогуманистических установок: «Немецкий неогуманизм эпохи Гете, — пишет он, — рассматривает греков как абсолютное открытие истинной человеческой природы... От эпохи подобных воззрений нас отделяет столетие исторических исследований, которым... суждено было процветать. Если сегодня мы, оказавшись перед лицом противоположной опасности безбрежного и бесцельного историзма, в чьей ночи все кошки стали серыми, вновь вспоминаем о непреходящих ценностях античности, для нас, однако, речь идет не о том, чтобы вновь сделать из нее независимый от времени идол. Метроопределяющее содержание и формотворческую мощь, которые мы испытываем на себе, наследие античности может обнаружить лишь в виде сил, действующих в исторической жизни...» (С. 24).

²⁷ Йегер В. Указ соч. С. 22.

²⁸ Йегер В. Указ. соч. С. 24, 23.

менее, порядок обсуждаемых вопросов обнаруживает разительные пересечения и сходства. Между тем в йегеровском толковании связи платоновской пайдеи с идеями «культуры и образования» наглядно прослеживаются установки, характерные для немецкого академического сообщества 1930-х гг.; в оценках культуры и образования выражалось групповое самосознание университетских интеллектуалов, их представления о собственной социальной, а также исторической значимости.

Предисловие к «Пайдеје» звучит как манифест: «Эта книга адресована не только ученому миру, но и всем, кто в наш век стремится сохранить традиции тысячелетней культуры...»²⁹. Далее, во Введении, Йегер обращает внимание на то, что «в сегодняшнем расхожем словоупотреблении» мы тривиализируем понятие культуры, распространяя его на все народы Земли, в том числе примитивные. Так слово «культура» скатывается до уровня антропологически-описательного понятия, переставая быть обозначением высшей ценности. «В расплывчатом смысле простой аналогии позволено говорить о китайской, индийской, вавилонской, еврейской или египетской культуре, хотя ни у одного из этих народов нет соответствующего слова и осознанного понятия для этого явления»³⁰.

«В конце концов, — продолжает Йегер, — это... [только] привычка — говорить о множестве догреческих культур, привычка, восходящая к позитивистскому безразличию, подгоняющему все чужое под европейские понятия и не замечающему, что историческая фальсификация начинается с того момента, когда мы пытаемся вместить чужой мир в нашу понятийную систему, не приспособленную для этого»³¹. Мир, который начинается с греков, совсем иной, и он — наш. Он отличается тем, что «в нем впервые вырабатывается культурный идеал как сознатель-

²⁹ Там же. С. 7.

³⁰ Там же. С. 15–16.

³¹ Там же. С. 22.

ный формообразующий принцип»³². «Без греческой культурной идеи [пайдеи], — утверждает Йегер, — не было бы никакой „античности“ как исторического единства и никакого европейского „культурного мира“»³³.

Как показал Фриц Рингер, идеи образования и культуры составляли основу социального и интеллектуального капитала университетского сообщества. Образование, *Bildung*, означало «формирование души культурной средой» через «*сочувственное понимание и переживание объективных культурных ценностей*», — так определял это понятие в начале XX века словарь Брокгауза... «Чем больше изучаешь понятие культурного совершенствования личности, — пишет Рингер, — тем больше проникаешься его значением и [одновременно] поражаешься *многообразию выводов, из него вытекающих*»³⁴.

С *Bildung* связывалось знание, преобразующее личность. Идея о нравственном значении *Bildung* причудливо переплеталась с представлениями о непрактичности, неутилитарности и даже отвлеченности «формирующего знания», которое часто ассоциировалось с философией. Карл Ясперс называет культурное совершенствование личности одной из функций университета. «Как и большинство его коллег, [он] был уверен, что сочетание в университетах науки и преподавания должно иметь то воздействие, которое ассоциируется со словом „культура“»³⁵. По Рингеру, непреходящая значимость *Kultur* и *Bildung* в 1920-е гг. подчеркивалась немецкими интеллектуалами тем настойчивей, чем более неблагоприятным было экономическое положение университетского преподавателя.

Но дело не только в этом. Как отметил Б. Ридингс, в Германии XIX и XX вв. классическая филология выполняла важную роль конструирования субъекта культуры. Среди допущений, из ко-

³² Там же. С. 16.

³³ Там же. С. 15.

³⁴ Рингер Ф. Закат немецких мандаринов. Академическое сообщество в Германии 1890–1933. М.: Новое литературное обозрение, 2008. С. 133.

³⁵ Там же.

торых вытекала настоятельная необходимость обращения к грекам, важное место занимала идейная конструкция, возводившая Bildung и Kultur к «пайдейе». Хайдеггеровская интерпретация платоновской притчи о пещере (как раз и направленная против идеи конструирования субъекта культуры) кажется понятнее, если учесть контекст интеллектуальной истории. Она оказывается более тесно включенной в поле современных ей вопросов, чем это можно представить, беря во внимание только круг собственно философских значимостей.

Юрий Тухеев

А.Ф. Лосев и немецкая наука о Платоне
первой половины XX в.

Имя Алексея Федоровича Лосева не нуждается в особом представлении: оно стало известным широкому кругу читателей благодаря трудам по истории античной культуры, опубликованным во второй половине прошлого века. В его восьмитомной «Истории античной эстетики» (1963–1994) были подробно рассмотрены все классические «системы» античной мысли, и это обстоятельство принесло ее создателю заслуженную славу непревзойденного историка античной философии. В то же время ранние работы, переизданные относительно недавно, долгое время оставались известными лишь ограниченному кругу знатоков русской религиозной философии. Что касается этих работ, так называемого «лосевского восьмикнижия», трудно определить, кем же в них выступает автор, исследователем античной мысли или чистым философом. Сознательное соединение философии и истории философии, какое обнаруживается в этих работах, заслуживает пристального внимания.

Тема, заявленная в названии статьи, предполагает, кроме того, проведение параллелей между подходом к Платону, выработанным Лосевым в 1920-е гг., и подходом, бытовавшим в немец-

кой философии того же времени. Но прежде следует внести необходимую ясность в вопрос, каков же был этот подход к Платону, который можно обнаружить в ранних работах Лосева. Большая часть проведенных в этот период исследований была собрана в «Очерках античного символизма и мифологии» — объемном сочинении, вышедшем в знаменательном для ее автора 1930-м г. Первым по времени и ключевым для выработки Лосевым собственной позиции стало исследование терминов «эйдос» и «идея», завершенное в самом начале 1920-х гг. За образец была выбрана статья немецкого исследователя К. Риттера «Eidos, idea и родственные слова в сочинениях Платона»¹. Лосев взялся «проверить» данные, собранные Риттером, но на самом деле у него были другие цели. Фактически, это была первая попытка серьезно разобраться, что же из себя представляет платоновское «учение об идеях». Дальше я постараюсь показать, что исходным мотивом стало чувство неудовлетворенности: то, что Лосев мог узнать о Платоне из литературы своего времени, по большей части не совпадало с его ожиданиями. Статусу первого европейского философа, который Платон стал постепенно приобретать к началу XX в., явно не соответствовало «учение», которое ему приписывалось.

Сделав эти предварительные замечания, начну с пространной цитаты, в которой представлена характерная реакция Лосева на состояние дел в европейском «платоноведении» и фактически обозначены подходы к формированию собственной позиции. По окончании исследования терминов *eidōs* и *idea* Лосев, критикуя позицию «филолога» Риттера, писал: «Свою работу я мыслю менее всего филологической. Эта работа — историко-философская. Я настолько часто встречал почтенных филологов, бывших полными невеждами в философии, что мне делается весело, когда я представляю, что мою работу будет читать и оценивать специалист-филолог. Нет, не для них я писал эту работу

¹ См.: Ritter C. Neue Untersuchungen über Platon. München: Beck, 1910. S. 228–326.

и не от них жду критики. Я убежден, что лишь философы и историки философии могут понять мои утверждения, ибо только от них я могу ожидать понимания историко-философского контекста понятия идеи, каковое понимание я сам старался культивировать у себя, и без него, конечно, моя работа имела бы совершенно иной вид. Филологи грезят о точности и объективности <...> “Объективный филолог”, <...> утверждающий, что <...> филология не зависит от философии, и в частности от философских воззрений самого исследователя, есть только жалкая жертва случайных и отрывочных философских воззрений, оставшихся у него от школьных учебников, которые он когда-то, проходя учебный план в университете, читал для сдачи экзамена. Нет, уж если невозможно понять терминологию Платона без известной собственной философской культуры, то пусть я буду *сознательно* зависеть в своем исследовании от той или другой строго продуманной философской системы, чем во имя несуществующей филологической объективности и мифической независимости филологии от философии фактически, хотя и бессознательно, ставить филологию в зависимость от непродуманных и случайных философских предрассудков»².

И эта *философская* позиция, заявленная Лосевым при самом первом обращении к платоновскому наследию, получила развитие в его дальнейших исследованиях.

Во-первых, Лосев сразу же отодвинул на дальнюю периферию проблематику, отчасти известную под названием «платоновского вопроса», отчасти связанную с обстоятельствами, характером и целями деятельности Платона как писателя. По этому поводу у него можно обнаружить, например, следующее: «Писал Платон много, и изучать его трудно. Эти трудности общеизвестны: *диалогическая форма*, где дается очень много ненужного, неважного, чисто «разговорного» материала; *«сократический» метод*, ставящий одну из своих целей “повивание” к правильной жизни и

² Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М.: Мысль, 1993. С. 139–140. Здесь и далее выделение курсивом принадлежит А.Ф. Лосеву.

философии и часто не дающий никаких положительных выводов; трудности, связанные с *хронологией* Платоновых сочинений и приводящие часто к полному тупику; наконец, запутанное и почти безнадежное положение с вопросом о *подлинности* сочинений, так что часто перед нами не оказывается тут решительно ничего, кроме фантазий и филологических вакханалий необозримой массы исследователей». И далее: «в настоящем очерке я совершенно отбрасываю эти проблемы <...> да и так ли нужна хронология в *философском* труде о Платоне?»³ Ответ подразумевался сам собой: нет, не нужна.

Во-вторых, Лосев был вынужден признать незрелость, незавершенность и неясность философского языка Платона. Об этом он писал, в частности, следующее: «Проанализированное словоупотребление обладает невероятной пестротой, удручающей всякого исследователя, который захотел бы сделать для себя каждый текст ясным. Термины “эйдос” и “идея” у Платона употребляются, в общем, чрезвычайно редко <...> И, нужно прямо сказать, что “учение об идеях” у Платона трактуется и может быть изложено *совершенно без помощи терминов “эйдос” и “идея”*. Но самое главное, это — невероятная пестрота значений. <...> Стройная система значений <...> терминов, конструированная нами из языковых наблюдений над Платоном, есть, конечно, попытка внести хоть какой-нибудь порядок в хаос платоновского словоупотребления <...> философии Платона еще очень далеко до законченной системы платонизма. Да исторически это так и было: Платон *зачинатель* платонизма. И напрасно толпа профанов судит о платонизме по Платону. У Платона только начало, исход. Многое у него только в зародыше; многое невыявлено, спутано, многоречиво и — просто непонятно. <...> О терминологии Платона можно прямо сказать, что, по крайней мере, в отношении “эйдоса” и “идеи” она *почти отсутствует*. Это — почти не терминологи-

³ Там же. С. 289–290.

гия. Это — эмбриональное состояние платонической терминологии»⁴.

В сказанном здесь бросается в глаза различие и даже противопоставление «философии Платона» и «платонизма». Все или почти все, о чем Лосев затем говорил в связи с Платоном, соотносилось им, как с неким мерилом, с этим самым «платонизмом» — как с более развитой и понятной философской концепцией, из которой только и может быть истолкована мысль Платона. Но этот «платонизм» предстает на страницах его ранних работ условным и квазиисторическим конструктом, несмотря даже на то, что Лосев пытался проиллюстрировать его примерами из «зрелых платоников», вроде Плотина и Прокла. И как будет показано дальше, в рамки этого конструкта можно было поместить любое философское содержание, совершенно отвлекаясь от его исторической специфики.

Наконец, *в-третьих*, следует задаться вопросом, какова же была та философская позиция, на которую Лосев опирался в своих «платонических штудиях». Хотя Лосев писал, что собственную философскую позицию он «для себя не замалчивал, но старался представить во всей ясности», и что «философы сразу догадуются, что это за система» (а «филологи, конечно, не смогут догадаться»)⁵, ответ на этот вопрос не так прост. В начале 1920-х гг. первым претендентом на роль такой позиции все еще выступала феноменология Гуссерля, увлечение которой пришлось на предшествующее десятилетие. Однако вскоре число претендентов на то, чтобы стать последним воплощением «платонизма», увеличилось. Ниже Лосевым были упомянуты «три основные метода философии»: феноменологический, трансцендентальный и диалектический⁶. Наконец, в известном автобиографическом месте «Очерков» список был еще раз расширен добавлением в него «символизма» Флоренского, так что в конце концов он приобрел

⁴ Там же. С. 281–283.

⁵ Там же. С. 140.

⁶ Там же. С. 475.

следующую персонифицированную форму: «Наторп, Гуссерль, Гегель и Флоренский»⁷.

Прежде чем продолжить выяснение вопроса о философской позиции, следует обратить внимание на еще один важный аспект самоощущения Лосева как исследователя — остро переживаемое им чувство перемен в европейской науке о Платоне. Причем, Лосев видел себя не только сторонним наблюдателем этих перемен, но самым непосредственным их участником. Подводя итог своим многолетним занятиям, он писал: «за эти 15 лет произошел радикальный переворот в понимании платонизма, и я, как ни малы и ни скудны мои исследования, все же старался “в просвещении быть с веком наравне”. На моей исследовательской работе читатель увидит, как совершался этот огромный переворот, и, несомненно, при всей моей русско-провинциальной скромности, вынесет для себя поучение в смысле дальнейшего прогресса платоноведения»⁸. Признавая ценность всех последних философских «пониманий» Платона, Лосев отмечал, что его собственное понимание — «наилучшее, уже по одному тому, что оно последнее и новейшее понимание <...>, оно <...> и научнее всех других и объективнее всех других, ближе всего и адекватнее всего по отношению к Платону»⁹. И наконец: «я выработал понимание платонизма, органически вытекающее из *современного философского сознания*, и передаю его другим. Этим моя задача и исчерпывается»¹⁰.

Что же в 1920-е гг. виделось Лосеву «старым», а что «новым» в науке о Платоне? Воплощением всего старого и отжившего в его глазах предстал крупнейший историк античной философии XIX в. Э. Целлер. И в этом можно увидеть определенную странность: с одной стороны, Лосев превозносит Гегеля, необходимого, по его убеждению, для понимания Платона — он, напри-

⁷ Там же. С. 703.

⁸ Там же. С. 694.

⁹ Там же. С. 686.

¹⁰ Там же. С. 704.

мер, с энтузиазмом утверждал: «Страницы, посвященные у Гегеля Платону, должны быть теперь проштудированы всяким, кто хочет что-нибудь понимать в Платоне»¹¹, — а с другой, невысоко ценит заслуги Целлера, чья «Философия греков» была написана едва ли не поверх страниц гегелевских «Лекций по истории философии». Это объясняется тем, что несмотря на постоянное присутствие Гегеля в ранних работах Лосева, он не был гегельянцем в том смысле, какой придавался этому наименованию в XIX в. Философские взгляды Лосева следует отнести к *неогегельянству*, которое в 20–30-е гг. прошлого века существовало в Европе в качестве аморфного, не сформировавшего «школы», но одного из наиболее влиятельных направлений мысли. Неогегельянское понимание диалектики было более радикальным, чем исходное гегелевское. Диалектика должна была произвести не стерильное «конкретное», а «идею», которая удерживала бы в себе «реальность» без каких-либо ограничений — и прежде всего ее чувственную, «материальную» природу. Отсюда обращение Лосева к «мифу» и «символу», маркирующим тот регион бытия, где происходит последнее отождествление «реального» и «идеального»¹². Отсюда и тот философский портрет Платона, который Лосев начертил на страницах «Очерков». По существу, это — неогегельянский Платон, и вменяемая ему «диалектика» была неогегельянского толка, т.е. включала в себя, наряду с «логикой», и «металогическое»: «миф» и «символ».

Из сказанного становится очевидной общая направленность поиска подлинной философии Платона у Лосева: не назад к «ис-

¹¹ Там же. С. 687.

¹² Или: отождествление «рационального» и «иррационального» (сверх- или металогического) — тема, получившая развитие в немецком неогегельянстве 1920-х гг. Отсюда, например, шокирующее поклонников традиционного взгляда на Гегеля определение его как «величайшего иррационалиста, какого знала история философии», а его диалектики как «рационально осуществленного иррационализма» и т.д. См.: *Kroner R. Von Kant bis Hegel. Tübingen: Mohr (Siebeck), 1924. Bd. II. S. 270–272.* То же самое понимание диалектики разделял и Лосев.

торическому» Платону, а вперед от этого дальнего и непонятного образа к современности. Чем актуальнее понимание Платона, чем более полно оно вбирает в себя самые последние свершения в философии, тем более оно соответствует духу и замыслу сделанного греческим философом. Отсюда же становится понятным, какой смысл вкладывал Лосев в обозначение своей работы в качестве «философской»: не историческая реконструкция, а модернизация мысли Платона, введение ее в обиход современной философии — вот что являлось почти исключительным предметом его забот.

Переходя теперь к европейскому контексту сделанного в этой области Лосевым, следует обратить внимание на изменения в историко-философском статусе Платона, произошедшие на рубеже прошлого и позапрошлого веков. Прежний ее статус был определен в гегелевских «Лекциях по истории философии», где Платон был представлен философом, едва вступившим в пространство «спекулятивной» мысли. Более высокий образец являл собой Аристотель, философия которого до конца XIX в. рассматривалась как вершина всей античной мысли. Отход от этого устоявшегося шаблона был сделан П. Наторпом в его революционном труде «Учение Платона об идеях»¹³. Философия Платона рассматривалась в нем не как преддверие более зрелой философии Аристотеля, но в ее абсолютном значении для истории европейской мысли. Аристотеля Наторп относил к философии другого, причем, более низкого типа, чем тот, которому принадлежал Платон. Конечно, представленный Наторпом Платон — это неокантианский Платон, но вместе с тем это тот философ, мысль которого задавала парадигму для всего дальнейшего развития философии. Такой философ стоит как бы вне времени, поскольку все, что было сделано в философии за последние почти две с по-

¹³ Перв. изд.: *Natorp P. Platons Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus.* Leipzig: Meiner, 1903.

ловиной тысячи лет, лишь возвращает обратно к Платону как к истоку всякого философствования¹⁴.

Развитие позиции Наторпа можно обнаружить в исследовании его ученика Н. Гартмана «Логика бытия у Платона». И здесь снова следует отметить, что все внесенные Гартманом изменения были сделаны в духе тех преобразований, что происходили в самом неокантианстве. Искомое философской мыслью «единство» необходимо было представить в «действии». Потому и платоновская «идея» понималась Гартманом не как «готовое единство», или «принцип», как это было у Наторпа, но как процесс осуществления единства — «das Einheit-Schaffende»¹⁵. Для иллюстрации сказанного Гартман обильно использовал «терминологию», позаимствованную из диалогов, и тогда в его изложении то же самое единство «идеи» описывалось на древнегреческий манер: не как простое единство *hen*, а как динамическое единство противоположностей, «бытия» и «небытия», взаимоотношение которых обозначалось как *methexis*, *koinonia* или *parousia*¹⁶. Однако

¹⁴ Стремление дать такое широкое «философское», а не узкоспециальное «историко-философское» толкование Платона было еще в начале прошлого века сочувственно отмечено русским рецензентом. Выгодное отличие Наторпа от Целлера он обнаруживал, в частности, в том, что Целлеру «не хватает того философского тяготения к Платону, которое заставляет Наторпа интересоваться не только тем, что *дал* Платон, но и тем, что он *хотел* дать»; и далее: «в этом лежит корень неустранимого субъективизма в толкованиях Наторпа; но без такого субъективизма вообще мертва история философии <...> Поэтому только философ, только тот, кто сам ищет разрешения философских проблем, может быть настоящим историком философии». См.: *Зеньковский В.В.* Платон в истолковании П. Наторпа // Вопросы философии и психологии. Кн. V (95). Москва: [Типо-литография товарищества И.Н. Кушнерев и Ко], 1908. С. 588–589. Результат движения к новому образу Платона, как бы впитавшему в себя всю европейскую философскую традицию, нашел, пожалуй, самое яркое выражение в ставшей хрестоматийной фразе А. Уайтхеда, сказанной в конце 1920-х гг.: «Самая верная характеристика европейской философской традиции состоит в том, что она является рядом примечаний к Платону». См.: *Whitehead A.* Process and reality. An essay in cosmology. New York: The free press, 1978. P. 39.

¹⁵ См.: *Hartmann N.* Platos Logik des Seins. Tübingen: Mohr (Siebeck), 1909. S. 174 ff.

¹⁶ *Ibid.* S. 317 ff.

даже сквозь эту по виду «платоническую» терминологию проступали гегельянские ассоциации, и Гартман, по-своему толкуя это обстоятельство, склонялся к предположению, что Гегель в своей логике сознательно опирался на формулировки платоновского «Софиста»¹⁷.

Следует упомянуть и несколько работ, в философском отношении менее значительных, но столь же характерных для своего времени. Это две работы Ю. Штенцеля «Исследования развития платоновской диалектики от Сократа до Аристотеля» и «Число и образ у Платона и Аристотеля»¹⁸, а также доклад Х. Гомперца «Философская система Платона», произнесенный в 1930-м г. в Лондоне на Седьмом всемирном философском конгрессе.

Что касается Штенцеля, то отличие его взгляда на Платона от взгляда Гартмана сводится в основном к деталям второстепенного характера. Под «платоновской диалектикой», собственно, Штенцель понимал «диэрезу», которая в итоге процедур «деления» должна дать искомое единство «эйдоса»: «неделимый эйдос» (*atomon eidos*), представляющий вещь не в ее чувственной первожданности, а как пригодный в научном знании «предмет» — вещь, схваченную в ее «эйдосе»¹⁹. Отсюда внимание Штенцеля к поздним диалогам, прежде всего к «Софисту», который для него, как и для Гартмана, более, чем какой-либо другой из диалогов, представлял мысль Платона. Работы Штенцеля, кроме всего прочего, показывают, насколько необычен был сам тип дискурса, принятый в этой новой литературе о Платоне. Представитель старой школы К. Риттер, вынужденный познакомиться с

¹⁷ Ibid. S. 161.

¹⁸ Перв. изд.: *Stenzel J. Studien zur Entwicklung der platonischen Dialektik von Sokrates zu Aristoteles*. Breslau: Trewendt und Granier, 1917; *Idem. Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles*. Leipzig und Berlin: Teubner, 1924.

¹⁹ *Stenzel J. Studien zur Entwicklung der platonischen Dialektik von Sokrates zu Aristoteles*. 3 Aufl. Darmstadt: WBG, 1961. S. 105.

одной из книг Штенцеля, признавался: «Прочитать все это было для меня мучением»²⁰.

Наконец, доклад Х. Гомперца, название которого само говорит о поставленной в нем цели — представить философию Платона в систематическом целом. И хотя Гомперц вынужден был признать, что «система» не вполне прослеживается в диалогах Платона, он был тем не менее убежден, что начиная по крайней мере с «Государства» она как бы стоит «за ними»²¹. Свою реконструкцию он строил по Аристотелю (Metaph. A6), и эта система представлялась ему чем-то вроде «выводной системы» (Ableitungssystem)²². В указанном месте Аристотель говорил о «числе» как посредующем между «эйдосами» и «чувственно воспринимаемыми вещами» звене в «системе» Платона. Понятие «числа», или «идеального числа», активно эксплуатировалось наукой о Платоне того времени. С одной стороны, это объяснялось стремлением ввести в оборот исследований свидетельства Аристотеля, характерным для науки XIX в. и поддержанным в начале XX в. усилиями Л. Робена²³; с другой стороны, внимание к «числу» было вызвано причинами, не имеющими прямого отношения ни к Платону, ни к Аристотелю. Здесь следует вспомнить об интересе философии начала прошлого века к достижениям математических наук: исследованию бесконечных множеств Г. Кантором и арифметическому «платонизму» Г. Фреге²⁴. Понятие «числа» играет заметную роль и у Лосева, причем как в его философских трудах, так и в историко-философских исследованиях. Да и мысль о «платонизме» как о «выводной системе»,

²⁰ См. об этом: *De Vogel C. J. Philosophia. Part I. Studies in Greek philosophy. Assen: Van Gorcum, 1970. P. 257–258.*

²¹ *Gomperz H. Platons philosophisches System // Das Problem der ungeschriebenen Lehre Platons / Hrsg. von J. Wippern. Darmstadt: WBG, 1972. S. 165.*

²² *Ibid. S. 161.*

²³ См.: *Robin L. La théorie platonicienne des idées et des nombres d'après Aristote. Étude historique et critique. Paris : Alcan, 1908.*

²⁴ См. характерный пример: *Cassirer E. Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik. Berlin: B. Cassirer, 1910. S. 35–87.* Русский перевод этой книги появился в 1912 г.

идущей в диалектическом развитии «сверху вниз, от Единого, через Ум и Душу, к Космосу»²⁵, была ему не чужда.

Подводя итог, следует еще раз повторить: позиции Лосева и названных выше немецких исследователей объединял философский характер толкования Платона. Все они исходили из убеждения, что в диалогах платоновского корпуса не просто содержится некая философская «система», но что эта «система» должна соответствовать последним достижениям европейской философии. Критический пафос их мысли был обращен против философии XIX в., поводом для вдохновения служило ее современное состояние. Недостатки такого подхода сегодня очевидны. Кажется, что разделявшие его исследователи, стараясь модернизировать мысль Платона, совершенно не интересовались задачами исторической реконструкции. Вопиющее пренебрежение этой стороной дела приводило к тому, что Платон фактически выступал рупором идей его новейших толкователей. Можно сказать, что все они смотрелись в Платона, как в зеркало, и, понятно, могли увидеть только себя самих. Это относится и к Лосеву: все главные понятия его собственной философии — «диалектика», «миф», «символ», «число» — являлись одновременно и главными понятиями в его реконструкции «платонизма».

«Модернизированный» образ Платона впервые появился в немецком неокантианстве и в скором времени образовал тенденцию, характерную прежде всего для Германии, — ни в английской, ни во французской литературе того времени невозможно обнаружить ничего подобного. Не случайно Лосев в 1920-е гг. ориентировался почти исключительно на немецкие исследования Платона. Он высоко оценивал вклад Наторпа в тот переворот в «платоноведении», участником которого видел и себя самого. Знал он и работы Гартмана и Штенцеля; однако знакомство с ними состоялось, видимо, уже где-то в середине 1920 гг., так сказать *post festum*, когда его собственные взгляды на состояние дел в философии и представления об античном платонизме были, по

²⁵ Лосев А.Ф. Указ. соч. С. 665.

крайней мере в главных чертах, сформированы. В каком-то смысле он, действительно, мог смотреть на этих немецких исследователей сверху вниз и считать их взгляды утратившими свою новизну, а себя — последним по времени, самым «современным», а потому и лучшим толкователем Платона.

Ближе к 1930-м гг. «железный занавес» окончательно опустился над Россией, прекратив всякие контакты российских ученых с европейской наукой. А тем временем философское «понимание» Платона, за которое так ратовал Лосев, получило новое развитие в середине века, и снова в Германии. Вряд ли сегодня кто-нибудь помнил о Х. Гомперце или Ю. Штенцеле, если бы их имена не были начертаны на скрижалях тюбингенской школы. Тюбингенцам импонировало стремление этих исследователей увидеть в философии Платона нечто большее, чем могли дать его диалоги. Окажись ранние работы Лосева о Платоне известными в Европе в 1920–1930-е гг., вероятно, их ждала бы более счастливая судьба. Затронутые в них темы были на слуху и вызывали интерес — и они, без сомнения, были бы занесены в анналы европейских исследований Платона. Однако судьба их была иной: пережив эпоху советского безвременья, они попали в широкий доступ через шестьдесят лет после своей первой публикации, когда об их настоящем значении можно было только догадываться. Стоит ли удивляться, что их повторное появление осталось незамеченным. До сегодняшнего дня эти работы представляют собой удивительный памятник, мало с чем сравнимый по своей монументальности, но находящийся вне поля зрения как зарубежного, так и отечественного исследователя Платона.

Краткие сведения об авторах

Акопян Ованес Львович (Москва–Уорик) — Ph.D. candidate, сотрудник Центра по изучению Возрождения Университета Уорика (Великобритания). Сфера научных интересов: античное наследие в эпоху Возрождения.

Альимова Елена Валентиновна (Санкт-Петербург) — кандидат филологических наук, доцент Санкт-Петербургского государственного университета. Сфера научных интересов: античная философия и литература.

Апаева Алёна Юрьевна (Москва) — аспирант факультета философии Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики». Сфера научных интересов: античная философия, современная западная философия, экзистенциальная аналитика, феноменологическая герменевтика, онтология искусства, политическая философия, автобиографии.

Асоян Юлий Арамович (Москва) — кандидат философских наук, доцент кафедры истории и теории культуры Российского государственного гуманитарного университета. Сфера научных интересов — интеллектуальная история, история понятий.

Ахутин Анатолий Валерианович (Москва) — кандидат химических наук, доцент философского факультета Российского государственного гуманитарного университета. Сфера научных интересов: история философия, онтология, философия культуры.

Бандуровский Константин Владимирович (Москва) — кандидат философских наук, доцент УНИ «Русская антропологическая школа» Российского государственного гуманитарного университета. Сфера научных интересов: интеллектуальная история Европы, средневековая философия, Фома Аквинский.

Бирюков Дмитрий Сергеевич (Санкт-Петербург) — кандидат философских наук, науч. руководитель Научно-образовательного центра проблем философии, религии, культуры при Санкт-

Петербургском государственном университете аэрокосмического приборостроения; ученый секретарь и научный сотрудник Института истории христианской мысли при Русской христианской гуманитарной академии. Сфера научных интересов: патристика, византийская философия, античная философия.

Брагинская Нина Владимировна (Москва) — доктор исторических наук, главный научный сотрудник Института высших гуманитарных исследований Российского государственного гуманитарного университета, профессор Института восточных культур и античности Российского государственного гуманитарного университета. Сфера научных интересов: мифология, история идей, архаический театр, античный роман, иудео-эллинистическая, раннехристианская и ранневизантийская литература.

Гринцер Николай Павлович (Москва) — доктор филологических наук, профессор, директор Школы актуальных гуманитарных исследований Российской академии народного хозяйства и государственной службы, заведующий кафедрой классической филологии Института восточных культур и античности Российского государственного гуманитарного университета. Сфера научных интересов: классическая филология, античная культура, этиология.

Дорофеев Даниил Юрьевич (Санкт-Петербург) — доктор философских наук, профессор кафедры философии Санкт-Петербургского государственного университета телекоммуникаций, член Санкт-Петербургского философского общества и Санкт-Петербургского платоновского общества, член Международного общества Макса Шелера и Североамериканского общества Макса Шелера, основатель и президент Российского общества Макса Шелера. Сфера научных интересов: критическое исследование перспектив развития современной философской антропологии как фундаментальной философской дисциплины.

Иванов Вячеслав Всеволодович (Москва–Лос-Анджелес) — академик Российской Академии Наук, доктор филологических наук, директор УНИ «Русская антропологическая школа» Российского

государственного гуманитарного университета. Член Американской академии наук и искусств, Американской философской ассоциации, Совета ученых Центра Кюге Библиотеки конгресса, Британской академии. Сфера научных интересов: индоевропеистика, мифология, история и теория литературы.

Иванович Филип (Тронхейм, Норвегия) — сотрудник кафедры археологии и религиоведения Норвежского университета естественных и технических наук (Тронхейм). Сфера научных интересов: древнегреческая и византийская философия, патристика, византийская иконография.

Курдыбайло Дмитрий Сергеевич (Санкт-Петербург) — ассистент Русской христианской гуманитарной академии. Сфера научных интересов: платонизм, неоплатонизм, античная философия, история философии, история религий, восточное христианство, патрология.

Марков Александр Викторович (Москва) — кандидат философских наук, доцент, зам. декана факультета истории искусства Российского государственного гуманитарного университета, ведущий научный сотрудник Института мировой культуры Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова. Сфера научных интересов: история идей, влияние жанровых и риторических принципов на развитие гуманитарных наук, теория литературы и искусства.

Михайловский Александр Владиславович (Москва) — кандидат философских наук, доцент кафедры истории философии факультета философии Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики», доцент Центра феноменологической философии Российского государственного гуманитарного университета, редактор «Ежегодника по феноменологической философии» и журнала современной философии «Сократ». Сфера научных интересов: античная и средневековая философия, патристика, современная европейская философия, феноменология, герменевтика, философия техники, политическая философия, интеллектуальная история.

Петров Валерий Валентинович (Москва) — доктор философских наук, директор Центра античной и средневековой философии и науки Института философии Российской академии наук. Сфера научных интересов: античная и средневековая философия и культура.

Петрова Майя Станиславовна (Москва) — доктор исторических наук, доцент, руководитель Центра гендерной истории Института всеобщей истории Российской академии наук. Сфера научных интересов: интеллектуальная история, история философии, литература и культура поздней античности и раннего Средневековья, специальные исторические дисциплины (просопография).

Светлов Роман Викторович (Санкт-Петербург) — доктор философских наук, профессор Санкт-Петербургского государственного университета, Русской христианской гуманитарной академии. Сфера научных интересов: античная философия, античная религия, история платонизма.

Семёнов Валерий Евгеньевич (Москва) — доктор философских наук, профессор кафедры философии, теологии и религиоведения Российского государственного социального университета. Сфера научных интересов: история западноевропейского трансцендентализма, гносеология, философская методология, философия науки, философия культуры.

Солнцева Ирина Викторовна (Париж) — аспирант университета Сорбонна—Париж IV (Франция). Сфера научных интересов: Платон, Гесиод, Фукидид, платоновские мифы, греческая риторика, концепции истории, этические воззрения древних греков.

Суриков Игорь Евгеньевич (Москва) — доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник Института всеобщей истории Российской академии наук. Сфера научных интересов: политическая и культурная история архаической и классической Греции.

Тихеев Юрий Борисович (Москва) — доцент Московского физико-технического института (государственного университета). Сфера научных интересов: восприятие Платона в русской и европейской философии XIX и XX веков.

Шахнович Марианна Михайловна (Санкт-Петербург) — доктор философских наук, профессор, зав. кафедрой философии религии и религиоведения Санкт-Петербургского государственного университета. Сфера научных интересов: античная философия религии, эпикуреизм, история классической традиции, история и теория изучения религии.

Шевцов Константин Павлович (Санкт-Петербург) — кандидат философских наук, ст. преподаватель философского факультета Санкт-Петербургского государственного университета. Сфера научных интересов: теория познания, история философии.

Аннотации / Abstracts

Анатолий Ахутин

Как сказывается истина?

В статье исследуется форма высказывания, отвечающая форме истинности истины. Анализ традиционного определения истинного суждения у Аристотеля, в котором связь субъекта и предиката соответствует связи сущего, приводит к проблеме сказывания несвязанного, простого сущего как основания связи. Это сказывание имеет характер не суждения, а логического «имени». Обращение к исследованию истинного имени в «Кратиле» Платона приводит, в свою очередь, к Гераклиту, у которого истинность сказывается не суждением и не именем, а складом «логоса»-изречения — таким, что сказуемое, изрекаемое, выявляемое возвращается в подлежащее изречению, но умалчиваемое. Этому соответствует понимание строения «истины» у М. Хайдеггера, иллюстрируемое строением внутренней формы греческого слова «а-летейа», не-сокрытое.

Ключевые слова: истина, речь, ум, сущее, «логос», суждение, понятие, Платон, Гераклит.

Anatoliy Akhutin

How tells the Truth?

In *Cratylus* Plato associates the Cratylus' thesis "there are the names, which comes by nature" with Heraclitus' flux-thesis (401d5). It's rather strange at first glance:

(1) Instability of being excepts whatever rightness of the names, and historical Cratylus "only moved his finger" (Arist. *Met.* 1010a13).

(2) On the contrary, Heraclitus denies something like "natural rightness" of the names: people deceive themselves by trusting to the words ("Bow: the bow's name (βίος) is life (βίος), though its work is death" (B48 DK); corresponding to the different names it seems there are two different things — "day" and "night", "life" and "death", but in truth they are the same.

(3) Heraclitus' expression for the form of telling the truth is not the name, but logos (composition, constitution, account). "All things happen according to this logos", and he, Heraclitus explains in his logoi "words and deeds" by the distinguishing "each thing

according to its constitution” and declaring “how it is” (B1 DK). His logoi are homological to the constitution of the thing not as predicative assertion, but as aphorism closed in itself, as some riddle, as enigma.

(4) If “how it is” (the truth) is telling not as the name (S) or as predicate (P) or as assertion (S is P), but as a logos of such kind, one can understand the flux-thesis in a different way. Logos composes the telling speech in some enigmatic word. So what was told must be retold once more. The flow of speech homological to the flow of being composes as the metamorphose of the metaphors. The apparent world is only allegory of unapparent being.

In one word:

The usual word-name is conventional, it doesn't apprehend the things' own nature. The word-predicate may be interpreted as some phonetical icon of the actions, but is unable to apprehend the stable “what” of the thing. Heraclitian word-logos tells the truth as a riddle, it is both dictum and contradictum. The truth is telling as an ontological contest between telling and concealment. M. Heidegger hears these contest in the greek word ἀ-λήθεια.

Keywords: truth, speech, mind, being, proposition, concept, *logos*, Plato, Heraclitus.

Вячеслав Вс. Иванов

Ранние восточно-индоевропейские истоки терминов Платона.

Исследования «Кратила» показывают, что излагаемая и критикуемая в этом диалоге теория установления имен принадлежит не самому Платону, а более ранней традиции, в частности пифагорейской. Но в самой этой древнепифагорейской научной традиции образ установителя имен как высокочтимого культурного героя восходит к ранним преднаучным мифологическим представлениям, унаследованным от периода греко-индо-иранской общности. А такие сочетания, как др.-греч. ὀνόματα τίθεσθαι ‘устанавливать имена’, др.-инд. (ведийск.) náma dhā-, возможно, уходят корнями в еще более древний период формирования индоевропейских диалектов. Похожий вывод можно сделать и в отношении сочетания другого индоевропейского корня, *kle/ou- ‘слушать, слышать’, с тем же древним словом, обозначающим ‘имя’. Данное мифопоэтическое фразеологическое сочетание обнаруживает сходство с другими индоевропейскими оборотами, обозначающими словесное действие, направленное на воспевание кого-либо: выражения типа др.-инд. śrava-dhā- ‘славу положить’, общеслав. *slavŏ děti свидетельствуют о вхождении всех этих сочетаний в набор древних обозначений словесного действия, включенного в систему архаических ритуалов.

Восходящая к рассмотренному древнему индоевропейскому сочетанию «установить имя» древнегреческая комбинация слова ὀνόματα ‘имена’ с τίθεσθαι ‘по

установлению, по соглашению' продолжает долгое время употребляться в греческих рассуждениях по философии языка, в том числе и у философов, критиковавших архаичные представления об именах и их назывании, например у Эпикура в *Epistula ad Herodotum*. Отражение этих представлений и терминов можно найти и у тех крупнейших западноевропейских философов, которые испытали на себе влияние Платона: так, в сочинениях Серена Кьеркегора, чьи философские книги самой своей формой предполагают воздействие Платона, продолжается обсуждение «первого изобретателя языка» (*første Opfinder af Sproget*, ср. равнозначное ὁ θεμενος πρῶτος τὰ ὀνόματα в «Кратиле» Платона (436b)). Именно образ «изобретателя», согласно И.М. Тронскому, был главным для мифологического круга представлений об «установителе имен». Эту догадку Тронского можно подтвердить сравнением текста «Кратила» Платона, видимо, отражавшего давнюю традицию, с родственными древнеиндийскими формулами. В «Ригведе» (X, 81 и 82) Вишвакарман выступает и в качестве Господина речи, что находит отражение и в позднейших текстах («Атхарваведе» и «Шатапатха-брахмане»), и вместе с тем как ваятель, кузнец и плотник. Аналогичное мифологическое существо в диалоге Платона «Кратил» (389a) называется ремесленником (δημιουργός) и творцом имен (ὀνοματούργος) и последовательно сравнивается с художником, кузнецом и плотником (почти в том же порядке перечисления, что и в «Ригведе» X, 81). По-видимому, здесь можно думать не только об общем происхождении двух восточно-индоевропейских мифопоэтических традиций — греческой и индо-арийской, — но и о генетическом тождестве языковых обозначений и соответствующих пратекстов.

Ключевые слова: Платон, «Кратил», установление имён, Тронский, ранний восточно-индоевропейский язык.

Vyacheslav V. Ivanov

Early Eastern-Indo-European mythopoetic sources of Plato terms.

The studies of *Cratylus* have found that the theory of setting of the names as discussed in this dialogue is not invented by Plato. It was taken from an earlier Pythagorean tradition. But in the latter the image of a person who had set the names went back to the prescientific mythological poetic images inherited from the time of a Proto-Greek-Indo-Iranian common legacy. The combinations like ὀνόματα τίθεσται 'to set names', Old Indian (Vedic) náma dhā- might go back even to a much older period of the development of the Indo-European dialects. A similar conclusion may be made in relation to a combination of another Indo-European root *kle/ou- 'to hear' with this ancient word for 'name'. The latter mythopoetic phraseological combination is similar to the other Indo-European expressions that described the verbal action of praising a certain person. Such expressions as Old Indian śrava-dhā- 'to set fame', Proto-Slavic *slavъ děti testify to such word combinations that described an old verbal action belonging to the system of archaic rituals.

The ancient Greek combination of the noun ὀνόματα 'names' with the root of θέσει 'by

a convenience, by setting, by an agreement' was continued to be used in later Greek discussions concerning the philosophy of language, also by some thinkers who were critically disposed towards archaic ideas about the names and their use, for instance by Epicurus in *Epistula ad Herodotum*. A continuation of these representations and terms might be seen in the works of those great Western European philosophers who had experienced Plato's influence. As an example one may cite Søren Kierkegård whose compositions show Plato's influence. He continues the discussion of the "first inventor of the language" (*første Opfinder af Sproget*), cf. synonymous ὁ θεμελιος πρῶτος τὰ ὀνόματα in *Cratylus* by Plato, 436b. According to the suggestion by Tronsky, just the notion of an 'inventor' is a dominant one in the mythological range of the images of an 'establisher of names'. This idea of Tronsky can be supported by a comparison of the old tradition reflected in Plato's *Cratylus* with the cognate Old Indian formulae. In *Rigveda* (X, 81 and 82) *Viṣvakarman* appears as 'the master of the Speech' that is continued in the later texts such as *Atharvaveda* and *Shatapatha Brahmana*. But at the same time he is represented as a sculptor, smith and carpenter. A similar mythological creature is represented in Plato's *Cratylus* as a Master of Speech. In the same Plato's dialogue, 389a, he is called a 'craftsman' (δημιουργός, cf. ὀνοματουργός). In a sequence he is compared by Plato to an artist-smith and carpenter almost in the same order of enumeration as in *Rigveda* (X, 81). One may suppose here not only a common origin of the two Eastern-Indo-European mythopoetic traditions (a Greek one and the Indo-Iranian one), but also the identity of the linguistic denotation and corresponding texts.

Keywords: Plato, *Cratylus*, name-setting, Tronsky, early Eastern-Indo-European.

Николай Гринцер

Платоновская этимология и софистическая теория языка.

Предметом статьи является не раз обсуждавшаяся в научной литературе проблема структуры платоновского диалога «Кратил» и источников этимологических построений Платона. Автор стремится показать, что две формально противопоставленные друг другу части диалога, «природная» и «конвенциональная», по сути дополняют друг друга, поскольку сосредоточены на двух уровнях языка, уровне слова и уровне высказывания, соответственно. В свою очередь, они соотносятся с двумя способами философской аргументации, «разделением» и «соединением». Эти принципы применялись к изучению языка софистами Протагором и Продиком в их теориях «правильности слов», которые также специально анализируются в статье со специальным вниманием к софистической этимологии. Таким образом, софистический подтекст платоновского диалога становится еще более очевидным

Ключевые слова: софисты, этимология, теория языка, «Кратил», Платон, Продик, Протагор, Эвтифрон, природа, установление, имя, слово, высказывание.

Nikolai Grintser

Platonic etymology and Sophistic theory of language.

The paper deals with the much-discussed problem of the structure of Platonic argumentation in the *Cratylus*, and the sources Plato used for shaping his etymological discourse. The author argues that the two parts of the dialogue, 'natural' and 'conventional', are mutually complementary, as they address different linguistic levels, of word and sentence, respectively. They also correspond to different methods of philosophical argumentation, those of *diairesis*, 'division', and *synthesis*, 'combination'. It is maintained also that these two methods were applied to language by two prominent sophists, Protagoras and Prodicus, in their theories of "correctness of words". In the article, these theories are also focused upon, with special emphasis on Sophistic etymology. Thus, the entire structure of Platonic dialogue is based on Sophistic schemes.

Keywords: Sophists, etymology, theory of language, nature, convention, name, word, utterance, *Cratylus*, Plato, Prodicus, Protagoras, Euthyphro.

Нина Брагинская

Заметки о метафизической кровати.

Мимесис у Платона очевидно понимается по-разному даже в пределах одного и того же диалога, это не философский термин, но «семья» образов и понятий, охватываемая одним протейческим словом.

Мимесис общеязыковой, доплатоновский, как это показали Коллер, Элс, Сёрбом, а прежде всего сам Платон, — это подражание телом, движениями и/или голосом телу, движениям и/или голосу другого существа или явления. Целостное изображение живого существа живым существом. Это исходное подражание динамично и трехмерно как по предмету, так и по инструменту изображения. И трехмерность, и динамичность слишком грубы, натуральны и неудобны для построения непротиворечивой аппроксимации подобий сокрытому: ведь мир идей неизменен и вообще непротяжен.

Но образцовым для понимания смысла мимесиса применительно к искусству у Платона принято считать рассуждение в знаменитом пассаже об искусстве как подражании третьей степени на примере изображения художником кровати (Plat. Rp 596a sq.). Мне представляется, что этот пассаж является софистической уловкой *ad hoc*, и Сократ водит собеседника за нос.

Это единственный пассаж у Платона, в котором говорится, что бог изготавливает идеи, в данном случае идею пресловутой кровати, соответственно столяр — просто кровать, а художник — образ ее на картине. Как бы ни понимать соотношение идей и божества (идеи выступают как образцы для демиурга, например, в «Тимее», возможно, являются частью его *σοφία*, или же сама по себе идея высшего блага производит все идеи и, как считают многие платоноведы, совпадает с божеством), но более нигде божество у Платона не создает, буквально не «изготавливает» (*ἐργάζεται*) идеи, подобно ремесленнику.

Распространение мимесиса на живопись было предпринято Платоном как серьезный сдвиг нефилософского смысла слова, закрепившего обыденный опыт трехмерного мира.

Все рассуждение о живописи нужно только для того, чтобы осудить словесное драматическое и эпическое (qua тоже драматическое) творчество, но сделать это не прибегая к живописи не удастся, потому что никакой промежуточной «просто кровати» нет в поэзии. Создание образа поэтом не имеет материально-го выражения, но реализуется в раннеписьменной классической культуре только в представлении — в трехмерной хореографии драмы или при драматизированном обряде исполнения эпоса. Это Платон называет «мимесисом», еще не отступая от общезыкового значения. Но как доказать не только потенциальную вредоносность, но и иллюзорность и неправдивость исполняемой поэзии? Платон совершает несколько подмен: поэтическое творчество он подменяет мимическим кривлянием, перенос образа на плоскость — созданием бестелесных призраков-теней, воплощение образов трагедии или эпоса на театре — копированием творений человеческих рук. Однако когда в хрестоматийном примере с кроватью бог, подобно художнику, изготавливает идеи, у художника остается возможность быть, по крайней мере, не хуже столяра и творить, взирая на идею, как делает демиург в «Тимее».

Ключевые слова: Платон, мимесис, живопись, драма, теория искусства.

Nina Braginskaya

Notes on metaphysical bed.

In Plato, mimesis has different meanings within the same dialogue, for it is not a term but a 'family' of images and notions embraced by one protean word.

The discussion of art as being thrice removed from nature (Rp 597e) is widely recognized as exemplary for understanding Plato's views on mimesis in art. In my opinion, the passage hides a sophistic trick and a substitution of the point of the matter.

Only in this passage does Plato make god produce ideas — in this case, the idea of bed. Following this idea, a carpenter correspondingly produces a wooden bed, and an artist a painted one. One may comprehend differently how ideas and god are related: some think that ideas serve as paradigms for him, as in *Timaeus*; others imagine ideas to be a part of his σοφία, and it is not excluded that the idea of the supreme Good causes the existence of all the ideas and is identical with god. But nowhere in Plato's dialogues does god produce (ἐργάζεσθαι) ideas in the manner of a craftsman.

Plato speaks about painting in order to condemn drama and epic poetry (qua dramatic performance), his true objective. To make his task easier, Plato introduces the painting of an artificial object as a model, whereas in poetry, it seems to me, there is nothing to play the role of a 'wooden bed' as a model.

The painter is taken as a copyist of another artisan's work, not of an idea in order not to put demiurge on the same level as a creator of tragedy. Otherwise both, god

and a poet, have ideas as their models, and one creates the kosmos, while the other — κόσμον ἐπέων (Parm. fr. 8. 52).

As it has been shown by Koller, Else, Sörbom and others, in the Greek language of the fifth century mimesis (with all the related words) designated:

1. 'Miming': direct representation of the looks, actions, and/or utterances of animals or men through speech, song, and/or dancing (dramatic or protodramatic sense).
2. 'Imitation' of the actions of one person by another, in a general sense, without actual miming (ethical sense).
3. 'Replication': an image or effigy of a person or thing in material form (μίμημα only). To my mind it means that verb μιμῆσθαι presupposes three-dimensional and dynamic imitation, whether accompanied or not by imitation of voice and sound by the very voice and sound. I think that the third dimension cannot be ignored, for only an effigy and not a single-plane picture could be called mimema before Plato's reworking of the word's meaning.

In his discussion of the creation of an abstract idea of imitation, representation etc., that is, imitation of anything by anything, Socrates proceeds from mimesis in common usage as we have just described it.

But the ideal world of ideas is unchangeable, and has no dimensions. In *Cratylus* Plato deals separately with mimesis of sound and voice as a way of understanding the meanings of words. A word is, so to say, 'closer' to an idea, because the meaning of a word has no spatial dimensions, and changes in words' forms and meanings were not recognized in Plato's epoch. My aim is not to treat the linguistic theory presented in *Cratylus*, I would like only to point to the fact that here too Socrates appeals to the common notion of mimesis of a body by a body in order to show that mimesis by voice cannot provide us with the name of a creature whose voice has been imitated, with the intention of discarding the common notion and creating a new and philosophical one. For Plato, the discussion of mimesis in painting was also a way to transform an original meaning of mimesis into an abstract one. σκιαγραφία (shadowpainting) is not a word invented by Plato, but we first find it in his works. What pictorial technique he is referring to is highly debatable. Nevertheless it is indisputable that Socrates charges skiagraphia with being blurred: at a close distance pictures made with this technique prove to be indistinguishable. Mimesis is not 'true' in the common ('three-dimensional' sense), and on this ground Socrates accuses any art, including poetry and drama, of being untrue.

As members of a literate culture we are accustomed to dealing with signs instead of three-dimensional objects, we easily operate with non spatial abstractions and we effortlessly represent a body on a flat plane. Finally our words mostly have general meaning and we do not have special terms for imitation or representation by specific means: embodiment, implementation and realization are just synonyms.

Using the raw materials of common language in constructing his philosophical discourse Plato makes several substitutions: he substitutes mimic phoniness for poetry (choreia), creating bodiless ghosts and asomatous shadows for the representation of

three-dimensional objects on flat surfaces, and copying the results of a human work for the embodiment of tragic or epic images. Nevertheless Plato tacitly leaves a poet the possibility of occupying a position not lower than that of a carpenter, and similar to god in *Timaeus*, who creates the universe looking at the ideas.

Keywords: Plato, mimesis, painting, theater, art's theory.

Елена Алымова

Трагедия Еврипида «Елена» в свете философских дискуссий V–IV веков: софисты, Сократ, Платон.

В статье рассматривается трагедия Еврипида «Елена» (412 г.) в контексте философских дискуссий V–IV веков. «Елена» принадлежит к числу поздних произведений Еврипида. Необычность жанровой формы этой драмы вызвала споры относительно легитимности причисления «Елены» к традиции классической трагедии. Исследования этого произведения, как правило, затрагивают только проблемы жанровой принадлежности. Споры по поводу жанра, истолкование «Елены» как образца нового жанра — «трагикомедии» — не позволяют увидеть то, что подлинно трагическое действие в данном случае разворачивается не на первом плане и не исчерпывается событийным рядом, оно разворачивается как конфликт между *soma* — *onoma* — *eidolon*, *ergon* — *pragma* — *logos*. В этой трагедии, как в зеркале, отражаются современные автору интеллектуальные споры, касающиеся природы знания, возможности выражения истины, соотношения имени и вещи, амбивалентности *логоса*, «казаться» и «быть». В эти споры, спровоцированные софистической философией, был вовлечен Сократ. В русле этих споров разворачивалась и платоновская философия.

Ключевые слова: трагедия, Еврипид, *soma*, *onoma*, *eidolon*, *ergon*, *pragma*, *logos*, амбивалентность *логоса*, «казаться», «быть».

Elena Alymova

Tragedy of Euripides *Helen* in the light of the philosophical discussions of the V–IV centuries: the Sophists, Socrates, Plato.

The article attempts to present the Euripidean tragedy *Helen* (412 B.C.) in the wider context of philosophical discussions of the V century B.C. *Helen* belongs to the late plays of Euripides. The generic extravagance of the play has produced a lot of discussion concerning legitimacy of classifying *Helen* as a tragedy. Debates on the genre, interpretation of *Helen* as an example of a new generic form — as «tragicomedy» — obscure the fact, that the real tragedy in this case consists not so much in the composition of the events, but in the dramatic process of knowing. This play mirrors practically all the contemporary intellectual problems concerning the nature of knowledge, the conflict between the essence of a fact and the possibility of a true judgment, the relationship between name and thing, the ambivalence of *logos*, the gap between «to be» and «to appear», reality and appearance. The action of the play develops as a conflict

between soma — onoma — eidolon, ergon — pragma — logos. These discussions, provoked by the sophists, involved Socrates and the philosophy of Plato followed in the wake of the same debates.

Keywords: tragedy, Euripides, soma, onoma, eidolon, ergon, pragma, logos, the ambivalence of logos, «to be», «to appear».

Алёна Апаева

Искусство на службе у государства.

О месте поэта в идеальном государстве Платона.

В статье рассматривается место поэзии в идеальном государстве Платона. Сопоставляется отношение Платона к поэзии в ранний период творчества с отношением, сформировавшимся в зрелый период — период формирования политической концепции, нашедшей отражение в диалоге «Государство». В статье ставится вопрос: остается ли Платон верен поэзии как своему первоначальному идеалу?

Ключевые слова: Платон, поэтическое искусство, мимесис, государство, поэтические жанры.

Alena Apayeva

Art in service of the Republic.

On the role of the poet in Plato's ideal state.

The article deals with the problem of the place of poetry in Plato's ideal state. Plato's attitude to poetry in the early period of his work is compared with the attitude formed in his mature period — the period of the formation of his political conception, which was reflected in the dialogue *Republic*. The article poses the question: Does Plato remain faithful to poetry as his original ideal?

Keywords: Plato, poetic art, mimesis, state, genres of poetry.

Игорь Суриков

Афины и греческий мир в эпоху Платона:

политическая история и тенденции в идейной жизни.

Разумеется, творчество Платона было в известной мере обусловлено ситуацией в том мире, в котором он жил и действовал. А это был мир, в котором (особенно после Пелопоннесской войны) мощно набирал силу процесс, который в историографии принято обозначать «от гражданина к подданному». В родных Платону Афинах номинально сохранялась демократия, но четко заметно, что в демократии этого периода есть уже некоторая «фальшь». Властно нарастали монархические настроения. Не могло этому не способствовать то, что уже ясно обнаружилось в ходе Коринфской войны 395–387 гг. до н.э.: греческие полисные республики потеряли крах, судьбу Эллады отныне решает монархическая

Персия (отсюда, кстати, и повышенный интерес к последней). Оказались достаточно успешными и некоторые другие режимы личной власти, уже в рамках самого греческого мира: тирании Евагора на Кипре, Дионисия на Сицилии, несколько позже — фессалийские тирании. Всё это, конечно, привлекало к себе внимание афинян, традиционно равнодушных к тенденциям в политической жизни. В указанном контексте следует воспринимать, в частности, и поездки Платона на Сицилию. Ближе к середине IV в. до н.э. политическая конъюнктура вновь изменилась, некоторые надежды оказались обманутыми. Отсюда — новый сдвиг во взглядах Платона, наглядно проявляющийся, если сопоставлять «Государство» и «Законы».

Ключевые слова: Платон, Греция, полис, монархия, Афины, Персия, Сиракузы, Фессалия, Македония, Кипр.

Igor Surikov

Athens and the Greek world in Plato's epoch:
Political history and trends in ideological life.

To be sure, Plato's work was in a certain measure affected by the situation in the world where he lived and acted. The world in which (especially after the Peloponnesian War) there was in the full force a development usually defined by scholars as a drift "from the citizen to the subject". Plato's native Athens were nominally a democracy, but it is evident that the democracy of the period already features a noticeable pretence. Monarchical aspirations were in the process of steady growth. A circumstance which in any case favoured the process was one thing that has become absolutely clear already in the course of the Corinthian War of 395–387 B.C.: Greek *polis* republics were in the state of collapse, and Hellas' fate was henceforth determined by the monarchic Persia (therefore, incidentally, an increased interest in the latter). Other autocratic regimes also proved to be rather successful, even in the framework of the Greek world as such: Euagoras' tyranny in Cyprus, Dionysius' one in Sicily, a little later — Thessalian tyrannies. All these facts surely attracted the attention of the Athenians who were never indifferent to leading trends in political life. In this same context should be considered, in particular, Plato's voyages to Sicily. Closer to the middle of the 4th century, the political situation has changed again, and some aspirations proved to be frustrated. Hence a new shift in Plato's views, that is evident to anyone who compares the *Republic* and the *Laws*.

Keywords: Plato, Greece, polis, monarchy, Athens, Persia, Syracuse, Thessaly, Macedonia, Cyprus.

Роман Светлов

«Политик» и элейское политическое искусство.

Образы элейских мудрецов начинают играть важную роль в платоновских диалогах зрелого периода. Особенно интересен некий «чужеземец из Элеи» в

незавершенной трилогии «Софист» — «Политик» — «Философ». Если использование элеата как знатока того, кто такие настоящий софист и настоящий философ, может быть объяснено достаточно просто (отсылкой к различию «Пути истины» и «Пути мнения» в «О природе» Парменида), то совсем не очевидно, отчего элеат становится экспертом именно по политической мудрости.

В статье рассматривается ряд проблемных мест в структуре и содержании диалога «Политик», а также возможные аргументы в пользу «элейского» характера развиваемой здесь политической программы: 1) свидетельства о законодательной и политической деятельности элейских мудрецов, об их отношениях с афинским политическим истеблишментом, 2) поэтическое наследие Ксенофана Колофонского, его критику «эпических» моральных норм и формирование им нового образа мудрого полисного героя-правителя, 3) возможность соотнесения политической стороны идеологии и деятельности представителей элейской школы и концепции политического мастерства в «Политике» Платона.

Ключевые слова: Платон, античная политическая философия, элейская школа.

Roman Svetlov

Plato's «Statesman» and political art of the Eleatics.

Images of Eleatic philosophers had an important role in Plato's dialogues of mature period. The «Stranger from Elea» in an unfinished trilogy «Sophist» — «Statesman» — «Philosopher» is especially interesting for us. The use of the «stranger from Elea» as a connoisseur of real sophist and a real philosopher may be explained simply by reference to the distinction between the «Way of Truth» and «Ways of opinion» in Parmenides' poem *On nature*. But it remains unclear why the «stranger from Elea» is an expert on political wisdom.

The paper examines: 1) evidences of legislative and political activities of Elea philosophers and their relationships with the Athenian political leaderships, 2) poetic heritage of Xenophanes, his criticism of the «epic» morals and his doctrine of wise citizen, 3) the possibility of juxtaposing the political ideology and political activities of Eleatic school with the concept of political skill developed in the *Statesman* of Plato.

Keywords: Plato, ancient political philosophy, Eleatics.

Ирина Солнцева

Платоновские рассказы о прошлом Афин и «финикийский миф».

Статья посвящена параллелям между историческим рассказом в «Менексене» и мифом об Атлантиде и устанавливает связь обоих текстов с платоновской критикой поэзии во второй и третьей книгах «Государства». Мы доказываем,

что платоновские рассказы о прошлом Афин отвечают его требованиям к воспитательной поэзии и заменяют правду исторических фактов этической истиной ради исцеления больного полиса. Прообразом этих платоновских мифов следует считать «благородную ложь» финикийского мифа в третьей книге «Государства», с которым их объединяет ряд ключевых мотивов.

Ключевые слова: Платон, исторический рассказ, хвалебная риторика, критика поэзии, благородная ложь, «Менексен», миф об Атлантиде.

Irina Solntseva

Plato's narratives on the past of Athens and the Phoenician myth.

The article discusses the parallels between the historical narrative in the *Menexenus* and the Atlantis myth and establishes the connection of both texts with Plato's criticism of poetry in the *Republic* II–III. We argue that Plato's stories on the past of Athens meet his requirements for the educational poetry and replace the truth of historical facts by the ethic truth in order to cure the sick city. The prototype of these Platonic myths is to be found in the «noble lie» of the Phoenician myth in the *Republic* III, with which they share some key motifs.

Keywords: Plato, historical narrative, epideictic rhetoric, poetry criticism, noble lie, *Menexenus*, the Atlantis myth.

Даниил Дорофеев

Древнегреческий пир как пространство личной коммуникации и философии (материал семинара по «Пиру» Платона).

В статье рассматривается диалог Платона «Пир» в перспективе проблем личной, дружественной и любовной коммуникации в древнегреческой культуре. Автор исследует уникальное своеобразие историко-культурного контекста древнегреческого пира V–IV вв. до н.э. как системы разнообразных коллективных практик и показывает их воплощение в классическом диалоге Платона. Особое внимание уделено связи в античности пира и философии, философии и любви, любви и личности. Материал диалога «Пир» позволяет как углубиться в генезис и традиции культуры античной «застольной беседы», так и раскрыть ее философию, основанную на особом отношении грека к себе, личным отношениям с Другим, удовольствию (например, культуре вина и искусству любви) и познанию.

Ключевые слова: Платон, «Пир», культура пира, личная коммуникация, философия, Древняя Греция, коллективные практики, коммуникативные механизмы общности, застольные беседы, культурное значение вина и музыки, дружественные/любовные взаимоотношения, познание и любовь.

Daniil Dorofeev

Ancient Greek banquet as a space of personal communication and philosophy (a workshop on Plato's *Symposium*).

The paper offers an analysis of Plato's *Symposium* with focus on personal, friendly and erotic communication in the Ancient Greek culture. It explores historical and cultural context of the banquet (symposion) in V–IV B.C. as a system of diverse collective practices. It pays special attention to relationships between banquet and philosophy, erotic/friendly love and personality. On the basis of *Symposium* the author studies origins and traditional culture of the ancient “table-talk” and shows that its philosophical conceptualization goes back to the relation of a human being to oneself, to the personal relation towards the Other, to the enjoyment (e.g., the wine culture and the art of love) and cognition.

Keywords: Plato, *Symposium*, banquet, tradition and culture of banquet, personal communication, philosophy, collective practices, Ancient Greece, communicative structures of community, table-talk, cultural significance of wine and music, friendly/loving relations, cognition and love.

Дмитрий Курдыбайло

Об «умопостигаемом месте» в метафизике Платиновых *Эннеад*.

Работа посвящена реконструкции представлений об «умопостигаемом месте» на основе кратких и разрозненных упоминаний о нём на страницах *Эннеад* Плотина. Делается попытка диалектически обосновать необходимость понятия об «умопостигаемом месте» в метафизике Плотина и обозначить его роль в отношениях между умными ипостасями.

Ключевые слова: Плотин, *Эннеады*, умопостигаемое место, сверхнебесное место, Платон, Прокл, метафизика, онтология, диалектика, идеальные числа, онтологическая эстетика.

Dmitriy Kurdybaylo

On the “intelligible place” in the metaphysics of Plotinus' *Enneads*.

The concept of “intelligible place” is reconstructed on the basis of multiple short and disconnected references to it in the whole text of the six *Enneads*. This reconstruction is used to provide a dialectic ground for necessity of “intelligible place” in Plotinus' metaphysics and to reveal its role in the relations between intellectual hypostases.

Keywords: Plotinus, *Enneads*, intelligible place, superheavenly place, Plato, Proclus, metaphysics, ontology, dialectics, ideal numbers, ontological aesthetics.

Валерий Петров

Учение об анагогической молитве у Ямвлиха и Прокла
и его рецепция в христианском платонизме.

В статье анализируется учение о молитве, представленное в «теургическом» неоплатонизме Ямвлиха, Прокла и следующего им Пс.-Дионисия Ареопагита. Рассмотрены представления Ямвлиха о трех ступенях молитвы, а также теория «истинной» или «совершенной» молитвы у Прокла, понимаемой как пятиступенный процесс восхождения души, кульминирующий в единении с богами. Обсуждаются теоретические и метафизические основания, делающие возможным восхождение души в молитве, и учение о символах-синфемах — условных знаках, помогающих богам и существу вспомнить о взаимном родстве. Проводится сравнение учений о молитве у Ямвлиха и Прокла. Указано на знакомство некоторых латинских богословов XIII в. с учением Прокла о молитве. Обсуждается теургический контекст учения Прокла, а также родство молитвы и гимна. Рассматривается учение о возводящей молитве в *Ареопагитском корпусе*, включая мистерияльные и теургические аллюзии (молитва как возведение и посвящение). Показано, что имена Бога являются возводящими синфемами. Обсуждается учение о гимне-молитве как «многосветлой цепи».

Ключевые слова: Ямвлих, Прокл, *Ареопагитский корпус*, теургия, молитва, гимн, символы, синфемы.

Valeriy Petroff

Anagogic prayer in Iamblichus and Proclus
and its reception in Christian Neoplatonism.

The article treats the concept of prayer developed in the “theurgic” Neoplatonism of Iamblichus, Proclus and Ps.-Dionysius the Areopagite who follows them. Iamblichus’ views on the three steps of prayer are discussed along with the concept of “true” or “perfect” prayer in Proclus who understands it as a five-step process of the soul’s uplifting, culminating in the union with gods. Theoretical and metaphysical principles that make possible the soul’s uplifting in prayer are considered, as well as the theory of *symbola* and *synthemata* as tokens helping the gods and the beings remember their mutual kinship. The concepts of prayer of Iamblichus and Proclus are compared. The acquaintance of some 13th-century latin theologians with Proclus’ teaching on prayer is observed. Theurgic context of Proclus’ teaching is discussed as well as the kinship between prayer and hymn. The theory of anagogic prayer in the *Corpus Areopagiticum* is analyzed including its mysterial and theurgic allusions (prayer as uplifting and initiation). Divine names are shown to be uplifting *synthemata*. A “great shining chain” of the hymn-prayer is discussed.

Key words: Iamblichus, Proclus, *Corpus Areopagiticum*, theurgy, prayer, hymn, symbols, *synthemata*

Майя Петрова

Полемика эпикурейцев и платоников о допустимости использования вымысла в философских рассуждениях (на примере «Комментария на Сон Сципиона» Макробия).

Статья посвящена рассмотрению особенностей воспроизведения Макробием критических доводов Колота из Лампсака против благожелательного отношения платоников к использованию мифа в философии. Подробно разбирается содержательная сторона спора и аргументы сторон, включая Макробиеву классификацию видов вымысла, приемлемых для философских сочинений; определяется цель включения мифов в рассуждения платоников. Рассмотрены особенности подхода Макробия к проблеме использования мифов в рассуждениях философов, включая приводимые им доводы «за» и «против» и различие между мифом («сказка», *fabula*) и «сказанием» (*narratio fabulosa*). Предпринята попытка реконструкции основных доводов спорящих сторон, включая позицию самого Макробия. Показано, что Макробий, воспроизводящий полемику платоников и эпикурейцев, становится на сторону первых, считая, что философия не отвергает вымысла вообще, хотя и не довольствуется любым мифом, поскольку далеко не во всех рассуждениях философам следует использовать аллегории, иносказания и символы.

Ключевые слова: комментарий, Макробий, миф, полемика эпикурейцев и платоников, Платон, Прокл.

Maya Petrova

Polemic between Epicureans and Platonists concerning the use of myth in philosophy as presented in Macrobius' "Commentary on the *Dream of Scipio*".

The paper treats the way in which Macrobius reproduces Colotes of Lampsacus' criticism of Platonic benevolent attitude towards admittance of myth in philosophical reasoning. Among the topics examined are the content side of the dispute and the arguments of the parties are under consideration; Macrobius' classification of the types of fiction acceptable to the philosophy; the rationale of Platonists' inclusion of myth in philosophical discussions. Macrobius' particular approach to the use of myths in philosophical reasoning is analyzed, as well as the arguments *pro et contra* he gives in his *Commentary*, and the difference between myth (*fabula*) and fictional narrative (*narratio fabulosa*). An attempt is made to reconstruct the main arguments of the parties in dispute including Macrobius' own attitude to the problem. It is shown that Macrobius, who gives an account of the dispute between Platonists and Epicureans, joins the former and states that philosophy does not reject the fiction completely although it does not accept all kind of myth since philosophers should not use allegories, parables and symbols in every reasoning.

Keywords: commentary, Macrobius, myth, polemic between Epicureans and Platonists, Plato, Proclus.

Дмитрий Бирюков

О платонизме в философско-богословской
системе Климента Александрийского.

В статье очерчивается, как античная философская традиция отражалась в наследии Климента Александрийского, а именно, платоническое, аристотелевское, стоическое, неопифагорейское и эпикурейское направления античной философской мысли. Основная часть статьи посвящена рассмотрению отношения учения Климента и платонической линии в истории философии. В этом контексте рассматривается учение Климента о познании (научном познании) и натурфилософские представления Климента. Затрагивается вопрос о статусе универсалий и родовидовой общности согласно Клименту, а также связи этих тем у Климента с современной ему и последующей философской и богословской традициями. Анализируется рецепция Климентом гипотез «Парменида» Платона. Рассматривается влияние первой и второй гипотез «Парменида» на богословие Климента. Обсуждается статус множественности в приложении к Сыну у Климента. Выделяются различные дискурсы, в рамках которых Климент говорит о Сыне, а также уровни иерархии, актуальные для богословского учения Климента.

Ключевые слова: платонизм, знание, универсалии, космология, материя, Единое, Логос, Монада, единство, множественность.

Dmitriy Biriukov

On Platonism within theological and philosophical
doctrine of Clement of Alexandria.

The paper outlines how the ancient philosophical tradition, namely, the Platonic, Aristotelian, Stoic, Epicurean and Neo-Pythagorean lines of the ancient philosophical thought, has been reflected in the heritage of Clement of Alexandria. The main part of the article is devoted to the relationship of Clement's teaching and platonic line in the history of philosophy. In this context, Clement's teaching of knowledge (scientific knowledge) and his natural-philosophical views are considered. The question of status of the universals and of genera and species commonness, according to Clement, is addressed, as well as of the connection of these topics in Clement with the contemporary for him and subsequent philosophical and theological traditions. The reception of hypotheses of Plato's *Parmenides* by Clement is examined. The influence of the first and second hypotheses of *Parmenides* on Clement's theology is considered. The status of the multiplicity in relation to the Son in Clement is discussed. Various discourses of Clement's speaking of the Son as well as the levels of hierarchy within the theology of Clement are picked out.

Keywords: Platonism, knowledge, universals, cosmology, matter, the One, the Logos, the Monad, oneness, multiplicity.

Филип Иванович

Дионисий Ареопагит о причастности.

По словам Платона, «все, что мы называем многим... приобщается» (Pl. *Parm.* 129a) к чему-то за пределами материального мира, в то время как неоплатоники различают «неприобщимое» начало (Единое) на высшем уровне [реальности] и «приобщимые» генады на более «низком» уровне. В христианстве, поскольку Бог является причиной всего, все оказывается причастным (приобщенным) Богу, так что Дионисий Ареопагит утверждает, что Бог причастуется тому, что к Нему приобщается. Это не означает, что сущие понимаются Ареопагитом в пантеистическом духе как часть божества; речь идет о том, что творение обязано своим существованием Богу. Однако сам Бог остается неприобщимым, и существует онтологическая дистанция между Ним и Его творением. Но тварные существа причастны силам Бога, которые не приобщаются, но сами являются приобщимыми. Цель этой работы — рассмотреть учение Ареопагита о причастности по сравнению с (нео-)платоническим пониманием этой темы.

Ключевые слова: платонизм, Дионисий Ареопагит, причастность.

Filip Ivanovic

Participation in Dionysius the Areopagite.

In Platonic terms “all things to which we apply the term ‘many’ participate” in something beyond the world of matter, while for Neoplatonists there is a higher aspect that is unparticipated (One) and the “lower” aspect which is participated (Henads). In Christian sphere, since God is the cause of all things, then all things have a share (participate) in God, and so Dionysius the Areopagite claims that God communicates himself to those who participate in him. This does not mean that there is some sort of a pantheistic understanding of a being as a fragment of the divinity, but that creatures owe their being to God. However, God himself remains unshared, and there is an ontological separation between him and his creation. What creatures do participate in are the acts of God, which are participated but do not participate. The aim of this paper is to examine the Areopagite’s doctrine of participation, in comparison with the (Neo-)platonistic understanding of participation.

Keywords: Platonism, Dionysius the Areopagite, participation.

Марианна Шахнович

Колот и его полемика против академиков.

Статья посвящена основным направлениям критики Колотом из Лампсака учения Платона и его последователей. Главное обвинение, выдвинутое Колотом в сочинении «О том, что невозможно жить, следуя учениям других философов»,

заклучалось, по мнению этого эпикурейца, в том, что другие философские учения делают невозможным какое-либо общение человека с внешним миром, а следовательно — и само человеческое существование.

Ключевые слова: Колот, эпикуреизм, платонизм, Плутарх.

Marianna Shakhnovich

Colotes and his polemics against Academy philosophers.

The article is dedicated to the main lines of criticism of Plato and his followers by Colotes of Lampsacus. The main accusation is expressed in his work on the fact *That it is impossible to live according to the doctrines of the other philosophers*. This Epicurean concludes that other philosophies make impossible for any person to communicate with the outside world, and consequently make impossible the human existence itself.

Keywords: Colotes, Epicureanism, Platonism, Plutarch.

Ovanes Akopyan

Платон и Ренессанс:

«древняя теология» и примирение с Аристотелем

Статья посвящена истории переводов диалогов Платона и их рецепции в Италии в эпоху Возрождения, преимущественно на материале текстов XV века.

Ключевые слова: платонизм, Платон, Аристотель, философия, Ренессанс, «древняя теология», теология.

Ovanes Akopyan

Plato and the Renaissance:

“Prisca theologia” and reconciliation with Aristotle.

The article is dedicated to the history of translations of Plato’s dialogues and to the reception of Platonism in Renaissance Italy, especially in the Quattrocento.

Keywords: Platonism, Plato, Aristotle, philosophy, Renaissance, “Prisca theologia”, theology.

Константин Бандуровский

Критика платонической гносеологии Фомой Аквинским

Фома Аквинский создавал свою теорию познания в постоянной полемике с платонической гносеологией, как опосредованной в последующей традиции платонизма, так и непосредственно с текстами Платона (концепция ἀνάμνησις в «Меноне»). Он отвергает концепцию независимых идей, которые осознаются человеком в процессе наведения. В противовес этому Фома выдвигает оригинальную трехтактную эпистемологию: (1) эмпирическое познание, (2) абстра-

гирование, (3) возвращение к эмпирическому миру на другом уровне. Для того чтобы объяснить факт наличия общих идей, Фома Аквинский проводит глубокий анализ процесса абстрагирования. Такая антиплатоническая позиция позволяет ему решать множество самых сложных гносеологических проблем — от проблемы познания материального мира до выведения доказательств существования Бога, исходящих из свойств чувственно постижимого мира. Гносеология Фомы Аквинского — это интересная попытка преодолеть дихотомию рационализма (платонизма) и эмпиризма (аристотелизма), предшествующая предприятию, осуществленному Кантом, но не оказавшая (в силу несвоевременности) столь же сильного воздействия на развитие философии, как кантовская гносеология. По существу, противопоставление платонизм-аристотелизм, а также попытки преодолеть эту дихотомию, воспроизводятся в течение всей истории мысли, в том числе и в настоящее время. Поэтому реконструкция позиции Фомы в этом споре может иметь не только историко-философское, но и вполне актуальное значение.

Ключевые слова: теория познания, эмпиризм, идеи, Платон, Аристотель, абстрагирование.

Konstantin Bandurovskiy

Criticism of Platonic epistemology by Thomas Aquinas.

Thomas Aquinas created his theory of knowledge in constant dispute with the Platonic epistemology transferred in the subsequent tradition of Platonism as well as directly with the texts of Plato (the concept of ἀνάμνησις in the *Meno*). He rejects the concept of independent ideas, which are realized by the human being in the process of inducement. In contrast, Thomas puts forward an original three-stage epistemology: (1) empirical knowledge, (2) abstraction, (3) return to the empirical world on another level. In order to explain the existence of general ideas, Aquinas provides an insightful analysis of the process of abstraction. This antiplatonic attitude allows him to solve the most complex set of epistemological problems — from the problem of knowledge of the material world to the induction of proofs of the existence of God from the sensory properties of the comprehensible world. Epistemology of Thomas Aquinas is an interesting attempt to overcome the dichotomy between rationalism (Platonism) and empiricism (Aristotelianism), prior to Kantian enterprise. But it didn't influence the development of philosophy (because of its inopportune timing) so strong, as Kant's one did. In essence, the opposition Platonism-Aristotelianism, as well as attempts to overcome this dichotomy is reproduced throughout the history of thought, including the present time. So, the reconstruction of Aquinas' position in this dispute may have not only an historical-philosophical interest, but also quite actual significance.

Keywords: theory of knowledge, empiricism, ideas, Plato, Aristotle, abstraction, parrhesia.

Александр Марков

Постоянство понятия и практики перевода: контрреформационные стратегии интерпретации и греческое отношение к платонизму.

Греческий платонизм нового времени представляет собой неразличимое соединение богословия Контрреформации, традиционной византийской теории образа и наивного восприятия наиболее «платонизирующих» литературных жанров античности и Ренессанса. Такие особенности греческого платонизма предопределили споры о философском потенциале библейской экзегезы, которые рассмотрены на примере аргументации Илариона Синаита, соединяющего нововременной тип аргументации с барочными экзегетическими предпочтениями и отстаивающего расхожий платонизм вопреки строгости своих же догматических установок.

Ключевые слова: Греция нового времени, платонизм, экзегеза, образ, идея, жанры философского письма.

Alexander Markov

The eternity of concepts and translation practices: Counter-reformative interpretative strategies and reception of Platonism in the Greek world.

Greek modern Platonism juxtaposes theology of the Counter-Reformation, traditional Byzantine theory of the (sacred) image and perception of the most naive "Platonizing" literary genres of the Ancient Greece and the European Renaissance. These features of the Greek Platonism predetermined philosophical debate about cognitive and theoretical opportunities of biblical exegesis, considered here through the case of monk-bishop Hilarion of Sinai, who compiles modern type of argument with Baroque exegetical preferences, and defends popular version of Platonic views in spite of his Christian belief.

Keywords: Modern Greek world, Platonism, exegesis, image, idea, genres of philosophical works.

Константин Шевцов

Память в философии Платона и монадологии Лейбница.

В философии Платона можно выделить две концепции памяти, одна из которых, концепция анамнесиса, объясняет возможность исследования и обучения и обнаруживает себя в процессе диалога, тогда как вторая концепция формулируется в связи с проблемой лжи и ложного желания и вводится посредством метафоры оттисков, или письма. В статье анализируется взаимосвязь этих концепций, а также воспроизведение платоновских размышлений о памяти в системе монадологии Лейбница, прежде всего в учении о врожденных идеях и личном тождестве.

Ключевые слова: память, припоминание, письмо, речь, единичная душа, монада, виртуальность.

Konstantin Shevtcov

Memory in the philosophy of Plato and Leibniz monadology.

In Plato's philosophy, there are two concepts of memory, one of which, the concept of anamnesis, explains the possibility of learning and research, and reveals itself in the dialogical process, while the second one is formulated in relation to the problem of the lie and false desires, and is introduced by the metaphor of imprinting or writing. The article examines the relationship of these concepts, as well as the reproduction of Platonic reasoning on memory in Leibnizian system of monadology, especially in the doctrine of innate ideas and personal identity.

Keywords: memory, anamnesis, writing, speech, singular soul, monad, virtuality.

Валерий Семенов

Онтологический и гносеологический трансцендентализм Платона.

В статье анализируются онтологическая и гносеологическая формы трансцендентализма Платона. Рассматриваются критицизм афинского философа, его априоризм, трансцендентальная редукция, изменение установки сознания, восхождение души, трансцендентальная семантика, идея Блага, трансцендентальный синтез.

Ключевые слова: трансцендентное и трансцендентальное, априоризм, критицизм, трансцендентальная редукция, восхождение, трансцендентальная семантика, синтез.

Valeriy Semenov

Ontological and epistemological transcendentalism of Plato.

The paper analyzes the ontological and epistemological forms of Plato's transcendentalism. It focuses on the criticism of the Athenian philosopher, his *a priori*, the transcendental reduction, the change of a mindset, the ascent of the soul, the transcendental semantics, the idea of the Good, the transcendental synthesis.

Keywords: transcendent and transcendental, a priori, criticism, transcendental reduction, ascent, transcendental semantics, synthesis.

Александр Михайловский

Философия как эзотерическое знание:

к интерпретации притчи о пещере у М. Хайдеггера.

В статье рассматривается проект философии, который М. Хайдеггер разрабатывает в период ректорства в согласии с моделью сообщества, описанной в «Государстве» Платона. Основная гипотеза исследования заключается в том, что концепция философии как эзотерического и элитарного знания о существовании истины и как определенной программы образования позволила Хайдеггеру четко дистанцироваться от public sphere и критиковать любые публичные формы

дискурса, основанные на «неподлинном» существовании. В статье предлагается разбор первой части лекционного курса 1933/34 гг. «О существе истины», где Хайдеггер интерпретирует платоновскую притчу о пещере и видит «немецкую революцию» как уникальное историческое событие, позволяющее решительно объединить политику и философию. В статье также анализируются аргументы Х. Арендт против эзотерической концепции философии и политики, сформулированные в работе «Философия и политика» (1990 г.).

Ключевые слова: политическая философия, пайдейя, эзотерическое знание, истина, немецкая интеллектуальная история, Платон, Мартин Хайдеггер, Ханна Арендт.

Alexander Mikhailovsky

Philosophy as esoteric knowledge:

On M. Heidegger's interpretation of Plato's allegory of the cave.

The paper deals with Heidegger's esoteric notion of philosophy developed during his Rektorat-period (1933–1934) in accordance with the Platonic model of community described in the *Politeia*. The principal hypothesis is that Heidegger's notion of philosophy as the knowledge of the truth and as a specific educational program was conceived as an exclusive and elitist one; it allowed Heidegger to distance himself from the public sphere and criticize any form of public discourse as resulting from the improper mode of being. In this paper the first part of the lecture *Vom Wesen der Wahrheit* (1933–34) is discussed where Heidegger interprets Plato's allegory of the cave and presents the "German revolution" as a unique event which provides an opportunity to integrate decisively politics with philosophy. The paper also explores Hannah Arendt's arguments against the esoteric notion of philosophy and politics in her essay *Philosophy and politics* (1990).

Key words: political philosophy, paideia, esoteric knowledge, truth, German intellectual history, Plato, Martin Heidegger, Hannah Arendt.

Юлий Асоян

К генеалогии идеи культуры:

платоновская «пайдейя» в интерпретации М. Хайдеггера и В. Йегера.

В статье рассматриваются интерпретации платоновской «пайдейи» у немецкого филолога Вернера Йегера и философа Мартина Хайдеггера. Традиция соотносить *Bildung* и *Kultur* («образование» и «культура») с греческой «пайдейей» восходит к классической филологии середины XIX в. Но именно Йегер придал связке культуры и пайдейи чеканную форму, возвел к пайдейе европейскую идею культуры как таковую. Мы попытаемся соотнести с этим представлением хайдеггеровскую интерпретацию платоновской пайдейи. В «Учении Платона об истине» Хайдеггер обсуждает отношение понятий *пайдейя* и *алетейя* — «образование» и «нескрытость» (истина) — у Платона. Он истолковывает «пайдейю» как то, что трансформирует «истину-нескрытость» в ту

или иную «идею истины». Последняя уже содержит в себе начало ценностного мышления. «Ценностное мышление» — это «культура», в ее не только самом распространенном, но и наиболее неприемлемом для Хайдеггера толковании. Поэтому его мысль состоит в обнаружении опасной близости платоновской «пайдеи» к «идее культуры».

Ключевые слова: платоновская *пайдейя*, образование, культура, Хайдеггер, Йегер.

Yuliy Asoyan

On the genealogy of the idea of culture:

M. Heidegger's and W. Jaeger's interpretations of Plato's *paideia*.

The paper analyzes the content and the meaning of the concept *paideia* in Werner Jaeger's and Martin Heidegger's interpretations. The idea of the connection between German concepts *Bildung* and *Kultur* and Greek concept *paideia* appeared in German classical philology in the mid-19th century. But it was Werner Jaeger who formulated this idea most clear. He stated that *paideia* had given rise to the European idea of culture in general. In the paper we try to compare his conception with Martin Heidegger's one. In the article *Plato's doctrine of the truth* Heidegger reviews the relation of the concepts *paideia* and *aletheia* — «education» and «unconcealment» (truth) — in Plato's philosophy. He considers that it is *paideia* which transforms «truth-unconcealment» into a particular «idea of truth». This idea contains the beginning of value-mind. «Value-mind» is «culture» in a variant very widespread, but absolutely unacceptable for Heidegger. That's why this idea of Heidegger is to be understood as detection of the dangerous closeness between Plato's *paideia* and the «idea of culture».

Keywords: Plato's *paideia*, education, culture, Heidegger, Jaeger.

Юрий Тихеев

А.Ф. Лосев и немецкая наука о Платоне первой половины XX в.

Цель данной статьи — показать связь между исследованиями Платона А.Ф. Лосевым и некоторыми немецкими философами первых десятилетий XX в. Лосев начал свои исследования в начале 1920-х гг., руководствуясь результатами подробного лингвистического анализа платоновской терминологии К. Риттера. Но после критической оценки «филологический» подход этого немецкого ученого был отвергнут как неприемлемый. А вскоре свой собственный подход, призванный поднять платоническую мысль до новейших интеллектуальных стандартов, Лосев определил в качестве «философского». Этот «философский» подход он разделял с такими немецкими философами и исследователями Платона, как П. Наторп, Н. Гартман и Х. Гомперц.

Ключевые слова: Платон, А.Ф. Лосев, К. Риттер, П. Наторп, Н. Гартман, Х. Гомперц, русская философия, неокантианство, неогегельянство.

Yuriy Tikheev

A. Losev and German Plato studies of the first half of the 20th century.

This paper aims to demonstrate the relationship between Plato studies by A. Losev and by some German philosophers undertaken within first decades of the twentieth century. Losev began his studies in the early 1920s being guided by detailed linguistic analysis of Platonic terminology given by C. Ritter. But after critical assessment, «philological» approach used by this German scholar was rejected as inappropriate. Soon Losev defined his own approach aiming to bring Platonic thought up to the newest intellectual standards as «philosophical». The same «philosophical» approach he shared with such German philosophers and Plato scholars as P. Natorp, N. Hartmann, H. Gomperz.

Keywords: Plato, A. Losev, C. Ritter, P. Natorp, N. Hartmann, H. Gomperz, Russian philosophy, neo-Kantianism, neo-Hegelianism.

Содержание

1. Язык, театр, поэзия

<i>А. Ахутин.</i> Как сказывается истина?	8
<i>Вяч. Вс. Иванов.</i> Ранние восточно-индоевропейские истоки терминов Платона	39
<i>Н. Гринцер.</i> Платоновская этимология и софистическая теория языка	53
<i>Н. Брагинская.</i> Заметки о метафизической кровати	84
<i>Е. Алымова.</i> Трагедия Еврипида «Елена» в свете философских дискуссий V–IV веков: софисты, Сократ, Платон	111
<i>А. Апаева.</i> Искусство на службе у государства. О месте поэта в идеальном государстве Платона	130

2. Платон и история

<i>И. Суриков.</i> Афины и греческий мир в эпоху Платона: политическая история и тенденции в идейной жизни	140
<i>Р. Светлов.</i> «Политик» и элейское политическое искусство	165

<i>И. Солнцева.</i> Платоновские рассказы о прошлом Афин и «финикийский миф»	184
<i>Д. Дорофеев.</i> Древнегреческий пир как пространство личной коммуникации и философии (материал семинара по «Пиру» Платона)	208

3. Неоплатонизм и раннее христианство

<i>Д. Курдыбайло.</i> Об «умопостигаемом месте» в метафизике Платиновых <i>Эннеад</i>	228
<i>В. Петров.</i> Учение об анагогической молитве у Ямвлиха и Прокла и его рецепция в христианском платонизме	242
<i>М. Петрова.</i> Полемика эпикурейцев и платоников о допустимости использования вымысла в философских рассуждениях (на примере «Комментария на <i>Сон Сципиона</i> » Макробия)	264
<i>Д. Бирюков.</i> О платонизме в философско-богословской системе Климента Александрийского	276
<i>Ф. Иванович.</i> Дионисий Ареопагит о причастности	302

4. Рецепция платонизма в европейской философии и культуре

<i>М. Шахнович.</i> Колот и его полемика против академиков	313
<i>О. Акоюн.</i> Платон и Ренессанс: «древняя теология» и примирение с Аристотелем	320
<i>К. Бандуровский.</i> Критика платонической гносеологии Фомой Аквинским	341
<i>А. Марков.</i> Постоянство понятия и практики перевода: контрреформационные стратегии интерпретации и греческое отношение к платонизму	358
<i>К. Шевцов.</i> Память в философии Платона и монадологии Лейбница	377

<i>В. Семенов. Онтологический и гносеологический трансцендентализм Платона</i>	387
<i>А. Михайловский. Философия как эзотерическое знание: к интерпретации притчи о пещере у М. Хайдеггера</i>	410
<i>Ю. Асоян. К генеалогии идеи культуры: платоновская «пайдейя» в интерпретации М. Хайдеггера и В. Йегера</i>	438
<i>Ю. Тихеев. А.Ф. Лосев и немецкая наука о Платоне первой половины XX в.</i>	450
<i>Краткие сведения об авторах</i>	463
<i>Аннотации</i>	468
<i>Содержание</i>	492

Contents

1. Language, theater, poetry

A. Akhutin. How tells the Truth?	8
Vyach. V. Ivanov. Early Eastern-Indo-European mythopoetic sources of Plato terms	39
N. Grintser. Platonic etymology and Sophistic theory of language	53
N. Braginskaya. Notes on metaphysical bed	84
E. Alyмова. Tragedy of Euripides <i>Helen</i> in the light of the philosophical discussions of the V–IV centuries: the Sophists, Socrates, Plato	111
A. Apayeva. Art in service of the Republic. On the role of the poet in Plato’s ideal state	130

2. Plato and history

I. Surikov. Athens and the Greek world in Plato’s epoch: Political history and trends in ideological life	140
R. Svetlov. Plato’s «Statesman» and political art of the Eleatics	165

I. <i>Solntseva</i> . Plato's narratives on the past of Athens and the Phoenician myth	184
D. <i>Dorofeev</i> . Ancient Greek banquet as a space of personal communication and philosophy (a workshop on Plato's <i>Symposium</i>)	208

3. *Neoplatonism and Early Christianity*

D. <i>Kurdybaylo</i> . On the "intelligible place" in the metaphysics of Plotinus' <i>Enneads</i>	228
V. <i>Petroff</i> . Anagogic prayer in Iamblichus and Proclus and its reception in Christian Neoplatonism	242
M. <i>Petrova</i> . Polemic between Epicureans and Platonists concerning the use of myth in philosophy as presented in Macrobius' "Commentary on the <i>Dream of Scipio</i> "	264
D. <i>Biriukov</i> . On Platonism within theological and philosophical doctrine of Clement of Alexandria	276
F. <i>Ivanovic</i> . Participation in Dionysius the Areopagite	302

4. *Receptions of Platonism in European philosophy and culture*

M. <i>Shakhnovich</i> . Colotes and his polemics against Academy philosophers	313
O. <i>Akopyan</i> . Plato and the Renaissance: "Prisca theologia" and reconciliation with Aristotle	320
K. <i>Bandurovskiy</i> . Criticism of Platonic epistemology by Thomas Aquinas	341
A. <i>Markov</i> . The eternity of concepts and translation practices: Counter-reformative interpretative strategies and reception of Platonism in the Greek world	358
K. <i>Shevtcov</i> . Memory in the philosophy of Plato and Leibniz monadology	377

V. <i>Semenov</i> . Ontological and epistemological transcendentalism of Plato	387
A. <i>Mikhailovsky</i> . Philosophy as esoteric knowledge: On M. Heidegger's interpretation of Plato's allegory of the cave	410
Y. <i>Asoyan</i> . On the genealogy of the idea of culture: M. Heidegger's and W. Jaeger's interpretations of Plato's <i>paideia</i>	438
Y. <i>Tikheev</i> . A. Losev and German Plato studies of the first half of the 20th century	450
<i>The authors</i>	463
<i>Abstracts</i>	468
<i>Contents</i>	495

ПЗ7 **Платоновский сборник. Т. II.** / Ред. И.А. Протопопова,
О.В. Алиева, А.В. Гараджа, А.А. Глухов, А.В. Михайловский,
Р.В. Светлов. М.–СПб.: РГГУ–РХГА, 2013. 499 с.
ISBN 978-5-88812-603-5

Во втором томе «Платоновского сборника» представлено более двадцати работ современных исследователей, посвященных рассмотрению историко-культурного, интеллектуального и политического контекста эпохи Платона, а также изучению платоновской традиции в ключевых моментах ее развития. Книга предназначена для историков философии, филологов и культурологов, для студентов и аспирантов гуманитарных специальностей, а также для всех интересующихся историей восприятия платонизма в европейской философии и культуре.

УДК 1
ББК 87.3(0)

Научное издание

**Платоновский сборник. Т. II. Приложение к Вестнику
Русской христианской гуманитарной академии
(Том 14, 2013)**

Директор издательства *Р.В. Светлов*

Художник *В.В. Якупов*

В оформлении обложки использованы фрагменты
его работ из цикла «Адаптация классиков».

Компьютерная верстка *А.В. Гараджа*

Оригинал-макет подготовлен с использованием
гарнитур DejaVu и Linux (Libertine/Biolinum).



Подписано в печать 15.11.2013.
Бумага офсетная. Формат 60 x 90¹/₁₆.
Усл. печ. л. 24,71.
Тираж 1000 экз.

Издательство РХГА.
191023 Санкт-Петербург, наб. р. Фонтанки, д. 15.
Тел.: (812) 310-79-29, +7 (981) 699-6595; факс: (812) 571-30-75
E-mail: rhgapublisher@gmail.com
<http://rhga.ru>

Отпечатано в типографии «Контраст».
192029 Санкт-Петербург, пр. Обуховской обороны, д. 38.