

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

РУССКАЯ ХРИСТИАНСКАЯ ГУМАНИТАРНАЯ АКАДЕМИЯ

**МЕЖРЕГИОНАЛЬНАЯ ОБЩЕСТВЕННАЯ ОРГАНИЗАЦИЯ
«ПЛАТОНОВСКОЕ ФИЛОСОФСКОЕ ОБЩЕСТВО»**

XXIII МЕЖДУНАРОДНАЯ КОНФЕРЕНЦИЯ

УНИВЕРСУМ ПЛАТОНОВСКОЙ МЫСЛИ:

**ПЛАТОН И ПЛАТОНИЗМ В КОНТЕКСТЕ СОВРЕМЕННЫХ
СТРАТЕГИЙ ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ**

САНКТ-ПЕТЕРБУРГ, 2015

SAINT-PETERSBURG STATE UNIVERSITY

RUSSIAN CHRISTIAN ACADEMY FOR HUMANITIES

**INTERREGIONAL ORGANIZATION
«RUSSIAN PLATO PHILOSOPHICAL SOCIETY»**

**23RD INTERNATIONAL CONFERENCE
THE UNIVERSE OF PLATONIC THOUGHT**

**PLATO AND PLATONISM IN THE CONTEXT
OF MODERN HISTORICO-PHILOSOPHICAL STUDIES**

SAINT-PETERSBURG, 2015

**УДК 1
ББК 87
Д22**

Подготовлено при поддержке Санкт-Петербургского государственного университета, в соответствии с мероприятием 8 «Финансирование научных мероприятий», шифр проекта 23.44.416.2015.

XXIII международной конференции «Универсум Платоновской мысли»: Платон и платонизм в контексте современных стратегий историко-философских исследований / Отв. ред. Д. С. Курдыбайло. — СПб.: Издательство РХГА, 2015. — 240 с.

ISBN 978-5-88812-757-5

В сборнике публикуются материалы XXIII международной конференции «Универсум Платоновской мысли». Здесь представлены доклады, посвященные вопросам изучения наследия Платона и платоновской традиции в истории мысли. В статьях предлагаются новые подходы к изучению целого ряда важных для истории философии и истории культуры вопросов. Сборник рассчитан на широкий круг читателей, интересующихся историей философии и историей античной культуры.

**УДК 1
ББК 87**

ISBN 978-5-88812-757-5

© Коллектив авторов, 2015
© Санкт-Петербургский государственный университет, 2015
© Русская христианская гуманитарная академия, 2015

ОТ ИЗДАТЕЛЕЙ

Настоящий сборник представляет собой материалы XXIII международной конференции «Универсум Платоновской мысли». Конференция проходила в Санкт-Петербурге на площадке Института философии СПбГУ, а так же Русской Христианской Гуманитарной Академии 24-25 июня 2015 г. Финансовая и организационная поддержка конференции была оказана Санкт-Петербургским государственным университетом (в соответствии с мероприятием 8 «Финансирование научных мероприятий», шифр проекта 23.44.416.2015), а так же Русской Христианской Гуманитарной Академией. В конференции приняли участие и опытные, и молодые ученые, представлявшие более 15 институций России и стран зарубежья. На основе прочитанных участниками докладов подготовлены статьи, которые мы и публикуем (с сохранением авторской редакции). Статьи расположены в хронологическом порядке.

Программный комитет конференции.

Светлов Р.В. (председатель), Робинсон Т. М. (Канада), Протопопова И.А., Шмонин Д.В., Алымова Е.В., Курдыбайло Д.С.

Содержание

| | |
|---|------|
| Бахарь С. А. Учение Платона о смерти и посмертном существовании. | 5 |
| Трушина М.А. О парадигмах и парадигмальности у Платона. | 12 |
| Ноговицин О. Н. Трагический катарсис и поэтический мимесис в «Поэтике» Аристотеля | 20 |
| Панов С. В., Ивашкин С. Н. Платон: культура «магии мысли» и метафизическая нейтрализация суждения. | 43 |
| Курдыбайло Д. С. «Золотой род» и мифологическая история языка. | 53 |
| Алымова Е.В. Иконология как историко-философский дискурс. | 72 |
| Литвин Т. В. Проблема длительности и язык описания времени у Платона | 79 |
| Ахунзянова Ф. Т. Платонизм концептосферы Д.С. Мережковского. | 86 |
| Маковецкий Е. А. Платоники и аристотелики XIV века: Пять сочинений Г.И. Недетовского. | 93 |
| Приходько М. А. Анамнезис как принцип раннехристианской герменевтики. | 106 |
| Беневич Г. И. О некоторых философско-богословских аспектах учения оригенистов IV-V вв. и полемики с ними. | 122 |
| Гончарко О. Ю., Черноглазов Д. А. «Ксенедем» Феодора Продрома: возрождение платоновского диалога в Византии XII века. | 132 |
| Семиколенных М. В. Чем опасен Платон христианину? Критика платоновской философии в <i>Comparatio Aristotelis et Platonis</i> Георгия Трапезундского. | 141 |
| Капилуни С. М. Платон и Петр Ломбардский: историко-философский опыт созерцания возможного освобождения человечества. | 150 |
| Соколова Л.Ю. Хайдеггеровское прочтение Платона в интерпретации А. Буто. | 162. |
| Сотникова Н. Н. Мир идей Платона в эстетике А.Шопенгауэра | 169 |
| Дробышев В. Н. Неоплатонизм после Различия. | 178 |
| Погоняйло А. Г. Пещера и мухоловка. | 186 |
| Мкртчян А. А. Хореография Платона: царское искусство танца и двухтысячелетняя загадка танцующего человека. | 195 |
| Зотов С.О. Неоплатонические и герметические истоки духовной алхимии Зосимы Панополита. | 206 |
| Королев В. А. К вопросу о теории истории философии. Как мы читали Платона? | 215 |
| Щедринова О.Н. Интерпретация сакральных знаний Платона в контексте трансдисциплинарной стратегии исследования. | 225 |
| Евлампиев И. И. Судьба идеи метемпсихоза в европейской истории. | 233 |

Бахарь С. А.
аспирант РХГА

Учение Платона о смерти и посмертном существовании

Настоящая статья представляет собой попытку реконструкции относительно целостного учения Платона о смерти и посмертном существовании. В связи с этим производится анализ высказываний Платона на эту тему, показывающий, что образы и идеи, с которыми мы сталкиваемся в этом учении, не могут считаться уникальным явлением с точки зрения их новизны. Однако Платон, опираясь на ставшую уже традиционной систему таких образов и идеи, не только творчески преобразовал их для нужд своего учения, но и дал им глубокое философское обоснование.

Ключевые слова: Платон, смерть, душа, очищение, метемпсихоз

Bakhar S.A.

The Plato's doctrine of death and posthumous existence

This paper is an attempt to reconstruct a holistic teaching of Plato's death and posthumous existence. In this connection, an analysis of Plato's statements on the subject show that the images and ideas that we find in this teaching can not be considered a unique phenomenon in terms of their novelty. However, Plato, based on the now traditional system of images and ideas, not only creatively transformed them for the needs of his teaching, but also gave them a deep philosophical justification.

Keywords: Plato, death, soul, catharsis, metempsychosis

Тема смерти с давних времен интересовала человека. Мы располагаем многообразием различных источников: свидетельствами эпоса, лирикой, произведениями древнегреческих трагиков. Ее касались, пожалуй, все известные нам мыслители, а Шопенгауэр считал, что «едва ли люди стали бы вообще философствовать, если бы не было смерти» [15, с. 385]. Дать разумное истолкование смерти пытался и Платон. Наибольшее место этой теме отводится в таких его диалогах, как «Апология Сократа», «Критон», «Менон», «Федон», «Федр», «Горгий» и «Государство».

Как показывает большинство исследователей, учение Платона о смерти и посмертном существовании имеет орфико-пифагорейское происхождение и является следствием его онтологического дуализма. В рамках этого дуализма Платон разделяет все сущее на два вида – умопостигаемое («безвидное») и чувственно воспринимаемое («зримое») (Федон 79a). К безвидному относится божественный мир идей, тогда как к зримому – чувственно воспринимаемый космос.

В соответствии с этим учением человек состоит из двух частей: души и тела (Федр 246с). Душу Платон понимает как бессмертную сущность в человеке, которая от природы принадлежит миру богов (Федон 92е)¹. Она является животворящим началом, приносящим во все жизнь и сообщающим всему движение (Федон 105с-d). Согласно Платону, «божественному, бессмертному, умопостигаемому, единообразному, неразложимому, постоянному и неизменному самому по себе в высшей степени подобна наша душа» (Федон 80b). В противоположность душе «человеческому, смертному, постигаемому не умом, многообразному, разложимому и тленному, непостоянному и несходному с самим собою подобно – и тоже в высшей степени – наше тело» (Федон 80b).

До того, как соединиться с телом, душа живет подлинной жизнью, пребывая среди богов в некой занебесной области, о которой Платон говорит так: «Эту область занимает бесцветная, без очертаний, неосязаемая сущность, подлинно существующая, зримая лишь кормчому души – уму; на нее-то и направлен истинный род знания» (Федр 247с).

Находясь в занебесной области, душа созерцает истину (Федр 247е). Чтобы оставаться в занебесной области вечно, душе необходимо «всячески соблюдать справедливость вместе с разумностью» (Государство 621d). «Если она в состоянии совершать это всегда, она всегда будет невредимой» (Федр 248с-е). Если же душа, «постигнутая какой-нибудь случайностью», исполняется зла и забывает истину, то она тяжелеет и падет на землю, вселяясь в земное тело (Федр 248с).

Греки обычно приравнивали забвение к смерти. В их представлениях мертвые – это люди, которые потеряли память [16, с. 164]. А поскольку, по Платону, забвение истины является причиной вселения души в тело, то он уподобляет смерти именно это вселение, а тело вслед за орфиками и пифагорейцами называет «могилой» (Горгий 493а), «темницей» (Федон 82е–83а) или «надгробием» (Федр 250с, Кратил 400с), которое заключает в себе нашу душу. Так, в диалоге «Кратил» (400с) Платон производит слово *σώμα* (тело) от *σῆμα* (надгробие, могила), а в диалоге «Горгий» говорит: «Может быть, на самом деле мы мертвые? И правда, как-то раз я слышал от одного мудрого человека², что теперь мы мертвы, и что тело – наша могила...» (Горгий 493а).

Вместе с тем, Платон называет смертью не только вселение души в тело, но и ее от тела отделение (Федон 64с, 67d, 106е; Горгий 524b), освобождение души из «темницы», где она вынуждена пребывать в земной жизни (Федон 64с). Он говорит: «Смерть есть отделение души от тела, а «быть мертвым» – это значит, что тело, отделенное от души, существует само по себе и что душа, отделенная от тела, – тоже сама по себе» (Федон 64с). Тело, согласно этому учению, после смерти превращается в прах, а душа попадает в загробный мир (Федон 106е).

В картине загробного мира, неоднократно рисуемой Платоном, исследователи видят несомненное влияние орфико-пифагорейской традиции. Так, по мнению А.А.

¹ В диалоге «Федон» (70с-107b) Платон приводит четыре доказательства бессмертия души и еще одно – в диалоге «Федр» (245с-е).

² Вероятно, под «мудрым человеком» Платон подразумевает здесь Филолая. Однако Эмпедокл в одном из дошедших до нас фрагментов также называет тело могилой, буквально – «землей, в которую облачен человек» [13, с. 412].

Тахо-Годи, все элементы этой картины, разбросанные по диалогам «Горгии», «Федон», «Федр» и «Государство», соответствуют орфической концепции Пиндара, целостно изложенной им во «Второй Олимпийской оде» [см. 12, с. 574-575; 581-585].

Согласно Платону, в загробном мире «первым делом надо всеми чинится суд – и над теми, кто прожил жизнь прекрасно и благочестиво, и над теми, кто жил иначе» (Федон 113d). Суд производят назначенные для этого Зевсом его сыновья: Минос, Радамант и Эак. После вынесения приговора одни души отправляются в Тартар, а другие – на Острова блаженных. Первостепенную роль для дальнейшей судьбы души играет тот образ жизни, который человек вел на земле. Смерть есть благо, если человек жил правильно и разумно, и — зло и страдание, если он действовал неправильно и неразумно (Федон 107d).

Правильная жизнь есть жизнь справедливая, мужественная и воздержанная (Федон 69b). Неправильная жизнь есть жизнь порочная. Пороками соответственно являются несправедливость, трусость и невоздержанность. После смерти тела душа сохраняет на себе следы этих пороков (Горгий 524c-d). Пороки же, по Платону, привязывают душу к телу, вследствие чего душа становится телесной (Федон 81b). А поскольку «телесное <...> надо представлять себе плотным, тяжелым, землеобразным, видимым» (Федон 81b), то душа, смешанная с телесным, тяжелеет, и эта тяжесть снова тянет ее в видимый мир (Федон 81b), где она в виде призрака долго «бродит среди надгробий и могил» (Федон 81d), пока силою необходимости не водворится в Тартар (Федон 108b-c).

В Тартаре души отбывают наказание, сошедши в подземные темницы. «О ком решат, что они держались середины, те обитают и, очищаясь от провинностей, какие кто совершал при жизни, несут наказания до тех пор, пока не искупят свою вину» (Федон 113e). «За каждое преступление душа должна терпеть десятикратно большие муки» (Государство 615b). Только так души получают освобождение от вины.

Те, кого по тяжести преступлений сочтут неисправимыми, отправляются в Тартар навечно. К таковым относятся «либо святотатцы, часто и помногу грабившие в храмах, либо убийцы, многих погубившие вопреки справедливости и закону, либо иные схожие с ними злодеи» (Федон 113e). Если же человек жил благочестиво и в согласии с правдой, то судьи посылают его душу на Острова блаженных (Горгий 526c).

Претерпев наказание, на тысячный год все, кроме неизлечимых, являются, чтобы выбрать себе новую жизнь – «кто какую захочет» (Федр 249b)³. Здесь важно отметить, что не судьба определяет участь человека, а человек сам выбирает свою судьбу

³ Вопрос о происхождении в античной Греции представлений о метемпсихозе остается открытым [см. 2]. Цицерон считал, что первым, кто заявил о том, что душа бессмертна и что она периодически возвращается на землю для воплощения, был Ферекид Сиросский [см. 14]. Как бы то ни было популярным и одновременно систематизированным это учение стало лишь благодаря орфизму. Первым же греческим философом, который воспринял из орфизма учение о переселении, вероятно, был Пифагор; позже этот же путь проделал и Эмпедокл. Возможно, что именно через него орфическое учение о переселении и тысячелетних странствиях преступной души стало известно Платону. Однако опираясь на орфико-пифагорейскую традицию, он преобразовал ее элементы для нужд своего учения и дал им глубокое философское обоснование.

(Государство 617e), что свидетельствует о свободе воли. Другое дело, что, сделав выбор судьбы, человек уже не может ее избежать (Государство 617e). И если по какой-либо причине человек произвел выбор, который повлек за собой роковые последствия, то винить в этом должен не божества, судьбу и т.п. (Государство 619c-d), а исключительно самого себя. «Это – вина избирающего: бог невиновен» (Государство 617e). При этом выбор включает в себя и элемент случайности. «Чей жребий будет первым, тот первым пусть выберет себе жизнь, неизбежно ему предстоящую» (Государство 617e).

Но как бы то ни было, первостепенную роль для дальнейшей судьбы души играет тот образ жизни, который человек вел на земле. И большей частью выбор соответствует тем привычкам, какие были приобретены в прошлой жизни (Федон 81e, Государство 620a). Причем привычки не всегда бывают дурными: даже добродетель может быть «всего лишь делом привычки, а не плодом философского размышления» (Государство 619d). И если душа разделяла при жизни представления и вкусы тела, то она неизбежно переняла его правила и привычки, и потому вскоре вновь попадает в подобное тело (Федон 83d-e).

«Тут человеческая душа может получить и жизнь животного, а из того животного, что было когда-то человеком, душа может снова вселиться в человека» (Федр 249b) Но вернуться в «занебесную область» и уподобиться богам не позволено никому, кто не познал истину (Федон 82c). А поскольку вселение души в тело Платон уподобляет смерти, то можно сказать, что существование души не познавшей истину заключается в переходе от одной формы смерти к другой.

Сам процесс познания истины Платон, подобно орфикам и пифагорейцам, понимает как воспоминание о том, что «некогда видела наша душа, когда она сопутствовала богу». (Федр 249bc). Отсюда познавать означает восстанавливать знание, уже тебе принадлежавшее. «И, называя это воспоминанием, – говорит Платон, – мы бы, пожалуй, правильно употребили это слово» (Федон 75e), «ведь искать и познавать – это как раз и значит припоминать» (Менон 81d).

Однако познанию истины всякий раз препятствует тело (Федон 66a), поскольку лишает нас досуга, необходимого для этого познания. «В самом деле, – говорит Платон, – тело не только доставляет нам тысячи хлопот – ведь ему необходимо пропитание! – но вдобавок подвержено недугам, любой из которых мешает нам улавливать бытие. Тело наполняет нас желаниями, страстями, страхами и такой массой всевозможных вздорных призраков, что, верьте слову, из-за него нам и в самом деле совсем невозможно о чем бы то ни было поразмыслить!» (Федон 66c).

«Но что всего хуже: если даже мы на какой-то срок освобождаемся от заботы о теле, чтобы обратиться к исследованию и размышлению, тело и тут всюду нас путает, сбивает с толку, приводит в замешательство, в смятение, так что из-за него мы оказываемся не в силах разглядеть истину» (Федон 66c-d). Ведь истина умопостижима и безвидна, а тело всегда постигает только с помощью чувств (Федон 79a). Воспринимая что-либо с помощью чувств, душа всякий раз обманывается (Федон 65b): «тело влечет ее к вещам, непрерывно изменяющимся, и от соприкосновения с ними душа сбивается с пути, блуждает, испытывает замешательство и теряет равновесие, точно пьяная» (Федон 79c).

Стало быть, «душа приходит в соприкосновение с истиной» только вне тела (Федон 65b). А «пока мы обладаем телом и душа наша неотделима от этого зла, нам не

овладеть полностью предметом наших желаний. Предмет же этот, – как говорит Платон, – истина» (Федон 66b).

Поэтому «достигнуть чистого знания чего бы то ни было, мы не можем иначе, как отрешившись от тела и созерцая вещи сами по себе самую по себе душой» (Федон 66e). Ведь «мы, по-видимому, тогда будем ближе всего к знанию, когда как можно больше ограничим свою связь с телом и не будем заражены его природою, но сохраним себя в чистоте до той поры, пока сам бог нас не освободит» (Федон 67a).

Представление об очищении во времена Платона не было новым. Тема катарсиса главенствовала в религиозном сознании Греции на протяжении всего архаического периода. Очищение от «житейской скверны» было характерно для многих религиозных сообществ. Новое содержание эта тема приобрела в орфизме: человек через посвящение в орфические мистерии должен очистить себя не только от отдельных нечистот, но и, насколько это ему по силам, от скверны телесного существования вообще, благодаря чему душа может получить освобождение и стать богом.

Платон наследовал это представление об очищении, но модифицировал его в выборе средств. Если у орфиков первостепенную роль в этом деле играла обрядовая сторона, то для Платона средством очищения души от тела является философия (Федон 82d)⁴. В диалоге «Федон» он заявляет: «В этом как раз и состоят философские занятия – в освобождении и отделении души от тела» (Федон 67d). Поэтому настоящими «вакхантами» Платон считает только философов (Федон 69d). А поскольку по определению Платона отделение души от тела есть смерть (Федон 67d), то главной целью философской жизни оказывается умирание. «Те, кто подлинно предан философии, заняты на самом деле только одним – умиранием и смертью» (Федон 64a).

Однако в земной жизни даже душа философа не может достичь полного очищения от тела. Только после физической смерти душа приобщается к разумению во всей его чистоте. «Ну, конечно, – говорит Платон, – ведь только тогда, и никак не раньше, душа остается сама по себе, без тела» (Федон 67a). Будучи же полностью очищенной от всего телесного, т.е. чувственно воспринимаемого, она становится безвидной и «уходит в подобное ей самой безвидное место, божественное, бессмертное, разумное, и, достигши его, обретает блаженство, отныне избавленная от блужданий, безрассудства, страхов, диких вожделений и всех прочих человеческих зол» (Федон 81a). Платон считает, что только это место в полной мере можно назвать Аидом (Федон 80d)⁵.

Очистившись же и приобщившись к истине, человек, согласно Платону, «уподобляется богу, насколько это возможно» (Федон 69c; 613b), «и – как говорят о посвященных в таинства – впредь навеки поселяется среди богов» (Федон 63b-c, 81a). В диалоге «Кратил» Платон называет такого человека демоном. «Прекрасно говорит и Гесиод, да и другие поэты, что достойному человеку после смерти выпадает великая доля и честь и он становится демоном, заслужив это имя своей разумностью. Вот и я поэтому всякого человека, если он человек достойный, и при жизни и по смерти приравниваю к этим божествам и считаю, что ему правильно называться демоном» (Кратил 398c).

⁴ Существует также мнение, что представление об очищении Платон заимствовал у пифагорейцев, у которых оно занимало важное место [13, с. 493].

⁵ Дело в том, что во времена Платона этимологическим толкованием слова «Аид» (Αἴδης) как раз и было «невидимый» (от Αἰδής).

Таким образом, то, что для обычных людей есть смерть, для философа является переходом к истинной жизни, и наоборот. Поэтому философ, не только не боится смерти, но напротив, радуется ее приходу, «ибо прекрасна награда и надежда велика!» (Федон 114с). Да и «как не испытывать радости, отходя туда, где надеешься найти то, что любил всю жизнь, – любил же ты разумение, – и избавиться от общества давнего своего врага!» (Федон 68а), т.е. тела.

Эти рассуждения Платона о преимуществе физической смерти перед жизнью оказали заметное влияние на читателей его диалогов и даже повлекли за собой несколько самоубийств. И действительно в платоновских диалогах можно обнаружить прямо или косвенно выраженный призыв к суициду. Так, например, в «Федоне» Сократ буквально призывает софиста Эвена к «отходу» (Федон 61с). Однако такое понимания рассуждений Платона является неадекватным. Сам Платон здесь же в «Федоне», ссылаясь на мнение пифагорейца Филолая, говорит о недозволенности самоубийства (Федон 61d-e).

Дело в том, что по Платону человек не принадлежит полностью самому себе. Он является достоянием в первую очередь богов (Федон 62b), во вторую – государства (Критон 51b-с). Поэтому самоубийство расценивается Платоном либо как нанесение ущерба интересам полиса, либо как попытку уйти из-под божественного присмотра и покровительства. Боги же наказывают тех, кто убивает себя без их согласия (Федон 62с), обрекая их на вечные муки (Федон 112а) [см. 1].

Но хотя Платон говорит, что запрет на совершение самоубийства «не терпит никаких исключений» (Федон 62а), такие исключения он все же находит. По Платону самоубийство не является запретным тогда, когда его причиной выступает принуждение богов (Федон 62с), невыносимый позор (Апология 28d) или приговор суда (Апология 41b).

Итак, согласно Платону, в отношении обычных людей можно говорить о двух типах явлений называемых смертью: о вселении души в тело и об ее от тела отделении. Для философа же смертью оказывается только первый тип. Тогда как второй ведет к истинной жизни.

Что же касается орфико-пифагорейской традиции, то образы и идеи, с которыми мы сталкиваемся в платоновском учении о смерти и посмертном существовании, не могут считаться уникальным явлением с точки зрения их новизны. Однако Платон, опираясь на ставшую уже традиционной систему таких образов и идей, не только творчески преобразовал их для нужд своего учения, но и дал им глубокое философское обоснование.

Литература

1. *Аванесов С.С.* Философская суицидология. Курс лекций. URL: <http://ou.tsu.ru/hischool/suicide/lek11.htm>
2. *Жмудь, Л.Я.* Пифагор и ранние пифагорейцы. М., 2012
3. *Платон* Апология Сократа // Сочинения в четырех томах. СПб. 2006. Т.1 С. 83-115
4. *Платон* Горгий // Сочинения в четырех томах. СПб. 2006. Т.1 С. 262-375
5. *Платон* Государство // Сочинения в четырех томах. СПб. 2006. Т.3 С. 97-493

6. *Платон* Законы // Сочинения в четырех томах. СПб. 2006. Т.4 С. 89-513
7. *Платон* Кратил // Сочинения в четырех томах. СПб. 2006. Т.1 С. 422-502
8. *Платон* Критон // Сочинения в четырех томах. СПб. 2006. Т.1 С. 117-135
9. *Платон* Протагор // Сочинения в четырех томах. СПб. 2006. Т.1 С. 194-261
10. *Платон* Федон // Сочинения в четырех томах. СПб. 2006. Т.2 С. 11-96
11. *Платон* Федр // Сочинения в четырех томах. СПб. 2006. Т.2 С. 161-228
12. *Тахо-Годи А. А.* Примечания к «Горгию» // Платон. Сочинения в четырех томах. СПб. 2006. Т.1 С. 567-585
13. Фрагменты ранних греческих философов. Часть I. М. 1989
14. *Цицерон М.Т.* Тускуланские беседы // Избранные сочинения М., 1975
15. *Шопенгауэр А.* Собрание сочинений в шести томах. Т.2. М. 2001.
16. *Элиаде М.* История веры и религиозных идей. Том 2. М., 2002.

Трушина М.А.
аспирант
института
философии СПбГУ

О ПАРАДИГМАХ И ПАРАДИГМАЛЬНОСТИ У ПЛАТОНА

В докладе рассматривается платоновское употребление термина *παράδειγμα*, а также исследуется метод Платона, который можно определить как парадигмальный. Несмотря на то, что Платон считает знание, достигнутое посредством парадигм, неполным и осуждает попытки приблизиться к созерцанию идей через любые образы, он, однако, признает важность парадигмального метода и активно его применяет, делая парадигму связующим звеном между миром чувственно воспринимаемым и миром умопостигаемым.

Ключевые слова: *παράδειγμα*, *μίμησις*, познание, учение об идеях.

Trushina M.A., Postgraduate student of the Institute of Philosophy of St. Petersburg State University

ON PARADIGMS AND PARADIGMATISM IN PLATO

In the presentation Plato's usage of the term *παράδειγμα* and Plato's method which might be defined as paradigmatic is investigated. Despite the fact that Plato considers the knowledge gained with help of paradigms incomplete and denounces the attempts of approaching the contemplation of the Forms by any images, he, however, admits the importance of the paradigmatic method and applies it actively, making paradigm a link between the sensual and the intelligible worlds.

Key words: *παράδειγμα*, *μίμησις*, cognition, theory of Forms.

Сколь бы ни был «божественен» Платон, и ему, время от времени, приходилось щуриться от света Блага. Средством продвижения к искомой сияющей истине стали для него закопченные стеклышки различных образцов, метафор и примеров – парадигм. Вся платоновскую философию можно рассмотреть сквозь призму этого понятия, ведь, как нам предстоит показать, метод Платона – метод парадигм.

Само слово *παράδειγμα* вне философского контекста имело несколько значений (помимо бытового «примера»). Это был и план, макет, на которые мог ориентироваться зодчий и строители при возведении здания [8, р. 409], и модель скульптора или художника [5, р. 65]. *Παράδειγμα* – это ещё школьный риторический термин, обозначающий один из способов доказательства своей правоты. Анаксимен Лампсакский в «Риторике для Александра» говорит, что *παράδειγμα* – это то, что позволяет ритору заставить слушателей ему поверить даже тогда, когда обращение к общему контексту «не работает»; но для достижения наибольшего успеха примеры должны быть хорошо известны слушателям. Аристотель, говоря о том, что «риторика есть некоторая часть и подобие диалектики», проводит параллель между «наведением» в диалектике и примером в риторике [9, с. 6].

Ф. Аст в «Lexicon Platonicum» в первую очередь дает значение «доказательство», «наглядное подтверждение»¹ [1, pp. 32-33]. Наиболее часто встречающимся в платоновских текстах вариантом перевода является «пример», в выражениях типа «мы привели в пример» (Prot.330b), «стать примером для остальных» (Gorg.525b) и т.п. Однако основным его философским переводом на русский язык стоит считать «образец».

Общепринятой можно назвать точку зрения, согласно которой платоновские идеи-эйдосы служат образцами для вещей, прообразами, идеальными носителями одноименных им свойств. В сущности, значения «примера» и «образца» до некоторой степени совпадают. Идеи могут выступать в качестве образца, примера – т.е. прообраза – для чувственно воспринимаемых вещей; но и вещи, в свою очередь, могут быть примерами, образцами – частными случаями идей [7, p. 69. N.3]. Некоторые авторы, в частности В.Дж. Прайор [6, pp. 33-42], предлагают строго разделять два, а то и три значения *παράδειγμα*: в первую очередь, по его мнению, необходимо разделить «*exemplar*» (образчик, пример, который носит частный характер) и «*pattern*» (образец, эталон, который носит обобщающий характер), также к ним добавляется ещё вариант «*model*». При этом Прайор замечает, что Платон использует исследуемый термин равно во всех значениях и нигде не проводит строгого различия между ними, однако же, неявным для самого себя образом, разделяет эти аспекты [Ibid., p. 36]. Однако на наш взгляд, это разделение весьма условно. Так, строго отделить смысл «*pattern*» от «*model*» практически невозможно. И даже «*exemplar*» и «*pattern*» местами сливаются до неразличенности. Вероятно, стоит предположить, что, раз Платон сам не ввел такое разделение, то он либо считал возникшую двусмысленность плодотворной, либо вовсе считал термин *παράδειγμα* вполне гармоничным.

Я считаю, что различить необходимо два момента в самой платоновской концепции парадигмы. Дело в том, что употребление самого слова *παράδειγμα* зачастую не влечет никаких философских выводов и является чисто инструментальным и бытовым. При этом в арсенале Платона достаточно терминов, которые отсылают именно к этому смыслу. Среди таковых можно назвать и *εἰδος*, и *εἰκόν*, и *φάντασμα*, *εἰδωλον* и, конечно, *μίμημα* и *μίμησις* (последние два в особенности, так как если имеет место подражание, то с необходимостью есть и то, чему подражают, т.е. прообраз, и то, что становится результатом этого подражания – образ). Поэтому я предлагаю отделять собственно слово *παράδειγμα* от, скажем так, *парадигмальности* в платоновских диалогах.

Ориентиром для нас может послужить пример употребления слова *παράδειγμα* в диалоге «Политик»: отыскание «образца для самого образца», трудность попыток «не прибегая к образцам, указать на что-то великое», превосходство образцов «логосных» над созданными посредством ручного труда и сама процедура создания образца в результате «прояснения» – вот основные признаки того, что Платон ставит перед собой задачу отыскания истинной познавательной парадигмы.

Самое очевидное значение платоновской парадигмы – это упражнение, «обходное движение» (Polit.286e), предваряющее достижение чего-то важного, а именно знания о вещах «бестелесных», «самых высоких и чтимых». «Образцы» позволяют перейти к знанию от мнения, принципиально неполного и несовершенного.

¹ «Argumentum vel documentum».

Они помогают припомнить, как и майевтика – всё это формирует метод «наведения», который дарит душе видение истинного света.

Цель диалектики – познать сущность вещи, выраженную в определении. Как пишет Платон в «Федре», необходимо, «охватывая всё общим взглядом, возводить к единой идее то, что повсюду разрозненно» (265d). Мы не должны ограничиваться только разысканиями в какой-то ограниченной области, но должны уяснить, каким образом исследуемый феномен проявляет себя в любом контексте.

Для этого Платон прибегает к использованию парадигм. Отыскивая мужество в диалоге «Лахет», он прибегает к примеру со скоростью (192a). Тот же прием используется в «Меноне», когда требуется определить добродетель. В этот раз роль парадигмы выполняет цвет и очертание. «Попробуй сказать – так ты и подготовишься к ответу о добродетели» – предлагает Сократ Менону (Men.75a). Тот отказывается и просит Сократа ответить за него с тем, чтобы он сам потом проделал то же в отношении добродетели. Сократ соглашается и вскоре возвращается к главному вопросу:

«...Попробуй и ты исполнить обещание и объяснить, что такое добродетель вообще: и перестань «делать из одной вещи многие», как шутя говорят о тех, кто что-нибудь разбивает, а скажи, что такое добродетель, сохранив ее целой и невредимой. Примеры (*παράδειγματα*), как это сделать, я тебе уже привел». (77ab)

Пытаясь определить знание в «Теэтете», Сократ объясняет, что для определения «самого простого и обыденного», к примеру, обыкновенной глины, достаточно понимать, что это увлажненная земля, и ничего больше не требуется для познания её сущности. Но Теэтет, пытаясь говорить о знании, перечисляет знания геометра, сапожника и т.д., т.е. «много замысловатых вещей вместо одной простой». Избавив его от этого порока в вопросе о несоизмеримых величинах, Сократ восклицает:

«Итак, вперед! Ведь только что ты прекрасно повел нас. Попытайся же и множество знаний выразить в одном определении, подобно тому как, отвечая на вопрос о [несоизмеримых с единицей] сторонах квадрата, ты все их многообразие свел к одному общему виду». (148d)

Мы видим, что в качестве парадигмы может выступать что угодно – от очертаний до скорости, от глины до несоизмеримых величин. Даже область математики оказывается лишь «вступлением к тому напеву, который надо усвоить», как пишет Платон в «Государстве» (Rep.VII 531d). Но никакого свода правил для достижения желанного «общего взгляда» не предпосылается. Все предостережения, звучащие в тексте, как то не делать множества вещей из единого, пренебрегать излишними подробностями, рисуют смутную общую картину, но ничего не говорят о пути, которым необходимо следовать. И хотя парадигма не объясняет, как перейти от многого к единому, но она, тем не менее, помогает совершить этот переход, она влечет за собой познающего, увлекает его. *Подражая* ей (*μιμούμενος*, Theat. 148d), очарованный ученик устремляется прочь от многого туда, где, как ему указала парадигма, находится единое. Но каждый раз выбор этой парадигмы как бы случаен. Их может быть несколько, они могут оказаться неверными – но в чем их правильность или ложность, не разъясняется [4, p. 18].

Казалось бы, в «Софисте» наконец-то дается хоть какое-то руководство по подбору парадигм. Это должно быть нечто «хорошо известное, а вместе с тем и маловажное, но допускающее объяснение ничуть не меньше, чем что-либо важное»

(218e). В эти критерии хорошо вписывается искусство удить рыбу – оно способно указать «путь исследования и объяснение, бесполезное для того, чего мы желаем». Чужеземец последовательно проводит Теэтета по пути, указанном выбранной парадигмой, позволяя ему подробно разобраться в каждом совершаемом шаге. И затем предлагает: «Ну так не попытаться ли нам по этому образцу найти и что такое софист?» (221c) В итоге они установили «родство» (συγγενει, 221d) рыболова и софиста (первый охотится на рыб, второй – на богатых юношей) – от подобия легко перешли к родовому единству. Но так как эта и остальные – торговца, борца и очистителя – парадигмы подбирались фактически случайно, ни одна из них не становится конечной. Однако метод парадигм, в данном случае, «берёт» не качеством, а количеством: «Твое недоумение естественно. Но и тот, софист, надо думать, теперь уже сильно недоумевает, куда ему, наконец, ускользнуть от нашего рассуждения. Ведь справедлива поговорка, что не легко от всего увернуться. Поэтому теперь надо посильнее на него налечь» (231bc).

С этой целью Чужеземец предлагает взять «какой-нибудь более ясный пример». Софисты утверждают, будто могут научить кого угодно любым знаниям, и что они способны спорить обо всем. «Поистине счастливым был бы, чужеземец, наш род», – восклицает Теэтет, но, увы. А значит, софист лишь кажется знающим, не будучи таковым на самом деле, и обладает мнимым знанием, а не истинным. Представим человека, который заявляет, что «с помощью одного лишь искусства может создавать все вещи без исключения», да ещё и недорого продает свои творения. «Это какая-то шутка», восклицает Теэтет. «Знаешь ли ты какой-либо более искусный или более приятный вид шутки, чем подражание?» – вопрос Чужеземца, в сущности, риторический. Ибо, действительно, никто не шутит так ловко, как подражатели, которые используют ложный, порочный вид мимесиса². Они могут создавать «посредством живописи всевозможные подражания и одноименные с существующими вещами предметы», и обманывать тех, кто не может отличить изображение от вещи. Софист – из этого рода шутников, подражателей, чародеев, фокусников. Парадигме удается указать на очевидность: для ученика становится невозможным не понять, что софист относится именно к этому роду, что приведенный пример может быть лишь шуткой и не более; тогда как в случае с всезнанием софистов, которое они столь упорно доказывали, этот вывод сделать не так-то просто. Но необходимо отметить, что дальше установления этого «родства» парадигмы продвинуться не помогают и дальше рассуждение уже обходится без них. Всего строится целых шесть парадигм, причем каждая последующая опровергает предыдущую. Здесь мы вынуждены признать, что метод «известных» и «маловажных» парадигм работает не без проблем. И применить достигнутое на малых образцах к чему-то поистине великому оказывается не всегда просто.

Парадигма – первый шаг в «пробуждении» к умозрению. В этом плане парадигмами выступают все платоновские мифы – несмотря на их художественный характер, они обращают к истине, а потому благи. Они убедительны в силу того, как Платон впоследствии разъясняет аналогию рассказанного в мифе с тем, что собеседники намереваются познать. Они захватывают и воздействуют поэтически, как

² См. подробнее об этом: Трушина М.А. Μίμησις в платоновском «Государстве». // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2013. Т.14. Вып.3.

и любые хорошо написанные произведения. Для этой цели Платон не боится и сочинить совершенно фантастическую историю, и изменить старинную легенду, и пострадать слушателей ужасами загробного мира. Если это поможет прояснить предмет исследования – позволительны и такие ухищрения. Но это так в силу главного обстоятельства – мифы и прочие примеры Платона имеют устойчивые парадигмы – идеи; они не суть призраки, *φαντάσματα* и произведены *εἰς καστική τέχνη*, а не *φανταστική*. Своими корнями он уходит не в непостоянную изменчивость, а в сферу тождественного и вечного. По крайней мере, таково намерение философа. «Трудно ведь, не пользуясь образцами, пояснить что-либо важное. Ведь каждый из нас, узнав что-то словно во сне, начисто забывает это, когда снова оказывается будто бы наяву», – пишет Платон в Политике (277d). И далее там же:

«Коль скоро дело обстоит таким образом, мы – я и ты, верно, ничуть не погрешим, если решимся познать природу образца по частям, сперва увидев ее в маленьком образце, а затем с меньших образцов перенеся это на идею царя как на величайший образец подобного же рода, и уже с помощью этого образца попытаемся искусно разведать, что представляет собой забота о государстве, – дабы сон у нас превратился в явь?» (Ibid.278e)

Здесь мы имеем дело как бы с тремя состояниями души: в первом мы знаем всё «словно во сне»; во втором мы «будто бы наяву», в котором оказывается, что мы совершенно ничего не знаем; третье же – состояние истинного бодрствования, на которое мы меняем «сон» [3, р. 254-255]. К этому последнему желанному состоянию, в котором только мы и можем что-либо узнать, нас приводит *παράδειγμα*.

Сходный по терминологии фрагмент мы находим в «Меноне», когда Сократ берется показать, что и мальчик-раб обладает знанием геометрии, стоит только правильно спросить его, рисуя при этом фигуры на земле – и вот уже верные «мнения зашевелились в нем, словно сны». Снова говорится о снах – мальчик «пробуждается», но ещё не в полном смысле слова – до вещей бестелесных и наиболее прекрасных ему ещё далеко, но он уже открывает в себе первые знания.

Однако чтобы перейти к знанию истинному, одних парадигм недостаточно. Платон устами Сократа неоднократно отвергает попытку определить нечто через указание на множественные примеры. «...Я искал одну добродетель, а нашел как бы целый рой добродетелей, осевший здесь, у тебя» – говорит Сократ в «Меноне» (72ac). «...Я просил тебя не о том, чтобы ты назвал мне одно или два из благочестивых деяний, но чтобы определил идею как таковую, в силу которой все благочестивое является благочестивым. <...> Так разъясни же мне относительно этой идеи – что именно она собой представляет, дабы, взирая на нее и *пользуясь ею как образцом*, я называл бы что-либо одно, совершаемое тобою либо кем-то другим и *подобное этому образцу*, благочестивым, другое же, не подобное ему, таковым бы не называл» (Euphr. bde).

Можно было бы предположить, что это касается только таких вульгарно примитивных перечислений, подменяющих объемом понятия его содержание. Однако Платон, очевидно, настаивает на более фундаментальном, нежели формально-логическое, различии. Любые промежуточные ступени на пути к знанию должны быть открыто признаны промежуточными, недостаточными, а, в случае попытки обозначить их как самостоятельные, и порочными. Именно поэтому творец вещей в «Тимее» имеет имя демиурга, ремесленника: он не пытается творить по самой идее блага, а берет за

образец парадигму. Почему же мы не можем утверждать, что *παράδειγμα* демиурга и есть идея? Потому, что уж если бы и было возможным сотворить что-то в материи, взирая на идею, то, необходимо предположить, что у того, кто беспрепятственно и неотрывно взирает на самое совершенное, что только может быть, образ вышел бы не менее прекрасным, чем прообраз. Но демиург есть демиург, т.е. ремесленник – и он, очевидно, таким могуществом не обладает и не взирает на самое Благо. Поэтому, сколько бы он ни пытался ещё больше уподобить космос парадигме, они будут весьма далеки друг от друга по степени совершенства.

Идея, очевидно, не то, что может служить средством практической деятельности. К идее можно и нужно стремиться, но любые практические, имеющие дело с материей действия, имеют своим прообразом не саму идею, но какие-то промежуточные ступени. Именно в силу этого и искусство может быть благим, но отнюдь не как романтическое «искусство ради искусства», а как вспомогательная сила в воспитании души, постоянно, впрочем, памятующая о своем подчиненном статусе.

Использование каких бы то ни было парадигм, будь то поэтические произведения, геометрические чертежи или мифы и аналогии, в любом случае не позволяет перейти от знания на основе предпосылок к знанию беспредпосылочному. Хотя *διάνοια* находится в царстве совсем иного владыки, в области умопостигаемого, нежели *ἐπιστάσια*, в сущности, всё, что двоится, бесконечно далеко от вершины пути познания, от *νόησις*, истинно беспредпосылочного умопостижения.

Статус платоновских парадигм, заключающийся в словесном изображении умопостигаемого, приводит нас, в общем-то, к парадоксу – к попытке «схватить» умозрительное чувственными способностями. Учитывая постоянно подчеркиваемый Платоном разрыв между бесконечно прекрасными и благими идеями и приобщающийся к ним через многочисленные стадии опосредования мир вещей, это кажется почти оксюмороном.

В «Политике» Чужеземец утверждает, что «с помощью слова и рассуждения гораздо лучше можно выписать любое изображение, чем с помощью живописи и какого бы то ни было другого ручного труда» (277c). Можно было бы предположить, что истинный логос может нивелировать множющиеся парадигмальные преграды. Но нельзя забывать, что платоновская концепция языка – иконическая [2, р. 90]: между языком и реальностью существуют миметические отношения. «Все, что мы говорим, есть в некотором роде подражание и отображение» (Crit.107b); «имя тоже в некотором роде есть подражание, как и картина» (Crat. 430e-431a и далее до 432d, 439a). Поэтому словесное выражение, к которому с необходимостью относятся и поэтическое, и мифологическое – всё-таки тоже парадигмально, а потому не всемогуще.

Попытка собеседников в «Политике» решить проблему парадигмальности силами самих парадигм, в ходе которой они решаются искать «образец для самого образца» (277d), заводит их в такую даль, что собеседники начинают искать меньший образец, с помощью которого они могли бы познать больший, и только потом – собственно исследуемое политическое искусство.

Вспомним, как происходит выбор ткацкого искусства в качестве образца для искусства политического: «Ради Зевса, Сократ, хочешь, *за неимением лучшего*, выберем ткацкое ремесло?» (279b) – спрашивает Чужеземец, так долго разъяснявший полезность парадигм и то, как посредством них достигается знание. Но в тот самый момент, когда необходимо выбрать парадигму, выбор падает на ткачество «за неимением лучшего».

Все методологические премудрости, описанные выше, вдруг исчезают. Ткачество не наилучший образец, а лишь приемлемый.

Но, тем не менее, эти почти случайно подобранные множественные образцы позволяют выявить существенное в природе политика. В этом-то и заключается суть парадигмы: она соединяет оба мира, чувственный и умопостигаемый. Точно так же, как сам термин *παράδειγμα* двоится в своем значении, обозначая и общий пример для подражания, и конкретный образчик, так и парадигмы, наличествуя в самой высшей сфере ноэзиса – идея Блага является образцом для всего, и, в первую очередь, для разума познающего субъекта, и в области предпосылочного знания (что геометрического, что протофилософского – любого, которое нуждается в каких-либо примерах, помимо идеи Блага), и в сфере уподобления и веры – ведь и вещи являются образчиками идей и потому могут служить парадигмами для всех, кто пытается что-либо понять и выразить, и самые призрачные подобия, будучи пусть и удаленнейшими от Блага ступенями, могут способствовать прояснению мыслей познающего. Весь платоновский универсум проникнут иерархическими связями, одно подражает другому, и только идея Блага не нуждается ни в какой парадигме. И это главное из длинного перечня качеств, недоступных для других идей, для демиурга, богов, космоса и человеческой души – всё это будет вечно стремиться, приобщаться и подражать, и только сама идея Блага пребывает в своей самодостаточности и апарадигмальности в смысле поиска прообраза.

Платон вывел слово *παράδειγμα* из ограниченных сфер быта, искусств прикладных и изящных и риторики, показав принципиальную парадигмальность и человеческого разума, и мироздания. Придав ему невиданное доселе значение, Платон, тем не менее, поставил строгие рамки дозволенности использования парадигм в познании. С одной стороны, сообразовав свой разум с космическими кругообращениями, можно обрести мудрость, т.е. восприняв космос как парадигму и вписавшись в парадигмальные отношения. Но при этом необходимо оторваться от низкого уровня парадигм-моделей, дабы не остаться поэтом или геометром. Отношение с любой парадигмой именно как с образчиком плодотворно и позволяет приблизиться к познанию. Но необходимо всегда иметь в виду единственную истинную парадигму – идею Блага, не останавливаясь на единичных, тогда и они будут полезны.

Итак, все парадигмы, кроме Блага, суть такие парадигмы, обращаясь к которым необходимо всегда помнить об их двойственной роли – парадигм в смысле «образчиков» и в смысле «образцов». И только идея Блага выступает в единственной роли парадигмы как образца. Поэтому и *παράδειγμα* демиурга не есть конечная цель познания – она состоит в определенности, будучи идеей живого существа и только, не являясь Благом как таковым. Она представляет как бы только один ракурс Блага, а не его полноту, поэтому и демиург – всего лишь демиург, и её подобия не выходят совершенными, и познание её заканчивается стадией правдоподобного мифа. Но даже если мы знаем, что идея Блага – истинная *παράδειγμα*, достойная стремления, то без «образчиков» нам к ней не подобраться.

Несмотря на существование многочисленных гипотез о так называемом «эзотерическом учении Платона», всей своей философией мыслитель как бы говорит: я не хочу быть Платоном Темным, мне не безразлично, выведет ли мой диалог читателя к свету Блага. Платону явно импонировала роль того самого освобожденного из пещеры узника, который от созерцания света истины возвращается к своим бывшим товарищам

по несчастью. Это объясняет его поездки на Сицилию, попытки образумить тирана, создание Академии. Однако сколько бы он не указывал им на тени, огонь и изображения вещей, пока они не выйдут к свету сами, рассказывать им мифы о красоте и сиянии солнца будет бесполезно. Но как ещё заставить их зашевелиться? Пусть хоть «правдоподобное сказание» гулко разносится по пещере, ведь других способов связать мир, в котором созерцают тени, и мир, где наслаждаются солнечным блеском, нет.

Литература

1. Ast F. *Lexicon Platonicum: sive, Vocum Platoniarum index*. Т. 3. Lipsiae in libraria Weidmaniana. 1838.
2. Collobert C. *The Platonic Art of Myth-Making: Myth as Informative Phantasma*. // *Plato and Myth: Studies on the Use and Status of Platonic Myths*. Collobert C., Destrée P., Gonzalez F.J. Pp. 87-108.
3. Dixsaut M. *Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*. Vrin, 2001. P.254-255.
4. Goldschmidt V. *Le paradigme dans la dialectique platonicienne*. Vrin, 2003.
5. Onians J. *Idea and Product: Potter and Philosopher in Classical Athens*. // *Journal of Design History*. Vol.4, No.2. Oxford University Press, 1991. Pp. 65-73.
6. Prior W.J. *The Concept of Παράδειγμα in Plato's Theory of Forms*. // *Apeiron: A Journal for Ancient Philosophy and Science*. Vol. 17, No. 1 (June 1983). Pp. 33-42.
7. Rodier G. *Sur l'Évolution de la Dialectique de Platon*. // *Les etudes de Philosophie grecque*. Paris. 1926. Pp. 49-73.
8. Saxonhouse A.W. *Of Paradigms & Cores*. // *Polity*. Vol. 21, No. 2 (Winter, 1988). Pp. 409-418.
9. Аристотель. *Риторика*. Пер. Н. Платоновой // *Античные риторика*. М. 1978. С.15-164.
10. Трушина М.А. *Μίμησις в платоновском «Государстве»*. // *Вестник Русской христианской гуманитарной академии*. 2013. Т.14. Вып.3. С. 75-79.

Трагический катарсис и поэтический мимесис в «Поэтике» Аристотеля

Ключевые слова: поэтика, миф, Аристотель, перипетия, катарсис, трагедия, интрига, фабула.

Статья посвящена рассмотрению проблемы катарсиса в «Поэтике» Аристотеля. Особенное внимание уделяется автором специфическим эффектам, которые производятся в греческой трагедии, согласно Аристотелю, а также проблеме соотношения мифического повествования и поэтического авторства.

O. N. Nogovitsin

The tragic catharsis and the poetic mimesis in the «Poetics» of Aristotle

Key words: poetics, myth, Aristotle, peripeteia, catharsis, tragedy, intrigue, plot.

The article considers the problem of catharsis in the «Poetics» of Aristotle. The particular attention is given to the special effects, which are generated in ancient tragedy (according to Aristotle), as well as the problem of the relation between the mythic narrative and poetic authorship.

1. Введение

Существующие прочтения «Поэтики» Аристотеля многообразны, однако, следует признать, что этот текст дает очевидные основания для понимания его в качестве формальной теории поэтики, где содержательные элементы, как бы они ни понимались (в психологическом, культурно-историческом или социологическом смысле) являются только неизбежными следствиями отнесённости всякого читателя или зрителя к естественной, эмоционально нагруженной и в этом смысле личной феноменологии переживания художественного произведения, его абсурдной, но необходимой невменяемости к тому конструктивному обману, при помощи которого автор, возможно иногда сам того не ведая, достигает соответствующего эффекта. Нарративная структура в этом случае считается самодостаточной, и соответственно совершенно независима по отношению к подобному чудесному следствию, ею производимому. Прекрасным примером этого служит само использование слова «миф» (μῦθος) в тексте «Поэтики». Определённое Аристотелем как «подражание действию» или искусство «составления событий» (в варианте Поля Рикёра «упорядочение фактов в систему» [9, с. 44 и далее]) оно явно означает даже не просто «повествование», но в строго формальном литературоведческом или нарратологическом смысле «фабулу» или «интригу», как это слово в случае «Поэтики» чаще всего и переводят. Поэзис ввиду этого, особенно в развитых и тонких трактовках, нужно понимать не как некое подражание, но как деятельность конструктивного творческого изображения, по выражению Вольфа Шмида, «чего-то ещё не существующего» [10, с. 211] в

противоположность всякой действительности образца, будь то натуральной или идеальной формы. Этот своеобразный антиплатонизм, если, конечно понимать мимесис Платона, как такого рода неполноценную соотнесённость художественного повествования с единственно подлинным основанием и источником всякого изображения, неизбежно при этом наталкивается на аристотелевское понятие «катарсиса» (κάθαρσις).

Этот «катарсис», производимый подобным «составлением событий» по модели трагедии, очевидно лежит на разделительной линии формальной поэтической конструкции и читательского (или зрительского) восприятия и в этом качестве является камнем преткновения для «возможного» и «невероятного» синтеза литературной теории поэзии (в широком смысле поэтико-литературного текста вообще) и любым способом понимаемой реальности (как в модальности понимания литературного произведения в качестве выражающего «истину» самих вещей, так и в различных вариантах «риторического» или «эстетического» прочтения задачи и эффекта литературы). Трагическая «перемена», как основное средство достижения катарсического эффекта, — коль скоро со структурно-формалистской точки зрения именно такая конструкция событий, которая способна представить случайное в качестве чего-то преднамеренного и при этом универсально значимого для читателя и зрителя, оказывается нарративным аналогом целевой причины трагедии, — тем не менее, в качестве подобной технической уловки мастера не даёт непосредственных оснований для теоретического перехода от анализа формальной структуры трагедии к однозначному объяснению и общезначимой интерпретации приписываемого ей Аристотелем эффекта. Слишком трудно объединить в одной интерпретации объяснение и сострадания и страха, и удовольствия от них. Тем более, что этот эффект последним оценивается как общее место зрительского восприятия и к тому же, как то, что естественным образом возникает в душе зрителя, именно в силу обращения поэта к изображению событийного ряда, а значит как-то укоренено в самом «общем» праксисе греков, ведь «в трагедии поэт должен доставлять удовольствие от сострадания и страха [страшного и жалкого. — *О.Н.*] через подражание им, а это ясно [значит], что эти [чувства] он, должен воплощать в событиях» (*Poet.* 1453b11–14)¹.

Катарсис слишком психологичен (даже в медицинском, вплоть до гомеопатического и психопатологического, варианте² его трактовки, как облегчения от слишком сильного напряжения негативных эмоций, когда представление ужасного оказывается своеобразным фармаконом, служащим либо их взрывному исторжению, на манер чистки организма, либо упорядочеванию в некий гармоничный лад, по примеру воздействия музыки, находимому и у самого Аристотеля в известном месте «Политики» (*Polit.* 1341b36–1342a18)), либо слишком в современном смысле возвышен, т.е. экзистенциален, будучи отмечен знаками предельных состояний бытийной конституции человека, как и загадочное удовольствие им вызываемое. В данном, философски предпочтительном варианте удовольствие от представления действий «жалких и страшных» есть своего рода «прозрение» (в вариациях от морального до эстетического и эстетико-метафизического очищения страстей), «выход

¹ «Поэтика» Аристотеля цит. с небольшими изменениями по пер. М.Л. Гаспарова [2].

² Наиболее обширное по охвату изложение разнообразных интерпретаций «катарсиса» Аристотеля от арабского средневековья до настоящего времени см. в труде М.М. Позднева [8, с. 341–639].

за пределы» естественного состояния «доксического» понимания и связанного с ним эмотивного комплекса к пониманию очевидной вины героя и справедливости воздаяния. Так, «катарсис», например, истолкован в последней подобного рода развитой модели его интерпретации, принадлежащей Александру Ничеву [13].

Не лишним будет отметить, однако, что текст «Поэтики» прямо не свидетельствует о подобном интеллектуальном потенциале «сострадания и страха» (ἐλέου καὶ φόβου). И как заметил ещё А.Ф. Лосев [5, с. 183], только текст «Риторики» даёт минимальные указания на рефлексивный потенциал, по крайней мере, страха, который согласно Аристотелю, не будучи связан непосредственной реальностью ужасного, «заставляет людей размышлять, между тем как о безнадежном никто не размышляет» (*Rhet.* 1383a6–7)³. Скепсис Лосева в этой связи понятен, поскольку мысли эти о том лишь, как избавиться от опасности, ведь в этом месте Аристотель имеет ввиду всего лишь то, что страх, сущностно определённый, прежде всего, темпоральной дистанцией в отношении опасного⁴, несмотря на внутреннюю очевидность опасности всё же позволяет питать «некоторую надежду на спасение того, за что [человек] тревожится» (*Rhet.* 1383a5–6). Лосев, однако, не замечает другого: последующий пример Аристотеля из риторической практики (который мы рассмотрим ниже) говорит также о том, что «страшное» может обнаруживаться в душе и без непосредственного повода, но как «общее» чувство, возбуждаемое внешним изображением и последующим внутренним представлением чего-то «только возможного». Это чувство в подобном его выражении – «общее» и в смысле свойственного человеку, и в смысле особой сферы рефлексивного впечатления от мысли о возможном без непосредственного наличия угрозы, которую несёт конкретный, вплетённый для индивида в практическую сеть его личных отношений пугающий объект.

Имеет или не имеет катарсис силы интеллектуального преобразования, очевидны, однако, две вещи: нельзя игнорировать ни вопрос 1) о том, на «что» направлено воздействие трагедии, ни 2) «как» трагедия этого достигает (вопрос который, несомненно, более волнует Аристотеля в «Поэтике», и именно на его решении сосредоточены структурно-формалистские толкования). А поскольку, и «что», и «как» конструирования древнегреческой трагедии связаны в самом её феномене, то такого рода феноменальная самодостаточность трагического неизбежно оказывается предметом интерпретации (в том числе и для Аристотеля) самой трагедии в качестве особого вида сущего и знания о нём, т.е. данного в отличие от других видов праксиса: этики и политики, и к тому же выражающего, по Аристотелю, образцовый тип для поэтического вообще.

2. Эмотивный комплекс сострадания и страха как рефлексивная форма политико-риторического и театрального представления

Тот факт, что «сострадание и страх» задают норму зрительского и читательского восприятия трагедии, как бы они ни были в нём задействованы, очевиден, и толкование

³ «Риторика» Аристотеля цит. по пер. Н. Платоновой [1].

⁴ «Если страх всегда бывает соединён с ожиданием какого-нибудь страдания, которое может погубить нас и которое нам предстоит перенести, то, очевидно, не испытывает страха никто из тех людей, которые считают себя обеспеченными от страдания...» (*Rhet.* 1382b30-31).

Аристотелем феномена трагедии об этом свидетельствует. Но очевидно также и то, что для последнего эта связка имеет куда большее значение, указывая на этико-политический комплекс всеобщей формы отношения «к другому». Об этом говорят многочисленные свидетельства «Риторики». Обе эти страсти обладают общим потенциалом определения именно в отношении к другому и просто непосредственно связаны, как утверждает Аристотель: «[Страшно] и то, в чём нельзя или нелегко оказать помощь. Вообще же говоря, страшно всё то, что возбуждает в нас сострадание, когда случается или должно случиться с другими людьми» (*Rhet.* 1382b25–27). Универсализируя эту связь Аристотель показывает и то, в чём она состоит в формальном определении. А именно, и та и другая страсть (сострадание — всегда, а страх — если не обращается в свою крайнюю степень ужасного), прежде всего, предполагает дистанцию к объекту, и в обоих случаях непосредственность ужасного оказывается их эмотивным контрагентом, лишаяющим сострадание возможности возникновения, а страх его собственных рефлексивных возможностей. «Сострадание» в отличие от ужаса, вызываемого несчастьем слишком близких, — в примерах Аристотеля кровных родственников — возможно только в отношении подобных нам, тех кому выпало несчастье, и кто, таким образом, изображает в нашем уме то положение, которого мы не желали бы себе, т.е. изображён в таком положении некой силой вещей, — отчего столь уместно обращение Аристотеля в этом месте «Риторики» к актёрской игре и актёрству в жизни (*Rhet.* 1386a16–1386b8). Как замечает Аристотель,

«Мы чувствуем сострадание к людям знакомым, если они не очень близки нам, к очень близким же относимся так же, как если бы нам самим предстояло [несчастье]; потому то и Амазис, как рассказывают, не плакал, видя, как его сына ведут на смерть, и заплакал при виде друга, просящего милостыню: последнее возбудило в нем сострадание, а первое ужас. Ужасное отлично от того, что возбуждает сострадание, оно уничтожает сострадание и часто способствует возникновению противоположной [страсти]» (*Rhet.* 1386a16–24).

Далее «сострадание» предполагает субъективное «уподобление» другому и рефлексивный перенос от видимых страданий другого или их знаков к видению себя в таком же незавидном положении. Причём эти знаки страдания и несчастья обладают особой силой воздействия именно в порядке воспроизведения и просто игрового мимесиса возможности того, что может предстоять и нам, т.е. того, чего мы опасаемся:

«Вообще и здесь следует заключить, что мы испытываем сострадание к людям, когда с ними случается все то, чего мы боимся для самих себя. Если страдания, кажущиеся близкими, возбуждают сострадание, а те, которые были десять тысяч лет тому назад или будут через десять тысяч лет, или совсем не возбуждают сострадания, или [возбуждают его] не в такой степени, ибо вторых мы не дождемся, а первых не помним, то отсюда необходимо следует, что люди, воспроизводящие что-нибудь наружностью, голосом, костюмом и вообще игрой, в сильной степени возбуждают сострадание, ибо, воспроизводя перед глазами какое-нибудь несчастье, как грядущее или как свершившееся, они достигают того, что оно кажется близким. Весьма также возбуждает сострадание [то бедствие], которое недавно случилось или должно скоро случиться. Поэтому

[мы чувствуем сострадание] по поводу признаков, например, платья людей потерпевших несчастье, и тому подобных вещей, и по поводу слов или действий людей, находящихся в беде, например, людей уже умирающих. Особенно же мы испытываем сострадание, если в подобном положении находятся люди хорошие. Все эти обстоятельства усиливают в нас сострадание, ибо в таких случаях беда кажется близкой и незаслуженной и, кроме того, она у нас перед глазами» (*Rhet.* 1386a28–1386b8).

Отметим попутно, что этическое усиление сострадания при виде бед людей хороших, когда беда кажется ни только близкой, но и «незаслуженной», прямо отсылает к «состраданию и страху» «Поэтики», хотя и с одним несоответствием: на сцене несчастье хороших людей возмутительно, а это указывает на реализм жизненной ситуации сострадания и неизбежно также на привативный характер этого чувства в жизни: возмущение в театре коллективно и доксично-нормативно — изображение на театральной сцене несчастий людей «хороших» нельзя стерпеть, поскольку оно нетерпимо и на сцене народного собрания или в суде. Но общая театрализованность нарисованной Аристотелем сцены продуцирования сострадания в личной жизни, где приватность возможности простого отнесения знаков несчастья к себе господствует, не оставляет сомнений. Не случайно, видимо, и единственный репрезентативный пример рефлексивного потенциала страха у Аристотеля имеет тот же характер театрализации, — обращение к поиску средств спасения слишком очевидно, и он добавляет пример из практики воздействия речи оратора, вслед за уже цитировавшимся и для удобства повторяемым здесь фрагментом:

«[Для того, чтобы испытывать страх], человек должен иметь некоторую надежду на спасение того, за что он тревожится; доказательством этому служит то, что страх заставляет людей размышлять, между тем как о безнадежном никто не размышляет. Поэтому в такое именно состояние [оратор] должен приводить своих слушателей, когда для него выгодно, чтобы они испытывали страх; [он должен представить их] такими людьми, которые могут подвергнуться страданию, [для этого он должен обратить их внимание на то], что пострадали другие люди, более могущественные, [чем они], что люди, им подобные, страдают или страдали и от таких людей, от которых не думали [пострадать], и в таких вещах и в таких случаях, когда не ожидали» (*Rhet.* 1383a5–12).

И в этом случае, как и в случае театральной техники изображения трагической «перемены», случайное должно быть представлено как возможное и даже преднамеренное⁵.

Страх на политико-риторической сцене непосредственно связан с уподоблением претерпевшему, и потому здесь может быть задействован потенциал сострадания. По крайней мере, механизм рефлексивного переноса риторически изображённых бед с их претерпевших на слушателя в качестве его собственной, и потому пугающей,

⁵ Не следует забывать также и то, что, согласно Аристотелю, изображение трагической «перемены» не является в отличие от производства эффекта «сострадания и страха» необходимым элементом трагической постановки. Это является очевидным аргументом против романтизирующих и экзистенциалистских интерпретаций феномена греческой трагедии.

возможности имеет тот же смысл, что и в случае сострадания. В свою очередь, что касается порядка использования риторических средств для возбуждения страха, то таким же способом он может быть вызван и в театре, но очевидно в преломлённом образе взаимодействия персонажей, а также персонажей и хора, но не так чтобы спровоцировать непосредственное возмущение зрителей, что происходит, если зритель, по словам Аристотеля, видит перемену от счастья к несчастью в случае «хорошего» человека (*Poet.* 1452b34–36). «Привативный» страх за себя, продуцированный таким образом, допустим, несомненно, также в ограниченных дозах в народном собрании и суде, но не должен перейти границы, за которыми открывается особая универсальность коллективного чувства, чреватого в случае возмущения прямым действием.

В сценической постановке представление «мысли» очевидно необходимо, но принадлежит риторике, так что может возбуждаться весь порядок страстей и предлагаться любая аргументация, но опять же в изобразительном мимесисе событий, т.е. как часть постановки и взаимодействия персонажей: «Разумеется, и при [изображении] событий, когда нужно представить жалостное или страшное, великое или обыкновенное, то следует исходить из тех же понятий; разница, однако, в том, что [события] должны быть явны и без поучения, а [мысли, содержащиеся] в речи, должны представляться через говорящего и возникать по ходу его речи. В самом деле, в чём была бы задача говорящего, если бы и без его речей [всё] представлялось бы как надо?» (*Poet.* 1456b2–7) Таким образом, если у политико-риторической сцены есть ограничение на возбуждение страстей ритором (и понятно, что задано оно собственными целями судебной, совещательной и эпидейктической речей), то такое же ограничение есть и у театрального действия. И оно задано целью, каковая и состоит в том, чтобы «посредством изображения жалкого и страшного (событий жалких и страшных) свершить очищение таких страстей» (δὲ ἑλέου καὶ φόβου περαίνουσα τὴν τῶν τοιοῦτων παθημάτων κάθαρσιν) (*Poet.* 1449b26–27), — причём делает это трагедия посредством «подражания действию важному» (*Poet.* 1449b25), т.е. такому, которое не должно оставлять зрителя безучастным. Отмеченная и в вышеприведённых цитатах избранность «сострадания и страха» оказывается специфична тем, что они должны быть в итоге даны так, чтобы страх не достиг состояния ужаса, а сострадание не превратилось в ему противоположное («Ужасное отлично от того, что возбуждает сострадание, оно уничтожает сострадание и часто способствует возникновению противоположной [страсти]») (*Rhet.* 1386a23–24)), т.е., надо полагать, в возмущение и гнев, и, как следствие, то и другое — в коллективное возмущение. Более технически точно, это означает что постановка не должна «привативную» форму исполнения этих страстей, т.е. форму идентификации зрителя с персонажем, вывести за предел разграничения сценического и принимаемого за реальность, поскольку такой «выход» предполагает и злой умысел автора (в мягком варианте его пошлость, незнание и отсутствие мастерства), и плохую или злонамеренную игру актёров, поскольку нижняя граница предъявления этих страстей (зрелище гибели и страданий ближайшего для нас) означает полную беспомощность и оставленность и людьми, и богами, т.е. служит отделению зрителей друг от друга, отъединяет их в переживании состояний безнадёжности и скорби. Именно поэтому в этих страстях видится некая избранная форма отношения к другому. Без них нельзя, поскольку все иные страсти касаются непосредственно только конкретных элементов и предметов человеческого состязания и участия, тех желаний, что могут реализоваться лишь при условии, что есть некая

общая хрупкая возможность отношения к другому, подверженная полной негации, но всё же имеющаяся. Её, по Аристотелю, и выражает этически двусмысленная и одновременно необходимая иллюзия бытия другого, несомненно хорошего человека, который всегда найдётся в тяжёлую минуту, как посланник богов и дар небес; так что та форма связи сострадания и страха, что предъявляется Аристотелем в качестве универсальной, где «страшно всё то, что возбуждает в нас сострадание, когда случается или должно случиться с другими людьми» (*Rhet.* 1382b25–27), может быть прочитана как связь сострадания и страха в отношении других «таких же», но всё же «других».

3. Отношение «к Другому» в «Поэтике»

Пожалуй, следуя текстам Аристотеля, нетрудно понять, что это за «другие люди». «Человеколюбие» (φιλόφρων) «Поэтики», представляя собой поле актуально взыскуемого возможного добра, не может быть дано как естественное свойство человека (как нечто универсально ему присущее) просто в абстракции. И, кстати, именно в этом смысле даже изображение заслуженных несчастий негодяя всё же включает человеколюбие, хотя и не годится для состава трагического действия, так как в нём «не следует... чтобы слишком дурной человек переходил от счастья к несчастью, ибо такой склад хоть и включал бы человеколюбие, но не [включал бы] ни сострадания, ни страха» (*Poet.* 1453a1–4), поскольку «сострадание бывает лишь к незаслуженно страдающему, а страх — за подобного себе» (*Poet.* 1453a4–6). Человеколюбие в ситуации изображения страданий дурного человека исполняется в душе только ввиду того, что никто не считает себя дурным или плохим настолько, чтобы не питать надежду стать хорошим в глазах другого, — и потому, поскольку человек дурного характера претерпевает в силу своей вины по отношению к другим людям (а иных субъектов для неё не найти), только с ними можно разделить торжество при виде наказанного порока. Напротив, если бы, как можно подумать при взгляде из пространства христианской чувственности, речь у Аристотеля шла о сострадании и страхе по отношению к дурному человеку, то эта интерпретация вступила бы в прямое противоречие как с указанием Аристотеля на то, что ни та, ни другая страсть не имеет здесь места, так и на то, что изображение несчастий «хорошего» человека может вызвать только возмущение, — что же тогда сказать о «плохом».

Эта социализированная универсальность «только возможного» явления блага со стороны другого предельна, поскольку построена на изображённой либо же действительной актуальности исключения, ибо наказание преступления, как, впрочем, и незаслуженно выпавшее счастье, отъединяют, в первом случае — преступника от сообщества, во втором — граждан друг от друга. (Применительно ко второму случаю в трагедии также «не следует... чтобы дурные люди переходили от несчастья к счастью, ибо это уже всего более чуждо трагедии, так как не включает ничего, что нужно, — ни человеколюбия, ни сострадания, ни страха» (*Poet.* 1452b37–40)⁶.) Будучи заданной исключением из универсального (полис), тем не менее, такая универсальность, чтобы

⁶ Этот привативный пассаж лишает смысла все теории катарсиса, основанные на идее расширительного понимания очищения «подобных страстей» в аристотелевском определении трагедии, когда, например, гнев и иные формы неводержанности устраняются при помощи внушения зрителю страха и сострадания и в этом видят цель трагической постановки.

быть предельно универсальной, должна это исключение исключить, т.е. дополнить человеколюбие состраданием и страхом, быть предъявленной в актуально разделяемой всеми гражданами иллюзии того, что плохой не плох, а скорее хорош, или точнее, такой как все, что поступки в некотором смысле не столь уж важны для оценки этической состоятельности человека.

По сути, несмотря на принципиальную, по крайней мере, с современной точки зрения, возможность и сострадания к плохому человеку, и структурного и в этом смысле темпорально заданного последовательного изображения несчастий, а после удач негодяя, Аристотель как на общем месте зрительского восприятия настаивает на этической заданности, или точнее нормативной всеобщности описанных ограничений в отношении построения сюжета трагедии. Для него в обоих этих случаях (как и в случае страданий «хорошего» человека, который применительно к «Поэтике» мы рассмотрим в своём месте) подражающее изображение в качестве изображения связной деятельности структурно невозможно, поскольку атемпорально и соответственно предполагает не зрительскую идентификацию и сопутствующую ей рефлексию, а, по-видимому, непосредственную реакцию коллективного чувства (удовлетворения от страданий «плохого» человека или возмущения в двух других случаях), т.е. не заключает в себе положительного смысла, который можно было бы универсальным образом разделить. При этом именно условие коллективного восприятия эффекта трагедии задаёт структурную норму трагической постановки, на что указывают вышеперечисленные ограничения, и тот факт, что идеальной нормой предъявления трагедии оказывается требование полного без всякого исключения социально заданного универсализма, что и означает тот факт, что для правильного построения трагической интриги в её эффекте человеколюбие должно быть дополнено состраданием и страхом.

Оценка Аристотелем того варианта, когда «перемена» случается со злым, и он переходит от несчастья к счастью, однозначна и может быть соотнесена с данным в «Риторике» описанием страха, где оно касается тех, кто не определён с точки зрения этической полноценности характера, т.е. тех, кому страх не свойствен: «Недоступными страданию считают себя люди, действительно или, как кажется, находящиеся в высшей степени благоприятных условиях (тогда они бывают горды, пренебрежительны и дерзки; такими их делает богатство, физическая сила, обилие друзей, власть), а также люди, которым кажется, что они перенесли уже все возможные несчастья, и которые поэтому окоченели по отношению к будущему, подобно людям, забитым уже до полусмерти» (*Rhet.* 1382b35–1383a5). Высокомерие первых отражает на себе свет безразличия последних, и в этом смысле и тем, и другим недоступно сострадание, так же как и пребывающим в состоянии мужественных страстей (гнев и смелость в непосредственном соприкосновении с предметом её породившим), а также охваченных ужасом или сильным страхом за себя и своё. И тот, и другой «поглощены своим собственным состоянием» (*Rhet.* 1385b33–34), лишены дистанции к предмету собственного состояния души, не думают о будущем, их деятельность лишена внутренней временной формы, и потому непосредственно не предполагает возможности не просто размышления, но рефлексивного (в смысле посредствующего звена аргумента оратора или видимых знаков несчастья предъявленных другими, как в

цитировавшихся выше примерах Аристотеля) уподобления другого себе в непосредственности так организованного сострадания и страха⁷.

Этическая неопределённость характера, тем не менее, не отменяет определения самих состояний высокомерия и безразличия в качестве дурных именно в силу их асоциальности. Во втором случае последнее очевидно, в первом — чревато в ходе деятельности высокомерного, захваченного лишь непроверенным мнением о своей состоятельности, злом. Так же и дурного человека ничему не учат несчастья и он принимает благо как должное, что идёт в разрез «человеколюбию» и связанной с ним надежде на другого. Этическая определённость трагического изображения потому, согласно Аристотелю, и обязательна, что только надежда на то, что другой хорош, а не плох, и делает возможной связку сострадания и страха, в этом смысле поддерживая как минимум иллюзию универсальности полисного единства. Как он высказывается: «[испытывают сострадание] только те люди, которые некоторых людей считают хорошими, ибо тот, кто никого не считает таким, будет считать всех заслуживающими несчастья» (*Rhet.* 1385b34–35). Только тот, кто надеется на другого, т.е. считает его в возможности хорошим и соответственно способным помочь и в этом смысле заслуживающим сострадания в несчастье и страха за него, как и за себя, эти состояния испытывает. И соответственно для такого зрителя и предназначена трагическая постановка.

Аристотель фактически определяет поле этического действия в первую очередь как поле «возможного» по определению, где универсальность гражданского единства и поддержания гражданских добродетелей держится на некоем двусмысленном вплоть до лицемерия консенсусе относительно того, что это единство существует⁸, т.е. на том, что никто не считает себя плохим по определению, вне зависимости от этической состоятельности своих поступков, и в первую очередь настаивает на благом характере своих намерений опять же вне зависимости от результата действия — несёт оно ему и кому-либо реальное благо или не несёт, как бы это благо не понималось (как просто проявление доброты, самоценная этическая добродетель или материальное благо), перелагая, таким образом, груз этической оценки поступка на некоего добродетельного другого.

4. Отношение «к Другому» в «Никомаховой этике»

Смысл бытия этого добродетельного человека проясняется Аристотелем в «Никомаховой этике» посредством анализ способностей рассуждения и соображения применительно к праксису. В поле человеческого поступка, по определению — случайного, рассудительность и соображение не совпадают. Как указывает Аристотель: «Поскольку «правильность» [говорят] во многих смыслах, ясно, что правильность в

⁷ Данное обстоятельство лишает ценности стоические теории «катарсиса», настаивающие на том, что трагическое очищение представляет собой философское изживание страстей, либо театральный механизм «привыкания» к тому, что вызывает страх и сострадание, и, таким образом, избавления от них.

⁸ Можно в связи с этим вспомнить инвективы зачарованного цинической прямотой своего суждения о том, что «справедливо лишь то, что пригодно сильнейшему», Фрасимаха в адрес Сократа и его собеседников, которые, как он говорит, «строят из себя простачков, играя друг с другом в поддавки» (*Rp.* 336c1–2), в первой книге «Государства» («Государство» Платона цит. по пер. А. Н. Егунова [7]).

решениях — это ещё не вся правильность. Действительно, невоздержанный и дурной человек достигнет поставленной цели по расчёту, а, следовательно, будет человеком, который принял решение правильно, но приобрёл великое зло. Считается, однако, что разумно принять решение — это своего рода благо, потому что такая правильность решения означает разумность в решениях, которая умеет достигать блага» (*Eth. Nicom.* 1142b17–23)⁹. Но и в целом рассудительность в решениях «будет правильностью с точки зрения средств, нужных для достижения той или иной цели» (*Eth. Nicom.* 1142b33–34). Этой двусмысленности общего мнения о «рассудительности», не различающего внятными образом в структуре реализации этой способности этическое благо и частную, либо корпоративную (в поле политического) выгоду, противостоит «соображение». Соображение в решениях относится только «к тому, о чём можно задаться вопросом и принять решение» (*Eth. Nicom.* 1143a7–8), и потому в отличие от рассудительности, предписывающей средства для деятельности («что следует делать и чего не следует» (*Eth. Nicom.* 1143a9–10)), оно «способно только судить» (*Eth. Nicom.* 1143a10).

И далее: «Соображение не состоит ни в обладании рассудительностью, ни в приобретении оной, но подобно тому, как применительно к научному знанию усваивать означает соображать, так применительно к мнению соображать означает судить о том, в чем [сведущ] рассудительный, когда говорит об этом другой человек, причем судить хорошо, потому что “сообразительно” и “хорошо” одно и то же» (*Eth. Nicom.* 1143a12–15). В случае науки тот, кто соображает, например, что такое треугольник, т.е. усвоил его представление как очевидность ума, способен и рассуждать о нём, и соответственно дать определение его и его свойств. Это ровно одно и то же, поскольку здесь кто не соображает, тот и не способен рассуждать о свойственном. Но в случае поступка соображающий и рассуждающий не совпадают. Рассуждают о средствах для целей, которые достигаются только сообразно знанию «частных случаев», не просто зная нечто вообще, но соотносясь с «последней данностью» в цели, т.е. с обстоятельствами, в которых её следует достигать; скажем, понимая благо государства как состоящее в том-то и том-то («законодательная наука»), нужно в каждом случае знать, что к этому ведёт, а что опасно или безразлично для этого («государственная наука») ¹⁰. Но это так, поскольку поступок является «осмысленным стремлением» (*Eth. Nicom.* 1139b5) к благу, т.е. стремлением непрерывно ориентированным в поле случайного, и в свою очередь это случайное («последние данности») замкнуто формой общего, т.е. гражданской добродетелью и

⁹ «Никомахова этика» Аристотеля цит. по пер. Н.В. Брагинской [3].

¹⁰ Пример Аристотеля естественно не из области этики или политики, в силу случайности самих «последних данностей» в сфере поступка, и только потому не абстрактен: «И не только с общим имеет дело рассудительность, но ей следует быть осведомленной в частных [вопросах], потому что она направлена на поступки, а поступок связан с частными [обстоятельствами]. Вот почему некоторые, не будучи знатоками [общих вопросов], в каждом отдельном случае поступают лучше иных знатоков [общих правил] и вообще опытни в других вещах. Так, если, зная, что постное мясо хорошо переваривается и полезно для здоровья, не зная, какое [мясо бывает] постным, здоровья не добьются, и скорее добьются [здоровья] тот, кто знает, что постное и полезное для здоровья [мясо] птиц» (*Eth. Nicom.* 1141b17–20).

тем, что считается пригодным для её наилучшего исполнения (например, законы, которые в этом качестве также представляют собой «последние данности»). Как указывает относительно последнего Аристотель, «Желанно, разумеется, и [благо] одного человека, но прекраснее и божественней благо народа и государств» (*Eth. Nicom.* 1094b9–10). В виду этого истинная рассудительность, как способность разбираться также и в отношении добродетели и порока, чтобы правильно и одновременно нравственно поступать в каждом конкретном случае, невозможна без «сообразительности» или в другом определении Аристотеля «совести» (σύγνῳμη).

Как поясняет Аристотель, «Дело в том, что принципы поступков — это то, ради чего они совершаются, но для того, кто из-за удовольствия или страдания развращен, принцип немедленно теряет очевидность, как и то, что всякий выбор и поступок надо делать ради этого принципа и из-за него. Действительно, порочность уничтожает [именно] принцип» (*Eth. Nicom.* 1140b16–20). И рассудительный может рассуждать, не будучи связанным принципом добродетели. Но при этом он способен иметь в виду этот принцип как точку зрения «другого человека» в том или ином частном случае, но уже не как принцип собственной деятельности. В этом поле возможных подмен:

«К частным... случаям и последним данностям относится вообще все, что осуществляется в поступках, ведь нужно, чтобы и рассудительный их знал; и соображение вместе с совестью тоже существует для поступков, а они представляют собою последнюю данность. И ум тоже имеет дело с последними данностями, [но последними] в обе стороны, ибо и для первых определений и для последних данностей существует ум (а не суждение), и если при доказательствах ум имеет дело с неизменными и первыми определениями, то в том, что касается поступков, — с последней данностью, т. е. с допускающим изменения и со второй посылкой; эти [последние, или вторые посылки], — начала в смысле целевой причины, потому что к общему [приходят] от частного; следовательно, нужно обладать чувством этих [частных, последних данностей], а оно-то и есть ум» (*Eth. Nicom.* 1143a32–1143b5).

Соображение или практический ум, таким образом, есть некое непосредственное суждение добродетельного человека о том поступке, при помощи которого рассудительный в соответствии с правильным выбором средств желает достичь блага, т.е. суждение того, кто обладает смысловым содержанием или принципом этической добродетели в качестве объективного мотива деятельности. При чём выделить этот смысл из непосредственности мотива как самодостаточную дискурсивную данность, т.е. в воспитательном смысле использовать его (рационально рассуждая обучить этической сообразительности и совестливости), невозможно, поскольку это две разные способности, и в отличие от дискурсивного усмотрения «правильного» в случае рассудительного, суждение соображающего определяется непосредственным усмотрением ума, т.е. сводится к императиву: «хорошо» или «плохо». В идеале, «Разумеется, все эти склады имеют одну и ту же направленность, ведь мы применяем понятия “совесть”, “соображение”, “рассудительность” и “ум” к одним и тем же людям и говорим, что они имеют совесть и уже наделены умом и что они рассудительные и соображающие» (*Eth. Nicom.* 1143a25–27), но «Дело в том, что все эти способности существуют для последних данностей и частных случаев. И если человек способен

судить о том, с чем имеет дело рассудительность, то он соображающий, добросовестный, или совестящийся, ибо доброта — общее свойство вообще всех добродетельных людей в их отношении к другому» (*Eth. Nicom.* 1143a28–32).

Сообразительность и совестливость не обладают рефлексивной формой предъявления, так же как и ум в отношении мышления первых начал, а не рассуждения на их основе, составляющего «науку» и обучение. «Поэтому считается, что данные [способности] — природные, и если никто не бывает мудр от природы, то совесть, соображение и ум имеют от природы. Это подтверждается нашей уверенностью в том, что эти способности появляются с возрастом и определенный возраст обладает умом [-разумом] и совестью, как если бы причиной была природа» (*Eth. Nicom.* 1143b6–10). Эта непрозрачная для ума уверенность в том, что существуют люди добрые от природы и суд добродетельного человека, и является условием возможности этики и в той же мере трагического катарсиса, согласно Аристотелю.

5. Соотношение этического и трагического у Аристотеля и Платона

Однако суд добродетельного человека во всяком случае есть суд дружески расположенного к нам, т.е. потенциально и в суждении актуально друга. Но из этого не следует, что всякий друг добродетелен, как из этого не следует и то, что добродетелен и тот, кому он друг. И в этом смысле этика и трагический катарсис, как и вся поэтика, не совпадают. Полис, в котором столь значимо суждение не родственника по крови, но равного такого же, т.е. гражданина, оказывается целиком построен на страхе возможного исключения из него и одновременно на практической необязательности сострадания, т.е. необязательности претворять его в поступки, пока не видна явная опасность личному благополучию. Эта необязательность задаёт фактичность самого сострадания и его связку со страхом. Это другое дно связки сострадания и страха, наряду с их возможной, но не обязательной аннигиляцией в представлении ужасных мучений ближайшего (ибо столь полное претерпевание хотя и встречается, но в целом есть дело мифа). В этой связи не случайным видится уже цитированный пример Аристотеля, где наглядно, но применительно к мифическому персонажу, отделяется сострадание в его феноменально данной сущности: Амазис испытывает ужас при виде сына, ведомого на смерть, но плачет при виде друга, просящего милостыню. Очевидно, что позиция друга в социальной среде полиса, наиболее полным образом отражает двусмысленную соотнесённость близкого и далёкого в сострадании и страхе в отношении крайних полюсов, с одной стороны, кровной связи и, с другой стороны, чистой возможности и рефлексивно заданной страхом оказаться в беспомощном положении необходимости бытия добродетельного другого. Кровная связь применительно к ситуации, которая могла бы вызвать сострадание и страх, означает место разрыва в ткани полиса, а «только возможное» бытие добродетельного другого и актуальное, но лишь исходя из этой возможности, друга, — напротив, множественное сплетение различного как такого же в этой ткани. При этом двусмысленным, и, вероятно, в силу этого нормативно-доксически заданным аналогом кровной связи для трагической постановки, как и для политической сцены, оказывается презумпция добродетельности тех, кто полагается «хорошим» по определению, и соответственно тех, кто своей реакцией в театре это «мнение» подтверждает.

В чистом понятийном смысле кровная связь означает включение в изображаемую сцену такого различия, которое представляет собой процедуру собственного стирания, т.е. это различие без индивидуального тождества отдельных различных элементов. (Напротив, понятийным идеалом множественного тождества различного предстаёт самотождество граждан полиса в качестве граждан, равных и при этом таких же, как и всякий другой.) Проявление такого различия, которое можно назвать «чистым», неуклонно ведёт к полному совпадению с предметом страсти; и ужас в случае перехода сострадания и страха за собственные границы отмечает это место полного и безоговорочного разрыва социальной связи. Соответственно риторические и художественные стратегии производства таких крайних и вообще этически и социально разрушительных (к каковым можно отнести в том числе любые пороки) форм страсти могут быть опознаны в качестве техник производства симулятивных, бессмысленных подобий. Подобным образом действующий ритор, поэт и художник, как известно, квалифицируется Платоном как тот, кто не зная сущности вещи, творит лишь призрачные подобию, и потому не способен воспитывать добродетель. Они ориентированы на изображение «этоса» в его естественном проявлении «нрава» и «характера» (другие переводы $\pi\theta\omicron\varsigma$), но не в «этическом» и воспитательном смысле «добродетельного» этоса. На этом основании Платон отвергает трагедию и удовольствие ею доставляемое в качестве подлинного «подражания» мастера, который подражает «демиургии» божества, творит подлинные подобию и умножает, следуя природе и различая в соответствии с частностями человеческих $\pi\theta\omicron\varsigma$, $\psi\upsilon\chi\eta$ и $\sigma\upsilon\mu\alpha$, такие же, как образец в его уме, вещи. При этом законы полиса и соответствующая им «докса» оказываются аналогами правильно понятой кровной связи и мифа (очищенного от домысла поэтов, изображающих порочные страсти богов и героев), как формы приведения к тождеству множественных различий.

Позиция Аристотеля в этом контексте спасительна для поэзии в целом, и, прежде всего, для трагедии. Для Аристотеля

«трагедия есть подражание не [пассивным] людям, но действию, жизни, счастью: [а счастье и] несчастье состоят в действии. И цель (трагедии — изобразить) какое-то действие, а не качество, между тем как характеры придают людям именно качества, а счастливыми и несчастливыми они бывают [только] в результате действия. Итак, [в трагедии] не для того ведётся действие, чтобы подражать характерам, а [наоборот], характеры затрагиваются [лишь] через посредство действий: таким образом, цель трагедии составляют события, сказание, а цель важнее всего. Кроме того, без действия трагедия невозможна, а без характеров возможна: трагедии очень многих новейших поэтов — без характеров. И вообще многие поэты таковы, что относятся [друг к другу] как среди живописцев Зевксид к Подигноту: именно Полигнот был отличным живописцем характеров, а в живописи Зевксида характеров совсем нет» (*Poet.* 1450a16–28).

Аристотель, таким образом, отстраняясь от Платона, делает два важных хода. Во-первых, он отделяет счастье, как цель человеческой жизни, и несчастье, от «этоса» (характера), со спецификой которого Платон связывал сословное деление в идеальном государстве. И, во-вторых, отделяет «этос» от трагической постановки, которая

нацелена на подражание исключительно действиям, а не характерам, присутствие изображения которых в трагедии является лишь привходящим (и в этом смысле трагедия, видимо, согласно Аристотелю, и является образцовым жанром поэзии). При этом он настаивает на том, что и в живописи, которую Платон рассматривал в качестве образца искусства, творящего призраки, порождения которой «стоят, как живые, а спроси их — они величаво молчат» (*Phaedr.* 275d)¹¹, изображение характеров не обязательно.

Поэзия, и трагедия как образцовый её жанр, связывается Аристотелем с изображением истины вещей, а поэт оказывается мастером подлинного подражания. Состав хорошо сделанной трагедии отличает исполненное посредством подражания требование связности повествования (мифа) как работы упорядочивания фактов (событий), выраженное в принципах завершенности, целостности и подходящей для восприятия протяженности. Трагедия является самостоятельным целым, а не просто призрачной подделкой вневременного образца. И в этом смысле

«задача поэта — говорить не о том, что было, а о том, что могло бы быть, будучи возможно в силу вероятности или необходимости. Ибо историк и поэт различаются не тем, что один пишет стихами, а другой прозой (ведь и Геродота можно переложить в стихи, но сочинение его всё равно останется историей, в стихах ли, в прозе ли), — нет, различаются они тем, что один говорит о том, что было, а другой о том, что могло бы быть. Поэтому поэзия философичнее и серьезнее истории — ибо поэзия больше говорит об общем, история — о единичном. Общее есть то, что по необходимости или вероятности такому-то подобает говорить или делать то-то; это и стремится [делать] поэзия, давая [героям вымышленные] имена. А единичное — это, например, что сделал или претерпел Алкивиад» (*Poet.* 1451a37–1451b10).

Поэзия демонстрирует общее, прежде всего, в поступках (но и в характерах также). Характеры при этом есть нечто привходящее, в то время как поступки, связанные в целое, изображают приведенное к форме целого сочетание поступков, непосредственно важное для человека. Смысл этого «важного» и оказывается проблемой для интерпретации понятия и феномена трагедии и трагического катарсиса, как её целевой причины.

6. Социальная сущность трагического «катарсиса»

Фактически Аристотель ничего не говорит о воспитательной функции трагедии и трагического катарсиса. В «Политике» имеется единственный пассаж о функции катарсиса. Но там он только исполнению музыкальных композиций придал воспитательный (подчеркнув момент самостоятельного исполнения, а, следовательно, некоего обучения и усвоения знания гармоний) и терапевтический эффекты, которые он разделяет как различные. При этом последний из этих эффектов оказывается для него положительным условием для использования очистительных, доставляющих

¹¹ «Федр» Платона цит. по пер. А. Н. Егунова [6].

«безобидную радость» (*Polit.* 1342a16)¹², ладов в музыкальных партиях «в театре» (*Polit.* 1342a18), что предполагает и прямо обратное в реальной театральной практике, тем более, что «музыка составляет главнейшее из услащений» (*Poet.* 1450b15–16) трагического зрелища. Двусмысленный этос, характерный для полиса, который описывается Аристотелем в виде связки сострадания и страха, несомненно имеющий и политический смысл (обилие друзей необходимо всякому) и экономический смысл (чтобы друзей было много, нужен интенсивный обмен дарами), очевидно и есть то, что предьявляет трагедия.

Но двусмысленной оказывается и процедура его предьявления, посредством которой, удерживая всеобщее в поступках, трагедия приобретает форму целого. Формальная её характеристика состоит в способности представить «несвязное и, видимо, (с позиции зрителя и читателя) несвязуемое в качестве связного» (в чём и заключается действительное основание всех структурно-формалистских анализов «Поэтики»). Катарсис сострадания и страха, как цель такого связывания, уже в этом феноменально очевидном смысле по условиям собственного осуществления отделён от образца реальности, которой трагедия не просто подражает, но которую при этом отрицает, чтобы читатель и зритель мог некую реальность с удовольствием принять.

Проблема в том, что эта отрицаемая реальность и есть собственно случайная, фрагментарная материя жизни, и одновременно она же есть реальность мифа. В первом смысле, по Аристотелю, изображение характеров и красивый слог недостаточны для трагедии (потому «кто берётся сочинять [трагедии], те прежде добиваются успеха в слоге и характерах, а потом уже в сочетании событий» (*Poet.* 1450a35–36)) и, по сути, тормозят действие. Самые слабые действия — эпизодические, где «эпизоды следуют друг за другом без вероятия и необходимости. Такие сказания складываются у дурных поэтов по собственной их вине, а у хороших — ради актёров: давая им [случай] к соревнованию и растягивая сказание сверх его возможностей, они часто бывают вынуждены исказить связь [событий]» (*Poet.* 1451b35–39). Во втором смысле отрицаемая трагедией реальность есть реальность мифа, точнее тех образцовых сказаний, которые по преимуществу, согласно Аристотелю, должны брать за основу сюжета хорошие поэты, ведь «лучшие трагедии держатся в кругу немногочисленных родов — например, об Алкмеоне, Эдипе, Оресте, Мелеагре, Фиесте, Телефе и других, кому довелось претерпеть или совершить ужасное» (*Poet.* 1453a19–21). Именно ужасные события, которые столь ужасны именно потому, что случаются с кровными родственниками, и есть материя чистого различия, изображение которого в душах посредством призрачных подобий (согласно Платону), провоцирует разрушительное деление целого душевной и полисной жизни. Более того, как замечает в отношении процедуры связывания разнородных частей, характерной для трагедии, Аристотель, эти события воспринимаются в качестве действительно бывших, что должно усиливать эффект от трагической постановки: «В трагедии придерживаются имён действительно бывших, — ибо убедительно бывает [только] возможное, а мы сомневаемся в возможности того, чего не было, и воочию видим возможность того, что было: ведь, будь оно невозможно, его бы и не было» (*Poet.* 1451b15–19).

Таким образом, с одной стороны, мифические истории уже сами по себе образцовы, и, несмотря на то, что представляют только по видимости или по вере в их

¹² «Политика» Аристотеля цит. по пер. С.А. Жебелева [4].

историческую истинность, действительно бывшее, являют образец общего, предъявляемого в трагедии ввиду их возможности с точки зрения «здорового смысла» читателя и зрителя, которые в истинность этих историй верят. С другой стороны, как видно, по Аристотелю, миметическая форма театрального действия сопрягается с мифом (и в значении мифического повествования и в значении «склада событий», конструируемого поэтом), прежде всего, «логически». Но «логически» именно с точки зрения зрителя, политической всеобщности «здорового смысла», которой тот принадлежит. Драма представляет то, «что могло бы быть, будучи возможно в силу вероятности и необходимости» (*Poet.* 1451a37–38).

Поэзия в этом смысле сама по себе отделена от невероятной реальности мифа (этически неприемлемого ужасного события, о котором он неизменно повествует), в этом добровольном отъединении формируя несуществующее как сущее (поэтическое произведение) перед лицом того, что не суще в своём бытии (мифическое повествование), поскольку отрицается самим полисом и представляющими в театре весь полис зрителями. Иначе говоря, с точки зрения Аристотеля, сами мифические повествования образцовы для представления того «общего», от восприятия изображения которого в поэтическом переложении можно испытать катарсис сострадания и страха и удовольствие с ним связанное; и именно эта образцовая реальность мифа отрицается полисом зрителей, как приемлемая только в постановке самого акта её отрицания через подражание этой реальности. Попробуем прояснить это неявное вполне противоречие.

Как было показано выше, основным негативным условием «хорошей» трагической постановки в отношении вызываемого ею эффекта оказывается этико-эстетическая и нормативно-доксическая невозможность вывести сострадание и страх за собственные границы к прямому предъявлению ужасного (что является признаком плохой трагедии, и в том числе плохого ораторского выступления). Именно это требование является основным ограничением с позиции зрителя: неприемлемо слишком натуралистичное изображение того, что разрушает политическую ткань. Заметим, что подобное условие, по существу, противоречит большинству традиционных трактовок трагического катарсиса, начиная с интеллектуалистских и заканчивая психологическими и медицинскими. Все они предполагают либо очищение других страстей (таких, как гнев) посредством сострадания и страха, либо очищение от сострадания и страха, как плохих страстей, либо же очищение от сострадания и страха к герою трагедии, как в случае интеллектуального усмотрения справедливости космического и человеческого закона, карающего героя за его действительную вину. Проблема в том, что афинский зритель изначально «знал», что вина героя действительна, и полагал, что сострадание и страх, которые автор и декоратор зрелища вызывают по отношению к нему, должны не переходить границы театральной условности. И это так, даже если зритель не сразу понимал, что виновник — именно этот симпатичный человек (изображение его страданий ведь не может предшествовать этому открытию). Хотя фактически общая ткань интриги в древнегреческом театре была известна зрителям заранее. Именно поэтому удивительно, как удавалось древнегреческим трагикам постоянно достигать желаемого эффекта, в целом оставаясь в узком кругу сюжетов, которые зрители знали заранее (а это неизбежно вызывало удивление у трагиков и интерпретаторов последующих эпох). Греческий зритель был, несомненно, взыскателен, и вне сомнения крайне, так что была даже учреждена

полиция «дубинщиков», чтобы следить за порядком на скамьях (но и их иногда не хватало), а главными целями «эстетического» иска неизменно являлись актёры и авторы пьес [8, с. 640–642], — зритель прекрасно понимал «что» с ним должно произойти, как и чаще всего знал сюжет драмы.

В этом контексте единственным вариантом определения того, в чём состояли способ и цель трагической постановки и соответственно катарсиса жалкого и страшного посредством сострадания и страха, остаётся умение возбудить страх и сострадание так, чтобы их «привативная» форма преобразовалась в «коллективную». Иными словами, страсти, которые в частной жизни заставляют человека зримо в образах возможных бед и страданий ощутить личную беспомощность и надежду на доброту другого, должны были быть преобразованы в театре в коллективное чувство того, что эта только возможная добродетель, репрезентированная в сострадании и страхе, актуальна в качестве свойства самого полиса и каждого из его членов. В таком квазиэтическом смысле это означало бы продемонстрировать то, что этически и согласно писанному и неписанному закону сострадание и страх не предполагает, в этом качестве страшного и жалкого, и возбудить удовольствие тем, что здесь и теперь сострадание и страх касаются всех, и, прежде всего, даже их недостойного. Это и есть герой, вина которого объективна, как и воздаяние. Подобное переживание очевидно не выходит за границы только возможного предъявления и получения блага (если, конечно, не иметь в виду распространённую в Афинах практику раздачи «театральных» денег). Актуальным здесь может быть только коллективное ощущение власти тех, кто поистине добродетелен, чей закон совпадает с космическим законом, и чья добродетель, которая всегда наготове, угодна богам.

7. Трагический «катарсис» и различие между театральной и политической сценой

Тогда возникает вопрос: в чём собственно состоит различие театральной и политической сцены, и соответственно, что задаёт меру самостоятельности трагической постановки, её «важности» для всякого гражданина полиса, а с ней и поэтики в целом, как отдельного вида праксиса? Если трагический театр фактически есть рефлексивная машина преобразования эмотивного комплекса сострадания и страха в образ и коллективное переживание этого комплекса при посредничестве такого образа в качестве подлинного и позитивного условия социальной связи полиса, то *от противоположного* остаётся предположить, что именно на стороне политической сцены находится тот действительный и неустранимый разрыв, который скрывает трагедия и составляющая её сердцевину «перемена».

На решение указывает ещё одна двусмысленность в тексте Аристотеля. Согласно ему, трагедия подражает лучшим, чем мы («лучшим людям, чем нынешние» (*Poet.* 1448a18)). Мифы в значении образцовых повествований в этом смысле более подходят для изображения в трагедии, и трагики «оказались принуждены обращаться лишь к тем семьям, в которых происходили подобные страсти» (*Poet.* 1454a11–12), а потому к истории всем и всякому известных и по случаю наделённых особым

достоинством власти аристократических родов¹³. Но с другой стороны, как мы помним, немотивированное страдание лучшего может вызвать лишь возмущение, но не сострадание и страх. Аристотель прямо, имея ввиду восприятие зрителя, понимает подобную ситуацию как разрыв театральной условности и соответственно клевету или оскорбление общего чувства, «так как это не страшно и не жалко, а только возмутительно» (*Poet.* 1452b35–36). Потому только «такой человек, который не отличается ни добродетелью, ни праведностью, и в несчастье попадает не из-за порочности и подлости, а в силу какой-то ошибки, быв до этого в великой славе и счастья, как Эдип, Фиест и другие видные мужи из подобных родов» (*Poet.* 1453a7–11), может стать героем хорошей трагедии. Ибо только к таким же как мы, мы можем испытывать сочувствие и боязнь за их судьбу, идентифицироваться с ними, переживая её как знак своей собственной участи, т.е. в поле свойственного человеку «человеколюбия», поскольку «сострадание бывает лишь к незаслуженно страдающему, а страх — за подобного себе» (*Poet.* 1453a4–6). Одним словом, мы можем испытывать эти страсти, только считая героев трагедии такими же как мы «людьми» (а не зверьми или богами). Но тогда возникает вопрос: как они, эти лучшие из «лучших» семей могут ими, т.е. людьми стать?

Иными словами, этическая мотивация трагического действия и его восприятия оказывается подвешена между двух психологически нетранзитивных требований, совмещение которых делает возможным катарсис (т.е. очищение самого сострадания и страха посредством созерцания изображения событий страшных и вызывающих сострадание), этой неразрешимой загадки в аристотелевском определении трагедии: во-первых, признания явно недобродетельного (ведь кто не совершал невольных ошибок, и чьи страдания заслужены?), но «лучшего» и счастливого уже по праву рождения, человеком, и, во-вторых, наоборот, его страдания, в качестве искупления общей вины тех, кто под добродетелью понимает только поднесение реальных, вполне ощутимых благ, вины, о которой они не знают, и знать не хотят. Ибо всякое полисное единство имеет одно неснимаемое различие: бедных и богатых («Политика»), а добродетель в самом общем для всех членов полиса смысле есть, прежде всего, явление и передача блага тем, кто его полагает таковым, «нашему кругу», «неким своим», и даже часто неявно «полису» в целом.

Как указывает в «Политике» Аристотель особенное благо может служить процветанию общего, как, например, в древние времена олигархический строй был в государствах, сила которых основывалась на коннице, поскольку «держат коней человеку небогатому затруднительно» (*Polit.* 1289b36–37). И хотя «многим кажется» и так бывает, что «одни и те же могут быть и воинами, и земледельцами, и ремесленниками, а сверх того, и членами совета и судьями» (*Polit.* 1291b2–5), «но одни и те же люди не могут быть одновременно бедными и богатыми; вот почему эти части государства, т.е. богатые и неимущие, и признаются его существенными частями» (*Polit.* 1291b7–9).

Потому классическое философское положение о том, что всякий разлад в обществе или в индивидуальной душе есть условие бездействия, а душа, как первичное единство и согласие с собой, есть начало жизни и деятельности, так и не достигает

¹³ Относительно словоупотребления Аристотеля применительно к определению героя трагедии в «Поэтике» и различным его интерпретациям см. статью Чарльза Ривза [14].

понятия, что оно никак не подтверждается фактами. Точнее никто в эти факты из ограниченной перспективы собственного взгляда, полагая, что если он управляется с чем-то одним, стадом или молотком, то и способен управлять всем чем угодно, не верит. Иными словами, всякое благо, душевное и полисное единство, будучи по определению только актуальным, в порядке действия, представления и аргументации не дано иначе, как только возможное: в народном собрании или в суде — в силу его конкретной определённости в порядке рассмотрения того или иного дела, а на сцене — в силу всеми разделяемой в качестве нормы представления условности изображения.

Стремящиеся к свободе и равенству, но не обладающие богатством, в действительности видят возможность обладания первыми в последнем (демократия). И, напротив, рассуждающие о добродетелях и даже их пествующие, богатством обладают, и потому не способны воспринять равенство между свободой и наличием богатства в качестве некой единственно доступной для полиса основы добродетели (олигархия). Подобное противоречие (ведь «одни и те же люди не могут быть одновременно бедными и богатыми») не может быть мыслимо в форме единства, но только инсценировано по форме мысли (возможное должно быть представлено как актуальное) в трагическом представлении. И потому целевая определённая трагедии в катарсисе сострадания и страха предполагает два важнейших требования к её написанию и постановке. Во-первых, лучше обращаться к мифам, т.е. к историям семей, «в которых происходили подобные страсти», и соответственно «лучшие трагедии держатся в кругу немногочисленных родов — например, об Алкмеоне, Эдипе, Оресте, Мелеагре, Фиесте, Телефе и других, кому довелось претерпеть или совершить ужасное» (*Poet.* 1453a19–21). Нужно спуститься ниже уровня отрицательных частей полиса (положительные очевидно соответствуют элементам разделения труда) к этому самостоятельному элементу крови и родовой связи, где отличие, как бы лишено детерминирующих меток гражданских форм признания и соответствующих им форм добродетели, т.е. когда «страдание возникает среди близких» (*Poet.* 1453b19–20), и когда, во-вторых, лучше (в том числе и в техническом смысле сценического мастерства) «сделать, не зная, а сделав, узнать» (*Poet.* 1454a2–3).

Как следствие, если восстановление единства возможно только в виде поразительной репрезентации разрушения его истока, т.е. демонстрации отсутствия последнего, то миф и есть то, что суще в силу своего явленного небытия, очищения от всех первичных знаков человеколюбия и страстей его выражающих посредством их самих на той сцене, где полис только и способен себя инсценировать, как нечто лучшее, чем миф, превратив последний в явное только возможного, т.е. в сцену, сценарий и инсценировку как таковые. Там, соответственно, страх и сострадание разделяются всеми и по отношению к любому, несмотря на вину и справедливость воздаяния, т.е. в чистой возможности. А потому вовсе не принципиально, чтобы трагедия заканчивалась ужасно, так что, по словам Аристотеля, хоть он и не согласен с этим, может быть и счастливый исход (*Poet.* 1453a22–39). И тогда действительно верно, что «в трагедии поэт должен доставлять удовольствие от сострадания и страха через подражание им, а это ясно [значит], что эти [чувства] он, должен воплощать в событиях» (*Poet.* 1453b11–14), т.е. должен воссоздавать то несущее, что своим отсутствием являет поэтически разделённое (как в смысле принимаемого всеми, так и в смысле позиционной несовместимости элементов постановки, хора и персонажа,

например) и так получающее прочность основания и истока единство политического и его сцены.

Катарсис сострадания и страха в этом смысле оказывается специфическим продуктом деятельности, цель которой и составляет, и только в ней становится возможным, превращая трагедию и всякую поэтическую деятельность в качестве имеющей исток в трагической перемене в нечто завершенное и целое в себе, т.е. в самостоятельный вид праксиса. Здесь, чтобы оттенить и таким образом прояснить предложенную мною гипотезу о природе трагедии и трагического катарсиса, следует упомянуть также предлагающую решение задачи выделения особого места трагедии в расстановке видов праксиса в греческом полисе гипотезу Николь Лоро, на которую ссылается Михаил Ямпольский в своём анализе сущности античного мимесиса [11, с. 39–66]. Лоро исходит из того, что политическая сцена опирается на идею бессмертия полиса, того постоянства, которое им создаётся как непрерывное возобновление того же самого. Напротив, трагедия напоминает о смертном уделе человека, несовместимом со временем полиса; а театр представляет собой место, где мимесис природы (полис подражает космосу) замещается мимесисом зрительской дистанции и кажимости, и где граждане превращаются в зрителей. По словам Лоро: «Свойством театра как раз и является то, что здесь истина касается человека в виде вымысла. Необходима достаточная дистанция, чтобы видеть то же самое в ином, а без этого афиняне, пойманные в ловушку представления (мимесиса), не отличимого от действительности, приняли бы хоревтов и актеров за подлинных милетцев, убитых персами, и скорбь охватила бы театр. Место же скорби — на сцене, а не в полисе» [12, р. 82]¹⁴.

Подобная интерпретация проблематична, поскольку неявно отягощена представлениями о современной форме демократии (представительная демократия) и свойственной такому типу политического идеей декадентской чистой эстетики, как если бы греки, обременённые страхом смерти, выбрали путь двойного дистанцирования от неё: один в сфере полиса, где думать о ней некогда, и второй — в театре, который оказывается в этом случае резервацией для вытесненных страхов, и тем самым поддерживает столь же иллюзорную репрезентацию политического в качестве всеми принимаемой реальности. Как следствие, первое, что бросается в глаза в такой системе интерпретации — это отсутствие места для удовольствия от сострадания и страха. Оно может быть прочитано только на манер чистого эстетизма или в более приближенном к аристотелевской трактовке виде, как удовольствие от познания посредством подражания, когда фантазм, как бы захватывается в жёсткие рамки тождества в ином, т.е. в рамку картины, о которой мы всегда знаем, что это только картина. Согласно Аристотелю, поэтическое искусство и значимость впечатлений от его продуктов в первую очередь зависят от природной склонности именно человека к познанию посредством подражания. Он на изображениях, в мимической работе дубликации, обнаруживает в себе единственно ему присущую способность, и соответственно удовольствие, понимать, учиться и поучать, и соответственно быть понятым и понятным. И «доказательство этому — факты: на что нам неприятно смотреть [в действительности], на то мы с удовольствием смотрим в самых точных изображениях — например, на облики гнуснейших животных и на трупы» (*Poet.* 1448b9–12).

¹⁴ Цит. по [11, с. 65–66]

Поэтический эстезис, конечно, даёт спасительную иллюзию. Но при этом то, что у Аристотеля является естественным условием возникновения разных видов праксиса (и поэтического удовольствия в том числе), оказывается единственным объяснением: иллюзия полезна и доставляет удовольствие, если мы знаем, что это иллюзия. Но тогда, если следовать логике Лоро, и всякое политическое решение (постановления суда и народного собрания) — только фарс с предreshённым результатом. Точнее на этот счёт каждый гражданин может думать всё что угодно, располагая всяким мнением. Удовольствие от такого фарса в реальности можно предположить только для победителя, но оно явно не будет удовольствием от иллюзии, продуцированной при помощи подражания, а иллюзорное изображение того же в театре как раз и подвергается ограничению, поскольку, как можно предположить, смогло бы продуцировать только частное удовольствие, которое ещё и нельзя показывать без опасения вызвать гнев соседей по скамье.

Нормативно-доксические ограничения на репрезентируемое в трагедии жалкое и страшное в поступках, напротив, как раз и свидетельствуют о том, что граждане полиса именно в трагическом зрелище требуют от актёров и автора возбуждения в их душах такого переживания, которое превращало бы это зрелище в репрезентацию их коллективной добродетели в качестве объективного мотива деятельности каждого гражданина. Это предъявленное богам и друг другу только возможное единство добрых намерений не спасает героя трагедии, но спасает полис в том смысле, что всякая ошибка и всякое исключение обнаруживаются именно в качестве исключения, а не правила, так что и всякое конкретное решение на политической сцене становится этически убедительным. А чувственной материей такого свершаемого посредством трагического зрелища преобразования личных страхов оказываются сами чувства сострадания и страха.

8. Заключение: Аристотель и трагедия

Несомненно, однако, и то, что уже сам Аристотель интеллектуализирует и феномен трагедии, и катарсис сострадания и страха. Приведём, в заключение, несколько наблюдений на этот счёт.

1) То «общее», что выражается посредством текста трагедии, «коллективно» для Аристотеля именно в порядке индивидуального интеллектуального удовольствия от того, что трагическое повествование (собственно поэтический текст) сообщает уму «воспитанного» гражданина. Он не слишком доверяет вкусам и добродетельности своих сограждан. Аристократичный миф для него образцов, и несмотря на то, что трагический герой не должен быть ни хорошим, ни плохим (ведь если бы он был «хорошим» по общему мнению, изображение его несчастий вызвало бы возмущение), несколькими строками ниже он всё же говорит, что необходимо, чтобы «хорошо составленное сказание было скорее простым, чем (как утверждают некоторые) двойным и чтобы перемена в нём происходила не от несчастья к счастью, а наоборот, от счастья к несчастью, и не из-за порочности, а из-за большой ошибки [человека] такого, как сказано, а [если не такого, то] скорее лучшего, чем худшего» (*Poet.* 1453a12–17). В «двойном» сказании после перехода от счастья к несчастью всё же действие оборачивается к лучшему, и это вполне соответствует пафосу театральной

публики, как и необходимость представления в качестве героя, скорее такого же, как все, с точки зрения этических качеств человека. С этой точки зрения аристократ не должен отличаться своей добродетелью, но Аристотель полагает, что при построении трагедии важнее «большая ошибка» скорее этически добродетельного героя, чем, как и все, склонного и к пороку, а не только к добродетели, и лучше, чтобы он принадлежал к кругу избранных семей. И здесь он скорее отсылает не только к очевидности того, что всякий считает себя хорошим, склонен к этическому самооправданию, всеобщей фигурой которого является ссылка на субъективно благой мотив и незнание судьбы, т.е. пагубных следствий его воплощения в действительность. А потому и элемент идентификации с объективно дурным, но не ведущим, что творит, героем простителен. Эта двусмысленность в человеческой самооценке, позволяющая жить дальше и надеяться на другого, вероятно также хорошего человека, есть общая материя для возможности трагического представления и среда его сценической постановки. Но для Аристотеля лучший герой – по преимуществу аристократ, его ошибки – особенные, и пусть никто в здравом уме не желал бы такой судьбы, но всякий желал бы того, чтобы его собственная стала предметом возвышенного сценического изображения.

2) Для Аристотеля правдоподобие в «логической» связи изображаемых в трагедии поступков (их возможность, либо необходимость) крайне сомнительно именно в позиции зрителя. Прямо противореча себе, он говорит, что соблюдение точности имён всё же необязательно, что в некоторых трагедиях многие имена вымышлены, а в некоторых и вовсе все имена, как и события, и такие пьесы имеют успех. И «Следовательно, не нужно во что бы то ни стало гнаться за традиционными сказаниями, вокруг которых строятся трагедии. Да и смешно за этим гнаться, потому что [даже] известное известно лишь немногим, а успех имеет одинаковый у всех» (*Poet.* 1451b23–26). Пенять на вкус публики бесполезно, ибо иллюзорна сама материя «логического» правдоподобия в порядке «здорового смысла», как и способность автора просчитать неудачу или успех предъявленной связности несвязуемого ввиду того, что он в строго формальном значении — лишь медиатор такой связности действий, мотивов и состояний персонажей. А личная ограниченность персонажей в отношении возможности предвидеть последующее, т.е. то, что и порождает в этом порядке изображения зрительский азарт, одновременно порождает и саму фигуру автора, и все его личины, собственно судьбу, как отчуждающую действующего или точнее того, кто действие совершает в уме, следуя за сказанием поэта, в фигуры персонажа и зрителя силу.

3) Видимо, исходя из подобной логики восприятия, Аристотель полагает, что «сила трагедии сохраняется и без состязания и без актёров, а устройство зрелища скорее нуждается в искусстве декоратора, чем поэтов» (*Poet.* 1450b18–20), и соответственно её сила сохраняется и без музыкального сопровождения, т.е. просто при чтении или слушании. Таким образом, и читатель испытывает катарсис и получает «правильное» удовольствие от изображения жалких и страшных событий (*Poet.* 1453b1–13), ведь «в трагедии поэт должен доставлять удовольствие от сострадания и страха через подражание им, а это ясно [значит], что эти [чувства] он должен воплощать в событиях» (*Poet.* 1453b11–13). Это долженствование — всеобщая очевидность, которую Аристотель переносит на все способы представления трагедии, при этом сужая её данность до текста и словесного мастерства поэта.

4) Логико-семантическая цезура в нарративе, изображение которой (центрированное на фигуре героя драматического повествования) производит очищение, определяется Аристотелем, как неожиданная перемена от счастья к несчастью в особых модальностях перелома, узнавания и страсти. Причём перелом и узнавание характерны только для «сплетённой» интриги, которую и предпочитает Аристотель. Но такая интрига не обязательна для трагического зрелища. Перелом и узнавание усиливают эффект от изображения перемены, и необходимо отметить, несомненно, способствуют усилению впечатления от трагедии именно при чтении и слушании, когда «простой» интриге, в отличие от её постановки, будет не хватать выразительных средств. Перелом и узнавание позволяют с особой силой внести в «перемену» эффект неожиданности, когда нечто случается «нечаянно и само собой», но всё же как бы «нарочно» (*Poet.* 1452a4–8), т.е. добиться эффекта предельной близости к герою и идентификации с ним и одновременно предельной дистанции к нему (поскольку его преступление чудовищно, и никто не хотел бы такой судьбы). Тогда «большая ошибка» героя, переживаемая в своей чудовищности, как лишённая оснований в бытии, тем не менее, оказывается возможной и обнаруживается в том топосе смирения и беспомощности, где проступают знаки судьбы и претензии авторства, неизбежно отвергаемые героем, как вина, которую невозможно принять в качестве причины с необходимостью влекущей к невыносимому исходу. И, тем самым, всё фрагментарное и эпизодическое в жизни, человеческий удел, как история бессвязных случайных событий, оказывается доступным осмысленному восприятию.

Список литературы

1. Аристотель. Риторика // Античные риторика. М., 1978. С. 15–164.
2. Аристотель. Поэтика // Аристотель и античная литература. М., 1978. С. 111–168.
3. Аристотель. Никомахова этика // Аристотель. Соч. в 4-х т.т. Т. 4. М., 1983. С. 53–293.
4. Аристотель. Политика // Аристотель. Соч. в 4-х т.т. Т. 4. М., 1983. С. 375–644.
5. Лосев А.Ф. История античной эстетики. Аристотель и поздняя классика. М., 1975.
6. Платон. Федр // Платон. Собр. соч. в 4-х т.т. Т.2. М., 1993. С. 135–191.
7. Платон. Государство // Платон. Собр. соч. в 4-х т.т. Т.3. М., 1994. С. 79–420.
8. Позднеев М.М. Психология искусства. Учение Аристотеля. М.–Спб., 2010.
9. Рикёр П. Время и рассказ. Т.1. М.–Спб., 2000.
10. Шмид В. Изображение сознания в литературе. Перспективы и границы когнитивной нарратологии // Формирование современного информационного общества, проблемы, перспективы, инновационные подходы / Материалы XV международного форума 1–5 июня 2014 г. Т. 1. СПб., 2014. С. 203–214.
11. Ямпольский М. Ткач и визионер. Очерки истории репрезентации, или О материальном и идеальном в культуре. М., 2007.
12. Loraux N. La voix endeuillée. Essai sur la tragedie grecque. Paris: Gallimard, 1999.
13. Ničev A. L'énigme de la catharsis tragique dans Aristote. Sofia, 1970.
14. Reeves Ch. H. The Aristotelian concept of the tragic hero // American Journal of Classical Philology. Vol. 73. 1952. P. 172–188.

Платон: культура «магии мысли» и метафизическая нейтрализация суждения

Платон, теоретическая прозопопея, политеизм, стимулирующие восприятия, метафизическое удвоение, инверсия стимулов

Теоретическая прозопопея Платона явилась концептуальным ответом на кризис политеистской регуляции сознания. Реактивное сознание носителя теоретической прозопопеи определяется трансформацией абсолютизированных желаний в комплекс стимулирующих восприятий, в универсум отчужденных мыслеобразов. Эмансипация реактивного сознания в метафизической нейтрализации суждения об объективных условиях человеческого бытия позволила подчинить отношение к реальности ее метафизическому удвоению следуя инверсии стимулов.

Sergey Panov
Sergey Ivashkin

Plato: a “thought magic” culture and the metaphysical neutralization of judgment

Plato, theoretical prosopopeia, polytheism, stimulating perceptions, metaphysical redundancy, stimuli inversion

Plato's theoretical prosopopeia was a conceptual answer to the polytheist regulation of consciousness. The reactive consciousness in the theoretical prosopopeia determined by transforming all absolutized desires into stimulating perceptions, in the universe of aliened thoughts-images. The emancipation of the reactive consciousness in the metaphysical neutralization of judgment about human being objective conditions permitted to submit a reality relation to the metaphysical redundancy in according to the stimuli inversion.

Философия Платона знаменует кризис греческого политеизма как системы абсолютных объективированных желаний, служащих непосредственным стимулом восприятий и действий для реактивного животного, управляемого словом – вербализованными преданием образцов поведения: политеистическая прозопопея абсолютных желаний, обесценившись, перестав порождать и объяснять совокупность мирских событий как реактивных разрядок в действии абсолютных побудительных причин, уступала место теоретической прозопопее – системе философского умозрения, которую необходимо присвоить с тем, чтобы импульсы божественной природы превратить в понятательные стимулы восприятия, мышления, желания и поведения собеседников всеобщего философского диалога, что, однако, окажется падением философской мысли в квазирелигиозный догматизм, подразумевающий неравенство узревших сущности как результаты слепого согласия и стремящихся их узреть, производство философских школ, авторитетов и подражающего им ученичества.

Теоретическая прозопопея Платона основана на антропобиологической инверсии стимулов [3, с.115], заменившей реальность отчужденными результатами разрядок восприятия реальности, т.е. мыслеобразами вещей исходя из простого события их

понимания и внушения этого понимания другим сознаниям как единственно сообразного сущности воспринимаемого.

Знание - это знание устойчивого о вещах, которые сами должны быть устойчивыми, т.е. сообразными самому знанию: если изменится идея знания как порождающая схема, оно перейдет в другую идею, в другой способ связывания мысли и мыслимых содержаний, отраженных в интеллекте. Вечно меняющееся знание отождествляется с вечном незнанием, именно знание должно принести реактивному сознанию гармонию избытком с самим собой другими и миром исходя из простой рефлексии события связывания мыслительного стимула и мыслеобразующей реакции внутри реактивного интеллекта в его самосозерцание, установив так называемый гедонистический фильтр истины в теоретической прозопопеи Платона как систему отбора наиболее интенсивных изоморфных впечатлений, которые позволяют удостоверить познанное в качестве такового только исходя из магического отождествления подобных друг другу впечатлений с целостным мыслеобразом вещи или пережитого.

Онтологический фильтр с механизмами оценки, отбора и рефлексивного закрепления результатов действия мыслительного стимула импульсивной природы во внутреннем чувстве призван исключить из отрефлексированных образов связывания мысли и мыслимого все то, что допускает разнообразие сущностных свойств и качеств предмета, все то, что может быть индивидуализировано в разных культурно-жизненных контекстах взаимоотношений носителей реактивного сознания как своеобразный частный или локальный «матесис» - чувственная основа для производства относительного суждения.

Истинностный фильтр реактивного сознания строится на инверсии стимулов, отныне мы воспринимаем исходное условие познания как саму цель всеобщего потребления. Истина вещи или опыта отождествляется с органикой самого мыслительного стимула, в которой мысль в своем отношении к мыслимому не должна и не может мыслить саму себя так же, как вещь или пережитое содержание не может и не должно мыслиться отдельно от собственного стабилизирующего мыслеобраза в интеллектуальной созерцании.

В производстве мыслеобразов мысль создает гармонию с самой собой по образу и подобию стимула, превратившегося в цель нашего мыслительного обзора познавательного интереса, нейтрализуя нашу способность суждения об объективной реальности мыслимого в отвлечении от социальных перцептивных, психологических, моральных эстетических условий его бытия, поскольку она отождествляется с многообразием частных или локальных интуиций, т.е. с травматическим эффектом существования многообразия. В понимающей проекции идеи Платона отчуждается объективированное представление о вещах и событиях, которые отражаются интеллектуальной интуицией тогда из простого события связывания многообразного под единое так же непосредственно, как непосредственно внешнее восприятие формировало впечатление внутри реактивного сознания.

Кризис политеистической прозопопеи высвобождает ситуацию свободной конкуренции наиболее интенсивных моделей связывания стимулов и реакций, сферу конкуренции идеалов как объективированных схематизмов воления и поведения, что само по себе приносило травму реактивному сознанию, т. к. в основе идеала лежала все та же слепая идентификация субъекта со своими вне возможности уравнивать их статус с чужими, с иноплеменниками (что показывает 9-я глава «Илиады» - «Посольство к Ахиллесу»).

Чтобы понять условия возникновения культуры «магии мысли» как аргументативной культуры, в которой желаемые образцы восприятия, мышления, воления и действия

внушались реактивным сознаниям исходя из единственного факта их отражения в интеллектуальной интуиции, нужно выяснить основы политеистической культуры, где взаимодействие реактивных сознаний строилось на воспроизведении абсолютизированных в фигурах человекоподобных богов форм желания.

Культура «магии мысли» необходимо наследует и воспроизводит проективные основания языческой стимульно-реактивной органики: как наиболее интенсивные образы воления и поступка отчуждались и объективировались в нормативные формы связывания стимулов и реакций, в регулятивные суждения и поведенческие схематизмы, чтобы обеспечить гармонию человеческого существа с самим собой, другими и миром, так и отфильтрованные во всеобщей конкуренции идеалов мыслительные привычки, познавательные отношения и формы этического самоопределения в аргументативной культуре, породившей метафизику, отчуждались и объективировались в нормативные проекции мысли, в цели познания и в императивы желания.

Посольство к Ахиллесу возникает как идеи приманки для назначения заместительной жертвы за неудачи ахейского войска у стен Трои. В ситуации кризиса культуры военной аристократии, исчерпавшей ресурс экстенсивного расширения и завоеваний исходя из силового превосходства, Агамемнон призывает своих соратников к отходу с совершенно обратным буквальному смыслу посылом (15-29). В кризисный момент используя ритуальный жанр обращения в форсмажорных обстоятельствах, предводитель ахейцев хочет получить клятвенные заверения для подтверждения межплеменного консенсуса и прочности военного союза, имплицитно предлагая обдумать кандидатуру «козла отпущения» для восстановления гармонии с миром внеположных богов, которые и могут существовать только в закрепленных объективированных отношениях обмена, в сфере баланса ожиданий и вознаграждающих компенсаций.

Клятвенные заверения в силе межплеменного консенсуса и готовности ахейцев к дальнейшей борьбе он получает в речи Диомеда (30-49). А вот перед ответом на магистральный посыл - поиск и назначение искупительной жертвы необходимо было взять паузу по вполне понятным причинам: жертва должна быть назначена из того же ближнего круга военной аристократии. Чтобы поделники смогли прийти в себя и снять стресс нависшей угрозы, многоопытный Нестор предлагает устроить пир (50-79), чтобы повысить уровень удовольствия от жизни у опечаленных соратников вкушением жирного мяса и сладкого вина. Эта передышка сама является структурным элементом разрешения неразрешимой ситуации в культуре военной аристократии. В ходе ритуального снятия напряжения Нестору остается только озвучить намек на Ахилла в виде предложения обдумать возможность примирения с тем, без чьего вклада в борьбу с противником в сложившихся обстоятельствах трудно обойтись (95-113).

Возражений речь Нестора не встречает: «тканство размышлений» - это искусство внушить реактивным сознаниям значимость предложений и произвести слепое согласие всех со всеми самим фактом авторитетной речи. Агамемнон в ответной речи (115-161) принимает результат этого согласия и в виде самокритики и даже публичного покаяния предлагает формы компенсации Ахиллесу за причиненный урон его статусу, вовсе не думая выполнять их на деле, тем самым предоставляя возможному посольству программу риторического действия. Приняв воодушевляющую дозу алкоголя (175-179), поскольку от отъединившегося раскольника и его отряда можно было ожидать чего угодно, посольство в лице Одиссея, Феникса и Аякса отправилось в путь с тем, чтобы получить соответствующие ответы на их ритуально отфильтрованные запросы, манипуляционно-

игровой характер которых был утвержден ритуальными подмигиваниями все того же Нестора (180-181).

На предложения материально-статусных компенсаций (225-306) (наложницы, богатства, земли, высокое положение) Ахиллес ожидаемо отвечает отказом (308-426): из его ответной речи следует, что ему не нужно материально-ценностного воздаяния, ему необходимо обладать самим условием приобретения и распределения общественных и частных благ - обладать властью. В его речи содержится, на наш взгляд, имплицитное требование быть равным Агамемнону и Менелая, поскольку культуре военной аристократии присущ единственный ценностнообразующий мотив – воля-к-власти, коль скоро эта культура развивалась через соперничество равных в силе и искусстве побеждать.

Первая стадия ритуального риторического «уговаривания» кандидата на искупительную жертву в форме «торгов», т.е. предложения материально-статусных преимуществ заканчивается неудачей с тем, чтобы ввести в игру следующий ритуальный элемент – уговоры или увещания образцами поведения, освященными общей традицией, но длинная речь Феникса (434-605) о том, как он, а задолго до него легендарный Мелеагр подчинились воле отцов и богов, даже если она была несправедлива, т.е. внушение образцов самообладания и подчинения в том числе и из мира богов не возымело на восставшего героя должного воздействия. Ахиллес не просто не отвергает отеческие добродетели как отрефлексированные традицией образцы стимульно-реактивной органики, он попросту нейтрализует их значимость в просьбе не раздражать его (607-619), героя с божественной родословной, реактивный порыв уж вывел его сознание в сферу производства новых ценностей.

Однако Гомер пишет эпос как методическое пособие по поиску и обретения необходимых форм согласия для обеспечения воспроизводства социальных отношений следуя все тому же императиву предуставленной гармонии желаемого и достижимого, поэтому посольство прибегает к последнему аргументу в манипуляционно-игровом обмене равных среди равных - к силовому аргументу. Аякс, понимая, что все консенсуальные методы разрешения конфликта исчерпаны, обращается уже к Одиссею (624-642), тем самым ритуально выводя из участников общения равных Ахиллеса, говоря о том, что Ахиллес нарушил узы братской дружбы, а, значит, фундаментальное условие межплеменного консенсуса, между тем обозначая и нарушение Ахиллесом божественных установлений и общественных регулятивов политеизма - запрет кровной мести и обязанность прощения врагов, причинивших вред или летальный урон, за установленную компенсацию.

А коль скоро раскольник презрел фундаментальные условия межплеменного общежития, он, его отряд и его прайд исключаются из предустановленной гармонии слепого согласия этносов, представленных агентами данной военной аристократии. Следовательно, при любом исходе военной кампании против Трои, межплеменной союз накажет семейно-племенной клан Ахиллеса соответствующим образом - полным статусным, а затем и физическим уничтожением, поскольку нарушение запретов, обеспечивающих единство межплеменного союза так же летально, как нарушение запретов причинения вреда или смерти своему сородичу в тотемно-племенном обществе.

Ахиллес тут же понимает этот аргумент силы, ясно представляя себе все последствия возможного возмездия за свое раскольничество для своего племени, отвечая не обращающемуся к нему Аяксу, тем самым уже показывая возможность своего подчинения суверенной воле властителя, а, значит, и воле суверенных богов. Снижая действие своего

гнева, герой наконец решается на послание суверену Агамемнону (644-655): он и его отряд останутся в арьергарде для решающего сражения с Гектором (в военной культуре поединок двух героев-противников предопределял исход сражения в целом). Но так как все в политеистической культуре оказывается двусмысленным, так как баланс сил, по сути, может быть непредсказуем, Ахиллес обновляет свою присягу межплеменному союзу и его предводителю в форме скрытого пожелания поражения: по его представлениям, Гектор от борьбы воздержится, а, значит, ахейцы так и не достигнут уровня готовности для победы в решающем сражении, и Троя просто без лишних жертв дождетя отплытия незваных иноземных пришельцев. Несмотря на действие самого интенсивного инстинкта в культуре военной аристократии – воли-к-власти Ахиллес обретает форму самообладания, повинувшись требованиям той идентификации с родичами, которая была закреплена в его реактивном сознании как регулятивная основа отношения к себе и другим в его семейно-племенном клане.

Коль скоро политеизм заменяет летальные запреты внутриплеменной идентификационной организации в тотемистском обществе летальными запретами, сохраняющими условия производства социальных отношений в межплеменном союзе, он сталкивается с проблемой обеспечения значимости своих регулятивных идеалов, он не может определить позитивные цели объединения множества культурно-жизненных миров, объективируя страх нарушения летальных запретов как единственный стимул, средство и цель межплеменного единения и общежития. Таким образом, и система абсолютизированных желаний и импульсов в фигурах антропоморфных богов так же становится относительной, как и регулятивы потребления тотемного единства, обеспечивающего гармонию внутриплеменного общежития исходя из слепого отождествления всех и каждого с коллективным телом тотема.

Гомер показывает кризис политеистической прозопопеи в том, что реактивное сознание уже способно рефлексировать собственные стимульно-реактивные механизмы, способно выявлять и выбирать фундаментальные мотивации для своих реакций и поступков исходя из отражения в интуиции аффективно-рефлекторных установок своего сознания. Так происходит своеобразная эмансипация реактивных познаний, которые уже способны поставить под вопрос существование отчужденных импульсов желания, т.е. самого пантеона богов, что мы видим на примере Ахиллеса, снявшею волевым жестом значимость и достоверность внушаемых ему Фениксом отеческих добродетелей, которые, разумеется, уже в рамках их диалога предстают как проявления объективированных импульсов человеческой природы, чье побудительное действие уже не безусловно для реактивных сознаний.

Интересно то, что посольство на обратном пути не доводит сразу (или намеренно не понимает?) до сведения Агамемнона суть обновленной присяги Ахиллеса. Одиссей повергает царя и ахейцев в печальное потрясение, сводя в своем отчете (677-692) неоднозначный ответ героя к отказу от участия в сражениях и призыву к спасительному, хотя и позорному отплытию, призыву, в основе которого лежит убеждение героя в переменчивом божественном покровительстве, облагодетельствовавшем на данный момент Трою.

Здесь реактивное сознание подельников-участников посольства получает шанс насладиться реакцией суверена на ущемляющий стимул, так как у всех них действительна та же самая волевая частная мотивация, что и у Ахиллеса, поэтому нужно получить удовлетворение от морально-психологической депривации другого лица, - Агамемнона,

публично признавшего собственные несправедливые действия в отношении равного (не из этого ли обычая возникнет ритуал коронования приговоренного к смерти, получающего возможность воплотить любые свои желания перед предсмертным унижением и насильственным концом).

Насладившись глубоким печальным молчанием ахейцев (поскольку культура военной аристократии состоит в соперничестве равных в своем неравенстве перед абсолютной суверенной властью, потому мотив унижения других так интенсивен и значим для самоутверждения индивидуального инстинкта-к-власти), Диомед, который, видимо, в посольстве не участвовал, переводит (697-709) подразумеваемое речью Одиссея, говоря о том, что Ахиллес (гордыня которого непомерна, но не может не вызывать зависть равных среди равных, в силу того, что открыла его собратьям новую формулу и степень властно-волевого самообладания) не собирается уезжать и все же будет сражаться по восприятию божественного побуждения, но при этом сохраняя всю двусмысленность его спонтанного возможного действия (Ахиллес как бы готов и не готов одновременно), и Атрид теперь смело может выступать впереди своего войска для сражения. Этой речью Диомед успокаивает высокое собрание мужей, давая ему ощутить гармонию желаемого и достижимого.

Эмансипация реактивных сознаний в рафинировании своей стимульно-реактивной органики, в увеличивающемся разрыве между подразумеваемым и выражаемым, в овладении манипуляционной техникой риторического воздействия, наконец, в отождествлении основной культуропорождающей мотивации военной аристократии с частными желаниями и аппетитами необходимо обусловят кризис общественной морали и правового регулирования человеческих взаимоотношений в политеизме, что может привести к регрессивному возврату к тотемистскому состоянию раздельно существующих локальных культурно-жизненных миров или к необходимости создания новой культуры с универсалистской претензией на порождение общезначимых регулятивных механизмов для всего сообщества реактивных сознаний.

Такой культурой, закрепившей способности и возможности саморефлексии субъекта в политеистической культуре явилась аргументативная культура софистики как интеллектуального обоснования частных и локальных суждений исходя из универсальных методов доказательства и последовательного замещения понятий, отныне реактивные сознания воспринимают, мыслят, желают и действуют не рефлекторно, воспринимая импульсы аффективной природы и отождествляя их действия с объективированными формами желания, а исходя из единственного факта отражения в интуиции содержаний воспринимаемого, мыслимого, желаемого и побудительного. Культура «магии мысли» открывает новые возможности - философию (метафизику), где любой внешний и внутренний импульс человеческой природы становится значимым на основе его простой мыслимости и сообщаемости мыслимых содержаний как отфильтрованных объективированных эффектов представления вещи или события другому реактивному сознанию.

Чтобы преодолеть уровень этой слепой идентификации себя и других с абсолютным телом потребления – тотемом как условием внутриплеменного единства и уровень политеистической надлокальной идентификации субъектов с реактивными механизмами проявления абсолютных желаний, управляющих формами взаимодействия и событийным рядом этого мира в виде антропоморфных богов, теоретическая прозопопея Платона произвела первый акт самоутверждения – приравняла все стимульно-реактивные

организмы частных, локальных и сверхлокальных (национальных) культурно-жизненных миров к неопределенному множеству первичных примитивных импульсов реактивного сознания, по определению, не адекватных сущности этих переживаемых и представимых миров, никак не оценивая объективные условия производства жизни и культуры в этих мирах, чтобы затем слепо – по простому ощущению силы воздействия на внутреннее чувство - отфильтровать наиболее интенсивные эффекты разрядок аффективной природы, произвести отчуждение и объективировать эти эффекты в единообразные рефлексии сознания, в суждения об общих регулятивах внутренней и внешней природы, в комплекс принципов бытия сущего и сообразного ему познания, который мы называем «метафизикой».

Бытие неподвижно (Кратил, 440a-d), поскольку объективированная связь подобных друг другу впечатлений проецируется на любые проявления воспринимаемого во внутреннем чувстве в магическом отождествлении множества восприятий с целостным представлением вещи, результат отождествления отчуждался и объективировался в сам стимул и результат познания, в условие возможности бытия познаваемого и самого познания как восприятия тождественного исходя из простого события магического связывания множества интуиций внутри сознания.

Как непосредственно и безрефлексивно связывались впечатления, интуитивные содержания как результаты разрядок интеллектуальной интуиции, так непосредственно мысль отождествляется с мыслимым в цели познания, которая становится его единственно возможным стимулом, - в идее. Мысль в теоретической прозопопее, где любое воспринимаемое должно мыслиться в рассудке исходя из единственного факта его закрепляющего отражения, по существу, аффективна, т.к. не предполагает различия между стимулирующим восприятием и реакцией, между сущностью познаваемого и аффективным мыслеобразом, так мысль вытесняет изначально возможность различия мысли и мыслимого, а, значит, и возможность рефлексии самой мысли и разного понимания мыслимого, коль скоро оно предстало объективированным образом связывания множества интуицией.

Существование познающего как единства аффективно-интеллектуальной интуиции, получающей результат познания из единственного факта отражения однородных интенсивных впечатлений, является условием существования познаваемого, поскольку оно понимается отныне как тождество бытия и мышления, т.е. безусловное единство мыслительного стимула и реакции, восприятия и действия аффективно-интеллектуальной интуиции при представлении предмета внутри реактивного сознания и возникающего мыслеобраза, как единство стимульно-реактивных связей, которое объективируются в сам стимул мышления и состав бытия при абстрагировании от любых ментально-психологических и метапсихологических обстоятельств возникновения этого мыслеобраза и вне всякой необходимости познавать объективные условия существования мыслимого в этом мыслеобразе.

Более того, как мы видим, существование реактивного познающего сознания, заменяющего реальность отчужденными объективированными эффектами своего представления, является условием существования «прекрасного, доброго и любой из сущих вещей». Прекрасное как предмет аффективно ориентированного суждения есть объективированный результат восприятия гармонии мысли и мыслимого как совершенной сообразности стимула и реакции, которая заменит собой сам стимул вознаграждающего потребления для реактивного сознания, наслаждающегося предвосхищением ожидаемого

результата. И это предвосхищение отчуждается и объективируется как эффект, сопровождающий любое познавательное отношение, этот эффект состоит в предчувствии предвосхищающего самопотребления в отождествлении себя с отчужденным продуктом собственного познания - с идеей. Это и является прекрасным, т.е. мерой самоощущения в динамике вознаграждающего познания, которое не может не ответить на вопрос познающего.

Как следствие такой теоретической установки возникает аналитика языка, понимаемого как ансамбль именованных, как отчужденные в чувственной форме звучания представления о сущности обозначенного именами. Мы наблюдаем попытки Платона устами Сократа (Кратил, 405e) семантизировать звуки, попытки, если угодно, насильственного придания смысла несемантизируемой материи в подражании исходному действию интеллектуальной интуиции, отождествляющей мысль и мыслимое, представление и вещь.

Имя не может не быть обозначением сущности, если угодно, чувственным воплощением идеи, вмененным к согласному восприятию любым реактивным сознанием исходя из простого события его восприятия, как интеллектуальная интуиция не может не отождествить мыслительный стимул и реакцию в виде мыслеобраза для достижения гармонии с самим собой другими и миром. Имя связано так же непосредственно со своим значением, являясь «изображением вещи», как непосредственно связана существующая вещь со своей сущностью, со своей идеей, которую она представляет для реактивного сознания следуя всей той же инверсии, заменившей результат познания его стимулом.

С идеей добра как регулятивной идеей для сферы воления и поступка дело обстоит сложнее, т.к. необходимо представить всю совокупность внутримирских обстоятельств, чтобы понять возможность воления и действия и их императивы, т.е. необходимо гармонизировать условия возможности любого воления и поступания с условием возможности жизненного мирского контекста, проживаемого реактивным сознанием как призыв к нравственному выбору и действию, отсюда теория боговдохновенности добродетели, теория исступления как источник добродетели в «Меноне» (99d-e).

Теория неосознанного знания, которым владеют реактивные сознания, находящие в исступлении единственно возможные схемы желаний и действия, является отражением платоновской реактивной онтологии и познавательного отношения к миру, заменивших реальность отчужденными эффектами восприятия мыслительных импульсов.

Добродетели нельзя научиться, так как прямое или косвенное подражание в усвоении авторитетных образцов реакции и поведения не может обеспечить сообразность поступка универсальному требованию категорического типа, будучи привязанным к определенному типу стимульно-реактивной органики поступающих сознаний, а, следовательно, являясь неизбежно относительным. Поэтому Платону в теоретическом обосновании добродетели потребовался «кайрос» - фаза трансценденции любых поведенческих схем, основанных на привычках как устоявшихся образцах стимульно-реактивной органики. «Одержимость богами» отныне удостоверяет единственно верный способ воления и поступка независимо от социальных, моральных, ментально-психологических обстоятельств совершения выбора и действия: как непосредственно реактивное сознание воспринимает действие своей импульсивной природы, так же непосредственно эффект этого действия трансформируется в самоочевидный рефлекс сознания, а рефлекс сознания - в основу морального суждения и регулятивах внутренней природы человека и в совокупность суждений - в закон.

Как мы видим, нейтрализация культурно-жизненных, морально-социальных, ментально-психологических контекстов волеия и действия создается за счет предельного наценивания интенсивно-мобилизирующей способности реактивного сознания выявлять собственные императивы действия исходя из простого отражения самых интенсивных эффектов разрядок морального инстинкта внутри собственной интуиции, которая слепо подчиняет реактивное сознание «неосознанному знанию» как отчуждаемой признаваемой объективной (исходя из ее аффективно-рефлексивного производства) форме собственного самоощущения и самопредставления.

Более того, схематизм превращения аффективных данных в рефлекс сознания и рефлексов - в отчуждение максимы волеопределения обуславливает структуру понимания максим, вменяемую любому реактивному сознанию исходя из факта простой ее мыслимости в рассудке, поэтому Платон заставляет Сократа просить Менона (100b) убедить в своей трактовке добродетели Анита, трактовке, которую нельзя не принять из-за декларируемой ею предустановленной гармонии контекста выбора и действия и самого добродетельного поступка.

Как из трансформации эффектов разрядки морального инстинкта непосредственно образовывались рефлекс сознания, а рефлекс сознания служили основой для производства моральных регулятивных суждений, так непосредственно необходимо было внушить результаты интеллектуального поиска в культуре «магии мысли», которая заставляет принять содержания восприятий мыслительных проекций и волевых движений исходя из единственного факта их мыслимости, всем носителям реактивного сознания, которые могут существовать в среде не разделяющих результаты метафизической фильтрации эффектов действия аффективной природы и преобразования их в стимулирующие представления о волеии и поступка, образующие нормативные суждения. Те, кто не подчинился властной перспективе метафизической ценности, должны быть отфильтрованы, изолированы или подчинены метафизической программе порождения мысли и действия, приняв ее на веру, слепо ей подражая вследствие установленной несообразности их стимульно-реактивной органики метафизическим проективным целям бытия.

В культуре «магии мысли», в усвоении и закреплении образцов познавательного и этического отношения к другим и миру теория бессмертия души так же согласуется с метафизической программой замещения реальности отчужденными эффектами представления, с метафизикой бытия, познания и поступка, будучи обоснованием субъекта познания и поступка в его проективном восприятии, мысли, желании и действии, в его стимульно-реактивной органике, позволяющей обрести требуемую гармонию с собой, себе подобными и внешним миром.

В доказательстве бессмертия души (Федр 249a-251a, Менон, 81b-86b) мы можем усмотреть трансцендентальную проекцию аргумента - неподвижное распознает неподвижное исходя из своего родства сфере неподвижных идей. Для того, чтобы познавать сущности вещей, реактивному сознанию необходимо всегда уже произвести себя как идею, т.е. как отчужденный объективированный эффект собственного представления, стабилизирующего в рассудке отфильтрованной результат интенсивных самовосприятий.

Необходимо стереть любые ментально-психологические особенности частного сознания, чтобы отождествить себя как познающую мыслящую часть собственной души со способностью регулятивного самоотношения, которое всякий раз утверждает тождество

познающего с самим собою исходя из единственного факта интуитивно схватывающего, самоузнающего самосозерцания в общении души с самой собою, не становясь самопредставлением декартовского субъекта именно потому, что оно отчуждает и объективирует эффекты простого самосозерцания, которые нужно познать усвоить и воплотить в познании и поведении так же безрефлексивно, как оно (созерцание) произвело собственное самообращение. Для декартовского субъекта необходимо было объективировать к тому же и условия представимости восприятий и представлений в пустом гомогенном времени самообращения интеллектуальной интуиции.

Литература

1. Платон. Собрание сочинений в 4-х тт. М., Мысль, 1990-1994.
2. Гомер. Илиада. Одиссея. М.: Художественная литература, 1967.
3. Poulain J. De l'homme. Eléments d'anthropobiologie philosophique du langage. P., Cerf, 2001.

«Золотой род» и мифологическая история языка*

Миф Гесиода о смене пяти поколений, — золотого, серебряного, медного, рода героев и нынешнего, железного¹ — как и многие другие предания древности, воспринимаются Платоном и переосмысливаются, превращаясь в своеобразную историософскую концепцию.

Прежде всего, Платон опускает всякую фантастичность или сказочность повествования,² принимая и указание на самый «материал» людских поколений, т. е. «золото» или «железо», в переносном смысле: «не потому он [Гесиод] говорит о золотом роде, что род этот был из золота, но потому, что это был достойный и славный род. А доказывается это тем, что нас он называет родом железным».³ Из обилия подробностей жизни пяти поколений Платон оставляет только самый мотив перехода от лучшего образа жизни к худшему и упоминание только первого и последнего родов, — двух крайних точек, задающих направление своеобразной «инволюции» человечества.

Это представление о седой древности как хранительнице добрых обычаев и полноты мудрости нашло отражение в известной максиме из «Филеба» — «древние были лучше нас и обитали ближе к богам».⁴ Преклонение перед мудростью древних имеет одно значительное измерение — с точки зрения генезиса человеческого языка, для Платона же, в первую очередь, языка греческого, хотя бы он и не был древнейшим.⁵

С одной стороны, здесь мы встречаемся с очевидностью любой языковой среды: человек, рождаясь среди носителей того или иного языка, принимает языковую культуру как естественную данность, в основных, по крайней мере, чертах сформировавшуюся за много поколений до него. Учитывая консервативность языка,⁶ обусловленную самой его коммуникативной природой, требующей определённой устойчивости, чтобы оставаться понятным на протяжении поколений, вполне естественно в любой момент истории языка полагать, что *hic et nunc* мы имеем дело с наследием наших предков, оставивших для нас язык и то или иное, устное или письменное предание.

С другой стороны, Платон накладывает на это представление, во-первых, мотив «культурной инволюции», и, во-вторых, идею своего рода лингвистической *harmonia praestabilita* — все (или почти все) слова языка были когда-то установлены законодателем, а с тех пор по преимуществу лишь подвергались различным искажениям, добавлению, утрате или перестановке букв и ударений.⁷ О возможности

* Исследование выполнено при поддержке РГНФ, проект № 14-03-00219 «„Золотой век“: мифологические историософия и социогенез в древнегреческой и древнееврейской традициях».

¹ Hes.Theog. 106–201.

² Анализ подробностей жизни «золотого» и последующих родов см.: Видаль-Накэ 2001: 45–49 и слл.

³ Crat. 398a4–6, ὅτι... τὸ χρυσοῦν γένος οὐκ ἐκ χρυσοῦ πεφυκὸς ἀλλ' ἀγαθὸν τε καὶ καλόν.

⁴ Phileb. 16c7–8, καὶ οἱ μὲν παλαιοὶ κρεῖττονες ἡμῶν καὶ ἐγγυτέρω θεῶν οἰκοῦντες.

⁵ Сократ принимает это, как минимум, как возможное допущение: Crat. 425e.

⁶ О консервативности лексического состава древнегреческого языка ср., напр.: Rau 2010: 187.

⁷ О добавлении, исключении и перестановке букв: Crat. 394b2–6; о том же и перестановке ударений: 399a6–b4.

создания новых слов Платон не говорит вовсе — хотя сами его диалоги содержит немало неологизмов.⁸ Со временем язык пополняется словами, заимствованными из варварских наречий, они отличаются от исконно греческих слов герменевтической «закрытостью», недоступностью для этимологизирования или какого-либо иного изъяснения смысла слова и объяснения его связи с именуемым предметом в рамках одного лишь греческого языка.

В целом, диалоги Платона и, прежде всего, «Кратил» очерчивают своеобразную историко-лингвистическую панораму, заслуживающую того, чтобы рассмотреть её подробнее и выделить основные черты мифологии истории языка и истории человечества — условимся здесь и далее «человечество» понимать в платоновском контексте, то есть как население ойкумены, известной грекам его времени.

Основную часть отсылок к мудрости древних в «Кратиле» занимают своеобразные этимологии, выстраиваемые Сократом, чтобы продемонстрировать «правильность» тех или иных имён, которые поочерёдно предлагает ему молодой собеседник Гермоген. Вступление диалога ставит вопрос: как соотносятся имена с самими именуемыми предметами? Предлагается две крайние позиции: либо имена прямо соответствуют природе вещей, либо устанавливаются на чисто конвенциональной основе и связаны с вещами только в силу привычки и договора. Сократ пытается отыскать золотую середину: такой взгляд на имена, который бы, с одной стороны, мог вскрывать в именах собственную эпистемологическую ценность, а значит, установить тот или иной сущностный род связи между именем и именуемым, но, с другой стороны, учитывал бы и повседневную действительность, тот бытовой лингвистический узус, в котором образуются именованные и ошибочные, и произвольные, и смешивающие истинное знание со случайными мнениями.⁹ В конце концов, существуют разные языки, и каждый язык сам развивается со временем — это означает, что нет единого «правильного» именованного для данной вещи, при всех прочих «неправильных» — как в пространстве географическом, так и историческом.

Платон рассматривает имя как инструмент — подобно инструментам ремесленников: ткачей, плотников, мастеров, делающих музыкальные инструменты. Имя для него — «какое-то орудие»¹⁰, с помощью которого «мы учим друг друга и распределяем вещи соответственно способу их существования ... Выходит, имя есть некое орудие обучения и распределения сущностей, как, скажем, челнок — орудие распределения нити».¹¹

Пользуется именем как инструментом учитель, а мастер, создающий имена — законодатель, ибо «имена, которыми мы пользуемся, ... дал закон».¹² Другое название законодателя — «творец имён», или *ономатург* — это один из неологизмов, придуманных Платоном. То, как «именотворец» создаёт имена, заслуживает внимательного прочтения:

Общие замечания об этом см.: Платон 1990: 835.

⁸ Thesleff 2012: 112–113. См. также: Протопопова, Гададжа 2014.

⁹ Анализ трёх лингвистических позиций (Гермогена, Кратила и Сократа) дан весьма глубоко в целом ряде современных исследований, см., прежде всего, Sedley 2003; Bagwell 2010; Ademollo 2011; Ilievski 2009.

¹⁰ Crat. 388a8, ὄργανον ἄρα τί ἐστὶ καὶ τὸ ὄνομα.

¹¹ Crat. 388b10–c1, ὄνομα ἄρα διδασκαλικόν τί ἐστὶν ὄργανον καὶ διακριτικὸν τῆς οὐσίας.

¹² Crat. 388d6–389a3, ... οὐκ ἄρα παντὸς ἀνδρός, ὃ Ἐρμόγενης, ὄνομα θέσθαι [ἐστὶν] ἀλλὰ τινος ὀνοματοῦργου· οὗτος δ' ἐστίν, ὡς εἶπεν, ὁ νομοθέτης, ὃς δὴ τῶν δημιουργῶν σπανιώτατος ἐν ἀνθρώποις γίγνεται.

...законодатель, о котором мы говорили, тоже должен уметь воплощать в звуках и слогах имя, причём то самое, какое в каждом случае назначено от природы. Создавая и устанавливая всякие имена, он должен также обращать внимание на то, что представляет собою имя как таковое, коль скоро он собирается стать полновластным учредителем имён. И если не каждый законодатель воплощает имя в одних и тех же слогах, это не должно вызывать у нас недоумение. Ведь и не всякий кузнец воплощает одно и то же орудие в одном и том же железе: он делает одно и то же орудие для одной и той же цели; и пока он воссоздаёт один и тот же образ (□δ□α), пусть и в другом железе, это орудие будет правильным, сделает ли его кто-то здесь или у варваров. ... Следовательно, ты так же судишь и о законодателе, будь он здешний или из варваров. Пока он воссоздаёт образ (ε□δος) имени, подобающий каждой вещи, в каких бы то ни было слогах, ничуть не хуже будет здешний законодатель, чем где-нибудь ещё. (Crat. 389d–390a)

Как видим, продолжающаяся аналогия с ремеслом и инструментом выделяет значимый миметический мотив: так как в каждом ремесле для инструмента важно не столько его фактическое исполнение, сколько пригодность к выполнению его функции, то главным в его изготовлении выступает не прежде сделанный инструмент-образец, а метод или способ, которым этот инструмент действует. Это значит, что образец — не вещественный предмет, а некий образ действия или общая схема предмета, в соответствии с которой мастер выбирает уже необходимый материал, форму, размеры и все прочее.

Этот образ или схема, — который Платон здесь называет «идеей», тогда как в «Тимее» в схожем контексте предпочитает говорить об умопостигаемой парадигме, — имеет особый онтологический статус. Если вспомнить примеры школьного платонизма, приводимые для иллюстрации того, что может называться «идеей» или «эйдосом», то лошадь и «лошадность» (эйдос лошади), или же красивая амфора и красивое-само-по-себе в конечном итоге, т. е. в умопостигаемом мире, выступают как самостоятельный и самоотждествленный первообраз вещи, живого существа или какого-либо их свойства (красота, белизна и т. д.).¹³ Когда же речь идёт о назначении инструмента, то «идея» не просто указывает на отношение между предметами и/или качествами, но обозначает действие.

Традиционная школьная интерпретация платонизма, образно говоря, видит в идее/эйдосе умопостигаемый первообраз чего-либо, обозначаемого существительным, с гораздо меньшей охотой — прилагательным.¹⁴ В нашем же случае «идея» прообразует глагол. Впрочем, «сверлить» или «резать» сворачиваются Сократом в существительные «сверление» и «разрезание», для которых есть «природа разрезания»¹⁵ и сверления, так что соответствие ей будет «правильным» действием, а

¹³ О том, что свойства (качества) имеют эйдетический характер, подробно рассуждает Плотин (Enn. II.6), см. подробный интерпретирующий перевод этого текста: Лосев 1993: 315–321.

¹⁴ Напр., ср.: Albinus. Epitome doct. Plat. IX.2–4.

¹⁵ Crat. 387a.

несоответствие значит «совершить ошибку и ничего не добиться».¹⁶ И всё же, такие «отглагольные существительные» порождаются свойствами самодовлеющих предметов и имеют вторичный, инструментальный характер. Поэтому адекватность использования понятия «идея» применительно к ним сомнительна.

Однако в цитированном пассаже *δα* может быть прочитана не столько как изъясняющая суть изготовления инструментов, сколько предвосхищая дальнейшую аналогию с именами, где уже употреблено другое слово: не «идея», но «эйдос». Здесь, прежде всего, выясняется, что кроме самой именуемой вещи, её эйдоса/идеи и её имени есть ещё четвёртый член — «эйдос имени», который сам по себе не может быть отождествлён с эйдосом вещи.

Попробуем развить аналогию с инструментом. Если сверло предназначено для сверления и существует «природа сверления», то имя служит «распределению сущностей» и, стало быть, должен быть эйдос этого «распределения». В чём оно состоит, можно догадываться, например, по содержанию диалога «Софист», дающего прекрасный пример «распределения» как логической диерезы. Однако это общее определение имени как такового. Говоря о каком-то отдельно взятом имени, в котором «воссоздаётся образ, ... подобающий каждой вещи», по всей видимости, должно ожидать, что оно будет служить отличению данной вещи от всех других, то есть выполнять не всеобщее распределение сущностей, а только определение *места* данной, отдельно взятой сущности среди всех остальных, то есть внутри космоса как целого.

Понятие *места* здесь существенно, поскольку, в отличие от эйдоса, носящего совокупность смысловых черт в своей самотождественности, «эйдос имени» очерчивает сущность в её соотнесенности с инобытием, специально в аспекте их различения, так что очерчивается смысловая граница между тем, что есть эта сущность и тем, что она не есть.

Выходит, в слогах и буквах имени должны прочитываться «отличительные особенности» именуемого предмета, причём обусловленные самой его природой, а не внешним окружением. Такова задача законодателя–установителя имён.

Однако не он один занимается этим непростым делом. Продолжая сравнение с ремеслом и соответствующим ему инструментом, Сократ говорит, что хотя мастер и может изготовить тот или иной инструмент, но по-настоящему оценить его пригодность и качество может только человек, владеющий искусством данного ремесла. Только плотник сполна оценит сверло, а кормчий — труд кораблестроителя. Так и искусство применения слова — это умение «ставить вопросы ... и давать ответы. ... А того, кто умеет ставить вопросы и давать ответы, мы называем диалектиком».¹⁷ Сократ резюмирует:

не такое уж это ничтожное дело — установление имени, и не дело людей неискусных или случайных. И Кратил прав, говоря, что имена у вещей от природы и что не всякий мастер имён, а только тот, кто обращает внимание на присущее каждой вещи по природе имя и может воплотить этот образ (τὸ εἶδος) в буквах и слогах. (Crat. 390de)

«Правота Кратила» здесь не должна вводить в заблуждение: совсем незадолго до этого

¹⁶ Crat. 387b11–c4.

¹⁷ Crat. 390c10–12, τὸν δὲ ἐρωτᾶν καὶ ἀποκρίνεσθαι ἐπιστάμενον ἄλλο τι οὐ καλεῖς ἢ διαλεκτικόν;

Сократ отчётливо говорит, что пока законодатель «воссоздаёт эйдос имени ... в каких бы то ни было слогах, ничуть не хуже будет здешний законодатель, чем где-нибудь ещё»,¹⁸ то есть хотя имя и соответствует природе вещи, но выражаться оно может разной последовательностью звуков и букв. Вариативность фонетического строя имени допускается Сократом даже внутри одного языка:

можно, правда, разнообразить слоги, чтобы человеку неискущённому казалось, что это разные имена, в то время как они одни и те же. Как, скажем, снадобья врачей, разнообразные по цвету и запаху, кажутся нам разными, в то время как они одни и те же, а для врача, когда он рассматривает их возможности, они кажутся тождественными и не сбивают его с толку своими примесями. Так же, наверно, и сведущий в именах рассматривает их значение, и его не сбивает с толку, если какая-то буква приставляется, переставляется или отнимается или даже смысл этого имени выражен совсем в других буквах. (Crat. 394ab)

Что касается «силы» (δύναμις) имени, то есть его значения, восходящего к «эйдосу имени», то оно определяется вовсе не звучанием, а чем-то иным, имеющим по преимуществу смысловую природу. Последующий длинный ряд «этимологий», выстраиваемых Сократом по анаграмматическому принципу,¹⁹ отчасти проясняет, что здесь имеется в виду. Добавим несколько штрихов к описанию Сократова экзегетического метода.

Сначала, один из собеседников предлагает имя (собственное или нарицательное), значение которого сперва мыслится не более чем указанием на обозначаемый предмет. Затем Сократ привлекает тот или иной мифологический сюжет, включающий именуемого персонажа, либо какое-то иное построение, заменяющее мифологический контекст. Из представленного сюжета (в отношении богов эти сюжеты полагаются всем известными и потому могут схематически обозначаться несколькими словами) выделяется какая-то отличительная черта, характерная для именуемого персонажа, и артикулируется с помощью нескольких слов, образующих формулу, анаграмматически содержащую в себе истолковываемое имя. В некоторых случаях в итоге получается имя, фонетически отличное от исходного, но тогда привлекается утверждение о том, что за века, в течение которых имя бытовало в эллинском языке, оно претерпело изменения, а изменения порядка букв и положения ударения до некоторого предела не вредят «правильности имени»²⁰. В итоге круг всегда замыкается — толкование возвращается к изначальному слову (имени), но теперь в нём открылось новое семантическое измерение. Звучание имени уже не произвольно, оно выражает (и подражает) свойствам именуемого предмета или событиям, в которых раскрылись главные черты именуемого лица.

Существенно, что одно имя может иметь несколько толкований, выстраиваемых по

¹⁸ Crat. 390a4–7, οὐκοῦν οὕτως ἀξιώσεις καὶ τὸν νομοθέτην τὸν τε ἐνθάδε καὶ τὸν ἐν τοῖς βαρβάροις, ἕως ἄν τὸ τοῦ ὀνόματος εἶδος ἀποδιδῶ τὸ προσηκόν ἐκάστῳ ἐν ὁποιασοῦν συλλαβαῖς, οὐδὲν χεῖρω νομοθέτην εἶναι τὸν ἐνθάδε ἢ τὸν ὅπουοῦν ἄλλοθι;

¹⁹ Имеется в виду понятие анаграммы, введенное Ф. де Соссюром в индоевропейскую лингвистику, см. подробнее: Топоров 1987; Иванов 1999: 617–627; Дементьев 2014. Интерпретацию способа истолкования имён Сократом в «Кратиле» как своеобразного «анаграмматического метода» см. в работе Курдыбайло 2015.

²⁰ Напр., Crat. 394c6–8: ἄν ἴσως συχὰ εὐροίμεν ταῖς μὲν συλλαβαῖς καὶ τοῖς γράμμασι διαφωνοῦντα, τῇ δὲ δυνάμει ταῦτόν φθεγγόμενα.

такой схеме, и чем большее количество их возможно извлечь из выбранного имени, тем лучше установлено это имя, тем больше его «сила». В этом отношении имя *Аполлон*, имеющее четыре значительных толкования, служит примером особенной искусности ономастура (κλλιστὰ κειμενον, Crat. 404e4). Примечательно, что это имя выделено и композиционно: оно стоит на 12 месте из числа 24 толкуемых Сократом имён богов.²¹

Возвращаясь к «воплощению образа вещи» в «буквах и слогах» её имени, теперь можно пояснить, что здесь важно для мысли диалога: наречённое имя должно имплицитно на фонетическом и/или семантическом уровне быть связано с одним, но чаще несколькими другими словами языка, через установление связей с которыми этимолог может постигнуть те или иные сущностные качества вещи. В контексте диалога они оказываются как сущностно-имманентными, так и проявляемыми в отношениях с инобытием.

Вот этот принцип установления взаимосвязей между именами, из которых затем можно пытаться познавать связи и между самими вещами, и определяет содержание центральной — и композиционно, и по занимаемому объёму — части диалога «Кратил». Обращаясь ко многим из предлагаемых имён, Сократ, прежде чем отыскивать такого рода связи, сначала пытается реконструировать более древнюю форму имени как наиболее полно выражающую те смыслы, которые он пытается вскрыть.

Здесь проявляется ещё одно положение «историко-лингвистической теории» Сократа: по мере прошествия времени имена не просто меняются вместе с языком, но постепенно уходят от точности и осмысленности их древних, «первоначальных» форм. Изменение языка представляется случайным и произвольным. При этом Сократ не отрицает, что каждое *отдельное* имя может изменяться носителями языка вполне осмысленно и с определённой целью, например, ради благозвучия, — впрочем, относится он к этому с порицанием: так, говоря о Персефоне, он отмечает: «теперь же её имя отклонилось от прежнего звучания, и те, кто *благозвучие предпочитает истине*, зовут её Феррефаттой».²² Важнее однако то, что эти изменения имён происходят несогласованно друг с другом, так что в целом язык как изначально согласованная система взаимосвязанных лексем теряет эту «изначальную» гармонию, и в целом становится всё более хаотичным, едва ли не по закону возрастания энтропии:

имена, присвоенные первоначально, уже давно погребены под грудой приставленных и отнятых букв усилиями тех, кто, составляя из них трагедийные песнопения, всячески их изменял во имя благозвучия: тому виной требования красоты, а также течение времени.²³ Так, в слове «зеркало» (κίτοπτρον) разве не кажется тебе неуместной вставка этого «р»? Однако я думаю, это делают те, кто не помышляет об истине, но стремится лишь издавать звуки, так что, прибавляя все больше букв к первоначальным именам, они под конец добились того, что ни один

²¹ Эти 24 имени идут в таком порядке: Гестия — Рея — Кронос — Тефия — Посейдон — Плутон/ Аид — Деметра — Гера — Феррефатта / Ферсефона [= Персефона] — А п о л л о н — Музы — Лето — Артемида — Дионис — Афродита — Паллада / Афина — Гефест — Арес — Гермес — Ирида — Пан. В комментариях Прокла на «Кратил» имя Аполлона также особо выделено среди других богов: MacIsaac 2013: 111–113.

²² Crat. 404d6–8, курсив мой.

²³ Отметим одно современное исследование, посвящённое изменению со временем фонетической формы слов при изустной передаче их на материале эпоса Гомера: Reese 1999.

человек не догадается, что же, собственно, данное имя значит. Так, например, Сфинкса вместо «Финкс» (Φίξ) зовут «Сфинкс» (Σφίγγα) и так далее. (Crat. 414cd)

Отдельного внимания заслуживают имена, данные не когда-то в древности одним и тем же неизменным предметам (вещества, стихии, земля, небо, имена богов), но рождающимся людям, новым и новым поколениям смертных. Этот род имён Сократ предлагает не рассматривать вовсе, ведь

многие имена даны в честь предков и кому-то совсем не подходят... А многие имена даются как бы в пожелание: Евтихид — в пожелание счастья, Сосия — здоровья, Теофил — ради милости богов и так далее. Так что подобные имена, я полагаю, нужно оставить в стороне. Пожалуй, наиболее правильными мы сочтём имена, установленные для того, что существует вечно, для исконного. Ведь как раз здесь устанавливать имена следует особенно тщательно. И некоторые из них установлены, возможно, даже более высокой силой, нежели человеческая, — божественной. (Crat. 397bc)

Соответственно, далее мы обращаемся по преимуществу к тем именно словам, что даны этой «божественной силой». Рассмотрим несколько примеров того, как имена такого рода менялись с прошествием времени.

Одно из первых слов — «даймон» (δαίμων), и к объяснению его смысла Платон привлекает Гесиодово повествование о золотом поколении первых людей:

С о к р а т. Ты знаешь, о каких демонах рассказывает Гесиод?

Г е р м о г е н. Не вспомню.

С о к р а т. И не знаешь, что он говорит, будто первое поколение людей было золотым?

Г е р м о г е н. А, это я знаю.

С о к р а т. Так вот как он об этом говорит:

После того как земля поколение это покрывала,
В благостных демонов все превратились они наземельных
Волей великого Зевса: людей на земле охраняют.²⁴

Г е р м о г е н. Так что из этого следует?

С о к р а т. А то, я думаю, что не потому он говорит о золотом роде, что род этот был из золота, но потому, что это был достойный и славный род. А доказывается это тем, что нас он называет родом железным.

Г е р м о г е н. Это правда.

С о к р а т. Как ты думаешь, если бы кто-нибудь из нынешних оказался человеком достойным, он и его бы причислил к тому золотому роду?

Г е р м о г е н. Пожалуй.

С о к р а т. А достойные люди одновременно ведь и разумны?

²⁴ Op. et dies, 121–123.

Гермоген. Разумны.

Сократ. Так вот, по-моему, это он и подразумевает скорее всего, говоря о демонах (δαίμονας). Дело в том, что они были разумны и все было им ведомо, за что он и назвал их «ведемонами» (δαίμονες). В нашем древнем языке именно такое значение было у этого слова. Поэтому прекрасно говорит и Гесиод, да и другие поэты, что достойному человеку после смерти выпадает великая доля и честь, и он становится демоном, заслужив это имя своей разумностью (φρονισεως). (Crat. 397e5–398c1)

Разумеется, Сократ в диалоге занимается не историко-лингвистическим исследованием того, каким был «наш древний язык», а создаёт ещё один философский миф, подобно образу колесницы души в «Федре» или рассказу об Эроте и Пеннии в «Пире». Здесь мифологическим содержанием выступает представление о «древних», «древнем языке» и «древних законодателях». Правильно понять, что имеет в виду здесь Платон, по всей видимости, возможно, только если воспринять этот нарратив как самодостаточную историю, развивающуюся по своим имманентным законам.

Как и всякий миф, она — не изображение или описание действительности, которое, таким образом, верифицируемо в сравнении с изображаемым объектом, но — сама действительность, действительность мифа, которая от очевидного для нас мира отличается только тем, что она может быть лишь более живой, более насыщенной, более *действительной*...²⁵

Итак, эпоха «золотого рода»²⁶ — эпоха людей не только со «спокойной и ясной душой», но «обладающих знанием», «наученных» или «учёных» — так можно перевести использованную Платоном форму глагола δῶ.²⁷ Стоит отметить, что, если рассматривать превращение δαίμων в δαίμων, то исторический переход от эты к йоте опровергается в самом же «Кратиле»: «наши предки довольно часто пользовались йотой и дельтой, ... а потом вместо йоты начали вставлять эпсилон или эту, а вместо дельты — дзету, будто бы ради торжественности».²⁸

Обращение к языку древних находим и в следующем толковании — это слово «герои», которому предлагается два толкования, «если и на это посмотреть с точки зрения древнего аттического наречия»: либо смысл ἦρωες усматривается «в небольшом отклонении от имени Эрота», ἦρος, либо в связи с глаголом «говорить», εἰρεῖν.²⁹ Предлагаемый здесь фонетический сдвиг направлен либо от ε к η, либо от дифтонга ει к η. Первый вариант подтверждается Сократом ближе к концу диалога: «... так как в древности мы употребляли не эту (η), а эпсилон (ε)».³⁰

Ещё один пример — имя Гестии, ἡστία, которое Сократ соотносит с «сущностью», οὐστία, ἡστία и ἡστία в разных диалектах. Далее следует ещё менее очевидное соотнесение ἡστία — θυστία и ἡστία — ἡθού.³¹ Преобладание в

²⁵ Лосев 1994: 66.

²⁶ χρύσειον ... γένος, Hes. Op. et dies, 109.

²⁷ Liddell, Scott 1996: 371.

²⁸ Crat. 418b7–c3. См. также примеч. 84 в рус. изд. Платон 1990: 840.

²⁹ Crat. 398d1–e3.

³⁰ Crat. 426c4, οὐ γὰρ ἦτα ἐχρώμεθα ἀλλὰ εἶ τὸ παλαιόν.

³¹ Crat. 401b1–d7.

последних сопоставлениях формы на ω- позволяет предположить эволюцию ω – ε.

Однако за «древней мудростью» могут стоять не просто фонетические сдвиги, но и, например, гераклитовское представление о том, что «все движется и ничто не остаётся на месте», из которого затем выводится «текущее» значение имён Кронос (аналогия Κρῶνος — κρουνός) и Рея (Ῥα — Ῥω),³² где вопрос о фонетической «эволюции» уходит на задний план, уступая место остроумному сравнению.

Ещё одно историко-фонетическое замечание Платона находим в толковании имени Афины:

Похоже, древние видели в Афине то же, что и нынешние знатоки Гомера. Ведь многие из них, толкуя слова поэта, говорят, что Афина воплощает ум и самую мысль. Тот, кто присваивал имена, видимо, сам мыслил о ней нечто в этом роде, но выразил это ещё сильнее, ведь он назвал её «раздумьем бога» (θεονόησις): вместо эты он поставил взятую из чужого наречия альфу, а сигму и йоту отбросил. (Crat. 407ab)

Оказывается, альфа не входила в алфавит древних, а была заимствована из других языков, и лишь «впоследствии то ли сам законодатель, то ли какие-нибудь другие люди, изменяя это имя к лучшему, как они полагали, стали звать её Афина».³³

Затем замечания о фонетических сдвигах на пути «от древних» только учащаются. Читаем, что νόησις у древних звучало как νοήσις,³⁴ а нынешнее Ῥα — как Ῥα или Ῥα.³⁵ В другом месте Сократ замечает по ходу рассуждения: «...если вместо эпсилона поставить йоту, как, вероятно, это и было в древности».³⁶

Что касается сдвига согласных, то, в первую очередь, нужно обратить внимание на пару δ – ζ: например, читаем, «что иго (ζυγόν) древние называли „двоиго“ (δυογόν)».³⁷ «Так и „губительное“ (ζημιόδες): если в согласии с древним наречием поставить вместо дзеты дельту, тебе станет ясно, что это имя присвоено тому, что связывает идущее (δέον το ιόν) — „дэмиодес“ (δημιόδες)».³⁸

Ещё одна пара гласных — в толковании имени Ῥως: «„любовь“, поскольку она словно вливается извне (а не есть внутренний поток для того, кто ею пылает), причём вливается через очи, в древности, верно, называлась „любовь“ (Ῥρος), ведь мы тогда пользовались о-микроном вместо о-меги. Теперь же она называется „любовь“ — после подстановки о-меги вместо о-микрон».³⁹

Итак, получается своеобразная таблица замены звуков при переходе от «языка древних» к современному Платону:

³² Crat. 402a1–b4, ... δοκεῖ σοι ἀλλοιότερον Ἡρακλείτου νοεῖν ὁ τιθέμενος τοῖς τῶν ἄλλων θεῶν προγόνοις «Ῥεάν» τε καὶ «Κρόνον»; ἄρα οἶεи ἀπὸ τοῦ αὐτομάτου αὐτὸν ἀμφοτέροις ῥευμάτων ὀνόματα θέσθαι;

³³ Crat. 407c1–2, παραγαγὼν δὲ ἢ αὐτὸς ἢ τινες ὕστερον ἐπὶ τὸ κάλλιον ὡς ῥοντο, «Ἀθηνάαν» ἐκάλεσαν (примечательно, что Платон выбирает здесь эолийское произношение имени Афины не с одной долгой, а удвоенной «чужеземной» альфой).

³⁴ Crat. 411e2–4, οὐ γὰρ «νόησις» τὸ ἀρχαῖον ἐκαλεῖτο, ἀλλ' ἀντὶ τοῦ ἦτα εἴ ἔδει λέγειν δύο, «νοέεσιν».

³⁵ Crat. 418c5–6, οἶον οἱ μὲν ἀρχαιότατοι «ἰμέραν» τὴν ἡμέραν ἐκάλου, οἱ δὲ «έμέραν», οἱ δὲ νῦν «ἡμέραν».

³⁶ Crat. 419a2–3, ἀντὶ τοῦ εἰ τὸ ἰῶτα ἀποδιδῶς, ὥσπερ τὸ παλαιόν.

³⁷ Crat. 418d8–9.

³⁸ Crat. 419b1–4.

³⁹ Crat. 420a9–b4.

| Язык древних | Язык современников Платона |
|----------------|-------------------------------|
| ε (ει) | η |
| ι | ε / η |
| η | α |
| ο | ω |
| δ | ζ |
| Частные случаи | |
| η (δαμονες) | ι (δαμονας) |
| ω (στα) | ε (στα) |

Эти фонетические подробности едва могли бы представлять интерес б́льший, чем узко-филологический, если бы Платон не развивал учения о том, что каждый отдельный звук имеет определённое значение, оказываясь способен передавать те или иные качества вещей, либо образ действия. Более того, Сократ спрашивает, не сомневаясь в утвердительном ответе: «Если кто-то мог бы посредством букв и слогов подражать (μιμεσθαι) в каждой вещи именно этому, сущности (οσταν), разве не смог бы он выразить каждую вещь, которая существует?»⁴⁰

Вводимый дальше своеобразный словарь значений отдельных звуков включает α, γ, δ, ζ, η, ι, λ, ν, ο, ρ, σ, τ, ψ. Из него мы узнаём, что ι обозначает «всё тонкое, что могло бы проходить через вещи», поэтому ι стоит во всех словах, обозначающих движение. «Альфа присвоена „великому” (μέγας), эта (η) — „долготе” (μήκος), поскольку это долгие звуки»; ζ, наряду с σ и ψ, обозначают «всякое сотрясение», подражая «чему-либо вспенившемуся». «Для выражения „округлого”» необходим ο-микрон. Наконец, «сжатие языка при произнесении дельты и упор при произнесении тау полезно, кажется, применить для выражения скованности уздою и стояния».⁴¹

И хотя здесь ничего не сказано об ε и ω, можно проследить две закономерности: во-первых, это переход от архаического употребления «подвижной», «проникающей» ι к обозначающей протяжение η и обозначающей величину α. Во-вторых, — от скованности, сдержанности δ к кипящей, стремительной ζ, как бы вырывающейся из оков. Заметим также и что переход от «округлости» ο-микрон может быть интерпретирован как движение к чему-то длительному, продолговатому — ни графическая форма, ни произношение ω не ассоциируются с округлостью. Все три момента обозначают расширение, распространение, выход за установленные пределы; то, что было подвижно — остановилось, то что было сдерживаемо во внутренней потенции — выходит за сдерживающие границы. Это «расползание» и «растекание», уменьшение внутреннего напряжения и увеличение внешних размеров может быть названо своеобразной «лингвистической инфляцией».

Таким образом, уменьшение смысловой прозрачности, понятности слова сопровождается неким образным растеканием, распространением, «закодированном» в меняющейся фонетике слов. В пределе имена должны стать совершенно непрозрачными для узнавания и истолкования их смысла в связи с обозначаемыми вещами, так что все они переходят в разряд герменевтически «закрытых», подобно

⁴⁰ Crat. 423e7–9.

⁴¹ Crat. 426c1–427d2.

словам варварских наречий. Поэтому лингвистическую «инфляцию» можно также назвать «варваризацией» языка.

Однако имплицитно ли это представление то, что прежние поколения обладали совершенным и полным познанием мира, которое постепенно было утрачено? Ниже два существенные положения дают основание усомниться в этом.

Во-первых, важен следующий пассаж о происхождении имени «боги»:

Сократ. Итак, вот что я здесь подозреваю. Мне представляется, что первые из людей, населявших Элладу, почитали только тех богов, каких и теперь ещё почитают многие варвары: Солнце, Луну, Землю, Звезды, Небо. А поскольку они видели, что все это всегда бежит, совершая круговорот, то от этой-то природы бега ($\theta\epsilon\sigma\nu$) им и дали имя богов ($\theta\epsilon\omicron$). Позднее же, когда они узнали всех других богов, они стали их величать уже этим готовым именем. (Crat. 397c8–d6)

Следует заметить, что Сократ нигде не претендует на то, что эллинский язык и вообще эллинский род является самым древним или как-то особо преествует «мудрости древних». Но если древние люди — не эллины, то, выходит, варвары.⁴² Это существенно для понимания того, что если Сократ при исследовании того или иного имени обнаруживает его варварское происхождение и не в состоянии анализировать его далее, не зная соответствующего языка, то это вовсе не означает автоматической оценки их как второстепенных, «меньшего достоинства». Более того, есть и эллинские слова, происхождение которых настолько уходит в «глубочайшую древность, [что] после всевозможных извращений имён ... наш древний язык ничем не отличается от нынешнего варварского».⁴³

С другой стороны, мы помним сказание в «Тимее» о древности египетской исторической памяти, существующей, в том числе, благодаря письменности — в противоположность «юности умом» эллинов, которые «вечно остаются детьми, и нет среди эллинов старца».⁴⁴

Возвращаясь к приведенной цитате, видим, что здесь Сократ, казалось бы, вопреки своей «инволюционной» гипотезе, говорит о том, что древние постепенно расширяли своё познание богов — изначально не распространяя своего благочестия за пределы чувственно воспринимаемого мира. Впрочем, здесь стоит ещё раз вспомнить Гесиода, у которого люди второго, серебряного поколения, возмужав, в зрелом возрасте

Жили лишь малое время, на беды себя обрекая
Собственной глупостью: ибо от гордости дикой не в силах
Были они воздержаться, бессмертным служить не желали,
Не приносили и жертв на святых алтарях олимпийцам,
Как по обычаю людям положено. (Op. et dies, 133–137)

Второй эпизод о «древних» в «Кратиле» вводит рассуждение о «теории потока»⁴⁵:

⁴² Это допускается, хотя и в вопросительном предложении, в Crat. 425d1–426a3.

⁴³ Crat. 421c12–d5.

⁴⁴ Tim. 22b4–5, Ἕλληνας ἀεὶ παῖδες ἔστε, γέρον δὲ Ἕλληνα οὐκ ἔστιν.

⁴⁵ «Flux theory» — общепринятое название этой концепции в англоязычной литературе, см., напр.: Sedley 1998; Sedley 2003.

Сократ. И правда, клянусь собакой, я, кажется, неплохой гадатель, а пришло мне в голову вот что: самые древние люди, присваивавшие имена, как и теперь большинство мудрецов, от непрерывного вращения головой в поисках объяснений вещам всегда испытывали головокружение, и поэтому им казалось, что вещи вращаются и несутся в каком-то вихре. И разумеется, и те и другие считают, что причина такого мнения не внутренний их недуг, но таковы уж вещи от природы: в них нет ничего устойчивого и надёжного, но всё течёт и несётся, всё в порыве и вечном становлении. Я говорю это, имея в виду все упомянутые тобою сейчас имена.

Гермоген. Как это, Сократ?

Сократ. Может быть, ты замечал, что только что названные слова присвоены так, как если бы имелось в виду, что все вещи несутся, текут и испытывают постоянное становление? (Crat. 411bc)

Едва ли эта картина, изображающая «мудрецов, непрерывно вращающих головой», не выглядела ироничной для современников Платона, но всё же значительный последующий раздел толкований опирается на это предположение как на вполне серьёзное. Впрочем, во второй части диалога, когда в разговор вступает Кратил, а Гермоген умолкает, именно эти и последующие толкования подвергаются самим же Сократом серьёзнейшей критике. Современная исследовательская литература по-разному воспринимает это самоотрицание в «Кратиле» — от попыток синтезировать эти «тезис» и «антитезис», — например, опираясь на жанровую специфику софистических «двойных речей», формальным признакам которых удовлетворяет не один диалог Платона,⁴⁶ — и до одностороннего признания «правильности» (т. е. соответствии «истинному замыслу» Платона) только первой или второй частей диалога.⁴⁷

Стоит задуматься, кажется ли Сократу в «Кратиле» мир настолько же изменчивым и текучим, как этим «древним мудрецам»? Несмотря на многократно отмечавшиеся мотивы дистанцирования Сократа от мнений, привлекаемых им для объяснения тех или иных слов,⁴⁸ внутренняя логика диалога может предлагать решение, намеченное в конце беседы:

Сократ. И видимо, нельзя говорить о знании, Кратил, если все вещи меняются и ничто не остаётся на месте. Ведь и само знание — если оно не выйдет за пределы того, что есть знание, — всегда остаётся знанием и им будет; если же изменится самая идея знания, то одновременно она перейдёт в другую идею знания, то есть [данного] знания уже не будет. Если же оно вечно меняется, то оно вечно — незнание. Из этого рассуждения следует, что не было бы ни познающего, ни того, что должно быть познанным. А если существует вечно познающее, то есть и познаваемое, есть и прекрасное, и доброе, и любая из сущих вещей, и

⁴⁶ См.: Гринцер 1994.

⁴⁷ Напр., MacKenzie 1986; отчасти (т. е. с явным перевесом в пользу первой части диалога) Sedley 1998.

⁴⁸ Точнее, Сократ дистанцируется от авторов таких мнений, о чём см.: Barney 2001; Ademollo 2011: 243; Bagwell 2010:

мне кажется, что то, о чем мы сейчас говорили, совсем не похоже на поток или порыв. Выяснить, так ли это или так, как говорят последователи Гераклита и многие другие, боюсь, будет нелегко; и несвойственно разумному человеку, обратившись к именам, ублажать свою душу и, доверившись им и их присвоителям, утверждать, будто он что-то знает (между тем как он презирает и себя, и вещи, в которых будто бы нет ничего устойчивого, но все течёт, как дырявая скудель, и беспомощно, как люди, страдающие насморком), и думать, и располагать вещи так, как если бы все они были влекомы течением и потоком. (Crat. 440ac)

Несмотря на то, что Сократ пытается показать гипотезы о всеобщем течении и об устойчивости равновероятными («Поэтому-то, Кратил, дело обстоит, может быть, так, а может быть, и не так», Crat. 440d2–3), всё же сам ироничный тон по отношению к «теории потока» означает, что *в конечном итоге* Сократ не признаёт её — то есть не признаёт как *последнюю* истину о нашем мире. Синтез постоянной текучести и изменчивости вещественного мира и вечной неизменности того мира, где пребывает «идея знания», по всей видимости — тот вывод, к которому пытается привести читателя Платон. Эта неопределённость вывода как раз и может означать, что само по себе и признание, и непризнание «всеобщего потока» не будет правильным, если не указать границы применимости этого представления.

Выходит, говоря о «древних, непрерывно вращавших головой», Сократ изображает их, как и в рассказе о происхождении именовании богов, видящими один лишь чувственный мир, не познававших ни незримых богов, ни умопостигаемого основания устойчивости и неизменности в нашем мире. С точки зрения имён и именовании эта позиция наиболее далека от того принципа, о котором Сократ с Гермогеном условились в самом начале «этимологического» раздела диалога — говорить только об установленных богами именах «того, что существует вечно, исконного».⁴⁹

Есть ещё один персонаж, «заочно» участвующий в диалоге — это сам номотет, законодатель, плоды трудов которого, то есть имена, исследуют Сократ и его собеседники. Как мы помним, дело законодателя, среди прочего, — установление имён, которые играют роль своеобразного инструмента, помогающего «распределять сущности». Законодатель как создатель инструмента соотносится с диалектиком как главным его пользователем. Если слова о «божественной силе», устанавливавшей имена богов, создают впечатление о том, что законодатель — какое-то особое существо, не принадлежащее роду смертных, то утверждение о том, что «качество» его труда определяется диалектиком, наоборот соотносит его с человеческим родом (законодатель «должен создавать имя под присмотром диалектика»⁵⁰). Также Сократ допускает, что законодатели могут принадлежать не только к эллинам, но и к варварам.⁵¹ Единственное, в чём сомнений меньше всего, это древность законодателя или законодателей. В «Законах» же Платон едва ли не причисляет их к тому самому «золотому поколению», о котором повествовал Гесиод:

⁴⁹ Crat. 397b7–c1.

⁵⁰ Crat. 390d4–5, ἐπιστάτην ἔχοντος διαλεκτικὸν ἄνδρα.

⁵¹ Crat. 390a4–5, τὸν νομοθέτην τὸν τε ἐνθάδε καὶ τὸν ἐν τοῖς βαρβάροις...

мы ведь не то что древние законодатели. Те были, как теперь рассказывают, и сами божественного происхождения, да и законы свои они давали детям богов, героям, то есть существам также божественным. Нет, мы — люди и даём теперь законы семени людей; поэтому мы вправе бояться, что у нас встретятся граждане с природой неподатливой, точно рог. (Legg. IX, 853cd)

При обсуждении конкретных слов имя законодателя упоминается в «Кратиле» в следующих контекстах:

Во-первых, это названия букв греческого алфавита, в качестве примера разбирается лишь одна буква, бэта, в которой к первому звуку «прибавление эты, теты, альфы не мешает имени в целом выражать природу этой буквы, как того и хотел законодатель: настолько хорошо умел он устанавливать буквам названия». ⁵² Здесь стоит подчеркнуть, что в диалоге Сократ нигде не пытается своим анаграмматическим или каким-либо иным способом выяснить смысл названий букв алфавита — казалось бы, самых фундаментальных начал языка. Напротив, отдельные звуки рассматриваются как своеобразные «лингвистические атомы», ⁵³ не разложимые далее на какие-то иные компоненты. С другой стороны, финикийское происхождение греческого алфавита и, в том числе, названий его букв, ⁵⁴ с позиций Сократовой экзегезы переводит эти названия в область лексем «варварского происхождения», то есть необъяснимых в пространстве греческого языка. Эти два момента удивительно сочетаются между собой — кажущаяся очевидность этого сочетания легко устраняется, если представить себе Сократа, говорящего по-церковнославянски, где буквы «добро», «есть», «земля», с одной стороны, — лингвистические атомы, не разложимые на части, а с другой — названы вполне понятными, самостоятельными и, главное, более *сложными* именами, так что образовалась бы своеобразная семантическая рекурсия, если мы, например, решили Сократовым методом исследовать эти самые слова «земля» или «добро».

Во-вторых, имя законодателя вспоминается при толковании имён Аида (от «ведать прекрасное»), Геры (приводится к названию воздуха), Афины («Этоной» — [у которой] размышление в [самом] нраве) и Гермеса («Говоремысл»). Для дальнейших слов, именами богов не являющихся, это — «мышление» (как «меноловление»), а также описание характера звука ρ («во время произнесения этого звука язык совсем не остаётся в покое и сильнейшим образом сотрясается. Поэтому, мне кажется, он и воспользовался им для выражения соответствующего действия», Crat. 426e4–6).

Все остальные упоминания номотета относятся к беседе с Кратилом, где обсуждается теория подражания и, в частности, её применение для установления имён. Весьма примечательная посылка, которую защищает здесь Сократ (и с которой не хочет согласиться Кратил), — один законодатель может быть лучше другого, и имена одним из них могут быть установлены лучше, чем другим. Более того, Сократ допускает даже возникновение системной ошибки при наречении имён: один раз вкравшись в какое-то имя, она будет вынуждать законодателя остальные имена согласовывать с этим ошибочным именем и тем самым вносить погрешность и во все

⁵² Crat. 393e4–8.

⁵³ О лингвистическом атомизме см.: Иванов 2014; Светлов 2014а: 130–131; Савельев 2006: 48.

⁵⁴ См.: Woodard 2010; Савельев 2006: 33.

последующие имена.⁵⁵ Таким образом законодатель может выстроить здание полностью внутренне согласованной, связной и логичной языковой структуры, которая притом вся будет состоять из неправильно (или неточно) установленных имён!

Выходит, хотя и у эллинов, и у варваров есть законодатели, но если одни могут быть лучше или хуже других, то и один язык может быть «более правильным», чем другой, — и «правильность» здесь состоит именно в миметическом уподоблении вещам, а не во внутренней когерентности и взаимоотноительности лексем.

Наконец, и это главное, законодатель способен познавать вещи, не пользуясь языком и какими-либо вербальными инструментами: ведь создавая первые слова, он изначально находится во вне-языковой ситуации. Наречение правильных имён требует от него не-вербального познания сущности вещей. Пользуясь ярким образом Плотина, законодатель должен быть подобен Линкею,⁵⁶ прозревая сквозь чувственные предметы их умопостигаемые первообразы, или же, на языке «Кратила» — *эйдосы имён*.

Надо полагать, что именно эта первичная вне-языковая ситуация и отличает первых законодателей ото всех прочих людей, которые впоследствии будут дополнять существующий язык новыми именами и, таким образом, также играть роль законодателя. Первые законодатели, в отличие от последующих, действительно, могут быть отнесены к особому роду, обладающему эйдетическим знанием, или, как предлагает Сократ называть «золотой род» — «δαµονες».

Этим самым может обозначаться, что древность этого поколения — не необходимый элемент историософской концепции Платона, а отражении *первичности*, изначальности этого поколения, своеобразной антропологической интерпретации µρχµ досократиков. В самом деле, если в натурфилософии вполне естественно говорить об µρχµ (или µρχαµ), то как может не быть подобного принципа и в бытии человечества?

Но тут-то обнаруживается и самое главное отличие µρχµ досократиков от современных нам натурфилософских взглядов: µρχµ — это не только то, что стояло в истоке всего космоса, но и всегда и повсюду пребывает в нём не только как «первоначало», но и как «принцип», более того, понимание µρχµ как организующего принципа даже более фундаментально.⁵⁷

Таким образом, «золотой век» — не столько элемент историософии, сколько философско-антропологическая константа, которая может проявлять себя в самых неожиданных контекстах. Пример тому находим в «Государстве»:

А об умерших в походе, если кто пал со славою, не скажем ли мы прежде всего, что они принадлежат к золотому поколению? ... Разве мы не поверим Гесиоду, что некоторые из этого поколения после кончины

В праведных демонов преобразились, чтоб стражами смертных
Быть на земле, благостыней всегда от зла отвращая? (*Plat. R. P. V, 468e–469a; Hes. Op. et dies, 121–122*)

Как видим, «золотой род» не прекратил своё существование, и любой человек может пополнить его, по крайней мере, после своей смерти. Самим фактом того, что духи, в которых превратились и «золотые», и «серебряные», и «героические» поколения смертных, продолжают пребывать в космосе Платона и что каждый может при

⁵⁵ Crat. 436b12–e1.

⁵⁶ См.: Plot. Enn. V.8.4.

⁵⁷ См.: Лосев 1987.

определённых условиях стать причастным им (ведь в «Федре» душе философа обещано гораздо большее: возможность стать не только «наземным даймоном», но и выйти из чувственного космоса в «наднебесное место»⁵⁸), доказываемая, что все эти роды мыслятся Платоном не столько как исторические эпохи, сколько как онтологические «отделы» мироздания, в каждый из которых может попасть человеческая душа по мере своего достоинства.

До некоторой степени Платон готов даже пренебречь чистым историзмом, как это прочитывается в таком пассаже: «однако довольно о древних сказаниях. Распростимся с ними, и пусть они повествуется лишь постольку, поскольку они любезны богам».⁵⁹ Но всё же самым сильным аргументом в пользу «анисторизма» Платона можно, по всей видимости, считать ещё один философский миф, на этот раз из «Законов», где рассказывается о смертных как о марионетках богов, управляющих человеческой душой с помощью разных нитей. Как в прямой цитате из Гесиода Платон из пяти родов оставляет только крайние, «золотой» и «железный», так и нити-влечения души он делит на одну — золотую, «священное руководство разума», и множество «железных и грубых, ... подобных разнообразным видам».⁶⁰ Цель философского устройства души — «чтобы в нас золотой род побеждал остальные роды», стоящее здесь χρῆστον ἢ γένος может обозначать и «род» как обобщении наряду с «видом», и «род» как «поколение», создавая аллюзию с мифом Гесиода. На наш взгляд, эта двусмысленность вполне осознана Платоном и как раз и выражает его интерпретацию этого мифа: с одной стороны, легенда о пяти сменявшихся поколениях ничуть не отрицается, но её действующие лица не остались в далёком прошлом, а актуализируются в каждой душе в борьбе её устремлений.

С такой точки зрения и те «древние, что были лучше нас и обитали ближе к богам», — не столько исторические предки, оставившие нам то или иное предание (в контексте «Филеба» это учение о сущем как единстве предела и беспредельного, Phileb. 16c), сколько маркер философской значимости и благородства обсуждаемой истины, способность её и нас, её познающих, сделать «ближе к богам». Иными словами, «древность» становится синонимом «близости к богам», онтологической первичности того, что отмечено образом «далёкого прошлого».

С другой стороны, ввиду того, что диалоги Платона — произведение литературы, причём, как обязывает жанр, литературы художественной, само обращение к «древности» происходит не просто при необходимости констатации исторического локуса того или иного феномена, а появляется только в тех контекстах, где речь идёт о чём-то онтологически значимом. Ещё один пример из «Законов», продолжающий «лингвистическую» тему:

Если вдуматься, то нельзя не одобрить как многих других древних названий, прекрасно данных согласно природе, так и того названия, что было дано пляскам людей благополучных, но умеренных в своих удовольствиях. Как верно и изящно назвал их тот — кто бы он ни был, — который с полным основанием дал всякой такой пляске название «эммелия»! (Legg. VII, 816b1–6)

⁵⁸ ὑπερουράνιος τόπος, Phaedr. 247c3.

⁵⁹ Legg. X, 886c8–d2.

⁶⁰ Legg. I, 644e6–645a4.

Такая интерпретация «древности» в языке Платона снимает напряжение между представлением о древнем мудром законодателе и вызывающем улыбку рассказе о первых людях, вращавших головой из стороны в сторону, не успевая охватить изменчивость и сложность окружающего мира, не знавших иных богов, кроме небесных светил, и пренебрегавших письменностью, в отличие от «зрелых умом» варваров, живших по ту сторону моря.

Миф, рассказанный устами Крития и услышанный его дедом Солоном от египетского жреца (примечательна передача истории «из третьих рук», подчёркивающая её древность и легендарность, не-фактическую историчность) как бы сравнивает два взгляда на историю человечества (вернее, его отдельных народов). С одной стороны, это краткая, но живая, наполненная узнаваемыми признаками история Эллады, с другой — таинственная, куда более далеко проникающая в века, история неведомого варварского племени, неverified ввиду даже одной культурной дистанции. Вот эта-то «вторая», раг excellence *мифологическая* история и содержит локус тех «древних», которые — ввиду диалектики мифопоэтического мышления — гораздо более действительны и живо присутствующи *hic et nunc*,⁶¹ чем жившие сто или двести лет назад исторические личности.

Первая историческая, а вернее, метаисторическая эпоха характеризуется полнотой знания, способностью к умозрению, подобной Платину Линкею, совершенством законов и истинностью имён; вторая же — изначальным несовершенством, прикованностью к одному вещественному миру, которая постепенно преодолевается — в том числе, и трудом Сократа, его собеседников и самого Платона. Этапы постепенного смещения фонетики слов, утраты их семантической прозрачности и всецелой «варваризации» языка Платон видит как раз в «ближайшей» истории, где достижения человечества в одном сопровождаются потерями в чём-то другом, особенно — когда его бытие постоянно сопоставляется с образцом жизни первых, «золотых» поколений.

Наконец, парадигматический характер «золотого века» обуславливает его постоянное присутствие в настоящем, делает его не просто воспоминанием о прошлом, а *живым* преданием, соединиться с которым можно не только в воображении, но и в действительности умопостигаемого.

Здесь можно было бы провести аналогию с «большим мифом» в «Политике», где противопоставлены две масштабные эпохи — первобытный «век Кроноса» и современный (для Платона) период истории, «век Зевса», разделённые между собой поворотом в движении космоса.⁶² Диалектика изначального несовершенства века Зевса в сравнении с веком Кроноса при мотивах «прогрессивного» исторического развития, на котором настаивали некоторые современники Платона, неплохо согласуется с теми лингвистическими явлениями, что были перечислены нами выше. С одной стороны, человеческое познание расширяется и множится, с другой — точность и глубина смыслов стирается и выцветает. Наконец, ни то, ни другое движение во времени не предоставлено произвольному течению, поскольку изначальное гармоничное устройство мира не забыто до конца, и более того, оно присутствует в самой структуре космоса и потому доступно для человека любой эпохи, любого «века».

⁶¹ Лосев 1994: 66.

⁶² См.: Светлов 2014b.

Стоит отметить, что два рода темпоральности, «метаисторическая» и собственно историческая у Платона вполне могут быть сопоставлены «времени богов» и «времени людей» у Гомера,⁶³ намёк на различие которых и в прямом смысле можно найти у Платона.⁶⁴ Всё же, что принадлежит «божественной темпоральности» имеет силу (умопостигаемой) парадигмы для человеческого времени и пространства, как это было резюмировано П. Видаль-Накэ:

время людей может обрести смысл лишь в той — весьма маловероятной — степени, в какой оно увенчается созданием полиса, сконструированного целиком и полностью вокруг времени богов. И все же — в этом заключена главная особенность поздней платоновской философии — созданное временем сакрально. То, что длительно, по-своему продвигается к вечности.⁶⁵

Литература

Видаль-Накэ 2001 — *Видаль-Накэ П.* Чёрный охотник: Формы мышления и формы общества в греческом мире. — М.: Ладомир, 2001.

Гринцер 1994 — *Гринцер Н. П.* Структура и смысл диалога Платона «Кратил» // Знаки Балкан. Часть I. — М.: Радикс, 1994. С. 184–211.

Дементьев 2014 — *Дементьев И. О.* Главный принцип индоевропейской поэзии или вольное этимологизирование? Обзор современных зарубежных публикаций об анаграммах в культурах Древнего Востока и античности // Слово.ру: Балтийский акцент. 2014. № 2. С. 7–18.

Иванов 1999 — *Иванов Вяч. Вс.* Очерки по предыстории и истории семиотики // *Его же.* Избранные труды по семиотике и истории культуры. Т. 1. — М.: Языки русской культуры, 1999. С. 603–811.

Иванов 2014 — *Иванов Вяч. Вс.* Фонема и письмо в древней культуре и их связь с атомизмом // Вопросы философии. 2014. № 6. С. 29–38.

Курдыбайло 2015 — *Курдыбайло Д. С.* От игры к мистерии: об интерпретации этимологий в диалоге Платона «Кратил» // Платоновские исследования III. 2015. Т. 2. С. 92–116.

Лосев 1987 — *Лосев А. Ф.* Об одном античном термине, лежащем в основе последующей философии // Античная балканистика. — М.: Наука, 1987. С. 73–77.

Лосев 1993 — *Лосев А. Ф.* Античный космос и современная наука // *Он же.* Бытие — имя — космос. — М.: Мысль, 1993. С. 61–612.

Лосев 1994 — *Лосев А. Ф.* Диалектика мифа // *Он же.* Миф — Число — Сущность. — М.: Мысль, 1994. С. 5–216.

Платон 1990 — Платон. Собр. соч. в 4-х т. / Под ред. А. Ф. Лосева, В. Ф. Асмуса, А. А. Тахо-Годи. Т. 1. — М.: Мысль, 1990.

Протопопова, Гараджа 2014 — *Протопопова И. А., Гараджа А. В.* «Приятнейший вид игры»: $\lambda\omicron\upsilon\omicron\lambda\omicron\upsilon\kappa\ \tau\chi\upsilon\eta$ в диалоге Платона «Софист» // Вестник Ленинградского государственного университета им. А. С. Пушкина. 2014. Т. 2. № 2. С. 7–13.

⁶³ Видаль-Накэ 2001: 69 и слл.

⁶⁴ Там же, сн. 111 на с. 89.

⁶⁵ Там же, с. 89.

- Савельев 2006 — Савельев А. Л. История идеи универсальной грамматики. — СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2006.
- Светлов 2014а — Светлов Р. В. Язык и «неделимость» в философии Платона // Вопросы философии. 2014. № 8. С. 128–137.
- Светлов 2014б — Светлов Р. В. Миф из диалога «Политик» и первая «битва за историю» // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2014. Т. 15. № 4. С. 17–22.
- Топоров 1987 — Топоров В. Н. К исследованию анаграмматических структур (анализы) // Исследования по структуре текста. — М.: Наука, 1987. С. 193–238.
- Ademollo 2011 — Ademollo F. *The Cratylus of Plato. A commentary*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- Bagwell 2010 — Bagwell G. *A Study of Plato's Cratylus*. PhD dissertation, Duquesne University, 2010.
- Barney 2001 — Barney R. *Names and Nature in Plato's Cratylus*. New York and London: Routledge, 2001.
- Ilievski 2009 — Ilievski V. *Plato's Cratylus and Beyond*. Master of Arts thesis, Budapest: Central European University, 2009.
- Liddell, Scott 1996 — Liddell H. G., Scott R. *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press, 1996.
- MacIsaac 2013 — MacIsaac D. G. Proclus: Philosophy as the Exegesis of 'Sacred' Texts // *Philosophy and the Abrahamic Religions: Scriptural Hermeneutics and Epistemology*. Cambridge Scholar Publishing, 2013, pp. 95-134.
- MacKenzie 1986 — MacKenzie M. M. Putting the *Cratylus* in Its Place // *The Classical Quarterly*, New Series. 1986. Vol. 36, No. 1, pp. 124-150.
- Rau 2010 — Rau J. Greek and Proto-Indo-European // *A companion to the ancient Greek language* / Ed. E. J. Bakker. Wiley-Blackwell, 2010, pp. 171–188.
- Reece 1999 — Reece S. Some Homeric Etymologies in the Light of Oral-Formulaic Theory // *The Classical World*. 1999. Vol. 93. No. 2, pp. 185-199.
- Sedley 1998 — Sedley D. The Etymologies in Plato's *Cratylus* // *The Journal of Hellenic Studies*. 1998. No 118, pp. 140-154.
- Sedley 2003 — Sedley D. *Plato's Cratylus*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Thesleff 2012 — Thesleff H. Language // *The Continuum Companion to Plato*. Ed. G. A. Press. London, New York: Continuum, 2012, pp. 111–113.
- Woodard 2010 — Woodard R. D. *Phoinikēia Grammata: An Alphabet for the Greek Language* // *A companion to the ancient Greek language* / Ed. E. J. Bakker. Wiley-Blackwell, 2010, pp. 25–46.

Алымова Е.В.

кандидат философских наук,
доцент кафедры истории философии
Института философии СПбГУ

Иконология как историко-философский дискурс⁶⁶

Ключевые слова: иконология, риторика визуальности, иконография античных философов.

В статье обозначен ряд проблем, сопряженных с интерпретацией визуального текста, относящегося к давно ушедшей культуре. Ставится вопрос о значении визуального текста как историко-философского дискурса.

Keywords: iconology, visual rhetoric, iconography of ancient philosophers.

This article touches a series of problems connected with the interpretation of visual texts pertaining to an ancient culture. The discussion on the meaning of a visual text for the history of philosophy is being evoked.

Иконография и иконология суть две стороны одной медали: искусство изображения (и все, что с ним связано) и искусство истолкования (и, соответственно, все, что связано с ним). В основе и того, и другого – εἰκών (φεῖκῶν) – образ, слово с дискутируемой коннотацией, самым корректным пониманием которого будет «образ как изображение». Значит это следующее: в качестве изображения εἰκών всегда отсылает к иному, то есть подразумевает изображаемое. Здесь уместно вспомнить феноменологию εἰκών, представленную Платоном в «Софисте», а именно, ту часть диалога, в которой собеседники – Теэтет и Чужеземец – обсуждают виды подражания и то, что получается в результате каждого из них [9, с. 415 – 423] (О двух способах бытия образа см.: [1]). Один вид подражания они именуют ἡ εἰκαστικὴ τέχνη, в результате получается подобие – εἰκών, другой вид создает то, что φαίνεται (является), в результате мы имеем дело с φάντασμα (призрачными подобиями). Чужеземец подытоживает: Τοῦτω τοίνυν τῷ δύο ἐλεγὸν εἶδη τῆς εἰδωλοποικῆς, εἰκαστικὴν καὶ φανταστικὴν (Именно эти два искусства я назвал двумя видами создания подобий: искусства создавать изображения и искусство создавать призраки) [9, с. 416]. Отсюда следует: как εἰκών, так и φάντασμα суть εἶδωλα, которые

⁶⁶Статья написана при поддержке Гранта РГНФ «Иконография античных философов: история и антропология образа», проект №14-03-00594а.

представляют собой не что иное, как τὸ πρὸς τᾶλληθινὸν ἀφωμοιωμένον ἕτερον τοιοῦτον (подобное истинному такое же другое) [9, с. 422]. Однако непосредственно сразу за этими словами, произнесенными Теэтетом, собеседники фокусируют свое внимание только на εἰκῶν. Выясняется, что εἰκῶν не истинна, но истинным образом существует как εἰκῶν: Οὐκ ὄν ἄρα ὄντως, ἔστιν ὄντως ἢν λέγομεν εἰκόνα [9, с. 423]. Итак, εἰκῶν по своей сути есть εἰκῶν, то есть существо изображения в том, чтобы быть изображением.

Исследование изображений – иконология – может разворачиваться в двух направлениях: во-первых, в направлении описания визуальных артефактов самих по себе в диахроническом и синхроническом планах, и, во-вторых, с целью достижения неких не-иконографических выводов, что перемещает исследователя в иную плоскость, нежели просто дескриптивная история визуальных искусств, и ставит его в такое отношение к исследуемому материалу, из перспективы которого этот материал видится как язык (изображение обращается к своему зрителю, говорит ему нечто), язык, специфический, нуждающийся в истолковании и сопоставлении с иными семиотическими системами, в первую очередь, с языком вербальным, языком литературы.

Вот мы выделили два направления, а между тем, второе, если оно претендует на научную значимость, никак не может обойтись без первого, а оно, в свою очередь, предполагает второе.

Каждая культура говорит на своем иконографическом языке. Чтение большинства текстов, написанных на таком языке, кажется простым, но эта простота в высшей степени обманчива: претензия визуального текста на предельную ясность и зеркальность – это иллюзия, но очень живучая, согласно которой визуальное искусство в процессе мимемиса воспроизводит, отражает, копирует жизнь, а потому достойно большего доверия, чем нарратив. Как всякий язык, язык иконографии отсылает, конечно, к реальности, но к той, которую творит сам (вспомним, что мы выше говорили об εἰκῶν), а отнюдь не воспроизводит и не зеркалит, короче говоря, подражает, а не копирует. Для адекватного суждения о визуальных текстах, текстах иконографических, следует прояснить вокабулярий этого языка.

Изображение вступает в диалог со своим зрителем. Этот диалог многомерен. Прежде всего, зритель видит и узнает конфигурации изображения и устанавливает с воспринимаемым изображением некую связь, назовем ее – эмпатией, сопереживанием, что является определенной формой понимания, возможного единственно в случае вступления зрителя в диалог с изображением, диалог, который вполне может оказаться драматичным, но, если зритель не откажется от него, будет способствовать

артикуляции семиотического контекста, в лоне которого данное изображение раскроет свой смысл. Собственно, отдать себе отчет в существовании такого семиотического контекста – значит совершить второй шаг. И наконец, интерпретация этого семиотического контекста в целом – последний шаг, совершив который зритель оказывается в состоянии *объяснить* смысл изображения. По существу каждый из этих шагов предполагает следующий, а первый, в принципе, не возможен без третьего: понимание и объяснение суть две стороны одной медали. Это ясно. Однако герменевтика, на что обращают внимание некоторые исследователи [4], таит в себе соблазн: можно слишком увлечься интерпретациями, которые, если они ничем не контролируются, приводят к произвольности объяснений. Стало быть, вопрос: как контролировать «герменевтический максимализм» [4, с. 63].

Когда речь идет о герменевтике как искусстве истолкования текста, сразу возникает мысль о тексте литературном. Однако герменевтические процедуры, применимые к таким текстам, едва ли можно без всяких ограничений применять к текстам, зафиксированным на иных языках, например, к визуальным текстам.

Дошедшие до нас памятники, которые могут служить источниками по античной иконографии, делятся на две группы. Первая представлена реальными объектами: 1). элементами архитектуры (главным образом, храмовой); 2). культовыми изображениями (статуями богов); 3). вотивными скульптурами; 4). надгробными изображениями; 5). гермами; 6). скульптурными изображениями отличившихся граждан (особенно распространены в эпоху Эллинизма); 7). статуями, предназначенными для украшения дома или публичных пространств (традиция, ставшая популярной начиная со времени Александра Великого); 8). вазовой живописью. В виду имеющихся у нас источников возникает ряд ограничений. Необходимо учитывать

1. особую природу языка визуализации, причем, одно дело – язык плоскостного изображения, другое – трехмерного (скульптуры): стилистика скульптурных изображений отличалась от стилистики вазовой живописи. Во-первых, изображения на вазах контекстны: перед нами всегда представлена некая мизансцена, элементы которой имеют значение и, как правило, берутся из стандартного набора. К репертуару деталей вазовой иконографии относятся, скажем, такие: конфигурация сцены (расположение персонажей и прочих деталей); фигуры; костюмы; жесты; декоративные элементы; и, что очень важно, сопроводительные надписи. Вазовая живопись по своему языку ближе комедии, допускавшей значительно большее разнообразие, чем язык трагедии;
2. во-вторых – визуальный порядок, то есть технику создания изображения;

3. в-третьих, визуальную среду, то есть «воображаемую реальность (...), в которой живет всякое общество» [8, с. 9];
4. в-четвертых, способ презентации произведения (тот контекст, которому принадлежало произведение: ведь одно дело, скажем, скульптура в храме или в музее, и другое – в обстановке дома);
5. в-пятых, следует иметь в виду, что визуальные искусства в разное время функционируют по-разному и по-разному взаимодействуют с иными видами искусства, например, литературой. Отношения между визуальным и вербальным текстами могут быть весьма тесными, что, по-видимому, характерно для античности. Античная культура логоцентрична и риторична, кроме того, и это уже давно общее место, она культивировала наглядность. Отсюда феномен экфрасиса в античной словесности. Достаточно вспомнить описание щита Ахилла («Илиада»), щита Энея («Энеида»), описания «произведений искусства» в «Метаморфозах» Овидия в историях Арахны и Пигмалиона, развернутое описание скульптурной композиции в начале второй книги «Метаморфоз» Апулея.

Раз уж мы вступили в область риторики, обратим внимание на следующее: важнейший раздел теории ораторского искусства составляло изложение, а в нем – владение фигурами, или схемами (*σχήματα*). Схема – это поза, положение человеческого тела, отличное от естественной статики. По аналогии телесная схема была перенесена в область искусства составления речей, где схемами стали называться «все выражения, отступавшие от той неопределенной нормы, которая считалась разговорной естественностью» [3, с. 446]. К риторическим схемам относятся, в частности, тропы (*τροπή* – поворот), функция которых переосмысливать привычное значение слова (например, метафора). Выступление оратора предполагало не только произнесение речи, но и соответствующее речи представление. Цицерон называл произнесение «красноречием тела» («Оратор», 17, 55), причем жесты часто заимствовались из арсенала трагического актера. Скульптурные изображения ораторов и трагических поэтов обнаруживают значительное *схематическое* сходство. Для примера упомянем статуи Эсхина (389 – 314 гг.), оратора, соперника Демосфена, и Софокла⁶⁷ (496 – 406 гг.): одежда, положение рук, поза почти тождественны.

⁶⁷ Статуя Эсхина найдена при раскопках Геркуланума. Хранится в Неаполе. Статуя Софокла, возможная копия бронзовой статуи, стоявшей в театре Диониса в Афинах. Хранится в Риме в Латеранской базилике. Источник: Atlas of Classical Portraits. Greek. With Brief Descriptive Commentary by W.H.D. Rouse. London, 1898.

Такое статуарное сходство, очевидно, свидетельствует о сближении фигур оратора и трагического поэта;

6. и наконец, еще одно ограничение, важное в связи с античным визуальным искусством: увы, но в нашем распоряжении лишь малая толика того, что было создано античными мастерами, и многое из того, чем мы располагаем, сохранилось фрагментарно. Кроме того, подавляющее большинство памятников греческой иконографии известно нам благодаря усилиям римских мастеров, охотно копировавших греческие изображения. Всякий раз приходится отвечать на вопрос, имеем ли мы дело с, насколько это возможно, точным воспроизведением образца или же с оригинальной «редакцией». Есть копии, обнаруживающие значительное сходство между собой, что, по-видимому, свидетельствует о стремлении воспроизвести образец как можно более точно и позволяет реконструировать оригинал. В то же время копиисты, хотя и повторяли главное, позволяли себе известную свободу в деталях. Не учитывать это нельзя.

Вторая группа источников по иконографии представлена вербальными текстами, среди которых сочинения греческих и римских историков, географические описания и травелоги (например, «География» Страбона, «Описание Эллады» Павсания), медицинские и естественнонаучные трактаты (Гиппократ «О воздухах, водах и местностях», Плиний Старший «Естественная история»); учебные пособия по ораторскому искусству и сочинения риториков (в том числе Диона Хрисостома «О красоте», Цицерона «Оратор», Квинтилиана «Воспитание оратора», врача и софиста IV в. н.э. Адамантия, различных представителей Второй софистики); трактаты по этике («Характеры» Теофраста); литературные и философские произведения, в которых представлены описания персонажей (Ксенофонт «Воспоминания о Сократе», Платон «Пир», «Федон», Плутарх «Параллельные жизнеописания»). Интерес представляет уже сама по себе техника изображения человека, риторика создания портрета. Описанию жеста и выражения лица придается важнейшее значение в учебных пособиях по ораторскому искусству. И это понятно: манера держать себя входит в число элементов, необходимых для воздействия на слушателя и придающих речи убедительность.

Особо следует упомянуть трактаты по физиогномике. Дошедшие до нас сочинения авторов-физиогномистов собраны в издании *Scriptores physiognomonici graeci et latini: In 2 Bde.* / Ed. E. Förster. Lipsiae, 1893. Интерес к физиогномике совпадает с интересом к природе человека, что находит выражение в философии, и, одновременно, к

изображению человека. Физиогномика⁶⁸ оказывается искусством распознавания (γνώμη) человеческой природы (φύσις). Внешность свидетельствует о характере: внешняя непривлекательность указывает на непривлекательность внутреннюю (вспомним гомеровского Терсита), или внешняя непривлекательность скрывает внутреннюю красоту (Сократ): если философ неуместен и странен (ἄτοπος), это следует продемонстрировать (Платон «Пир»). Стилистика сочинения может, в свою очередь, стать основанием для заключений о характере автора, так, в оценке Диогена Лаэртского, Гераклит Эфесский «был высокоумен и надменен превыше всякого, как то явствует из его сочинения» (Курсив наш. – Е.А.) [5, с. 359].

В связи с нашей темой уместно упомянуть псевдо-аристотелевский трактат *Physiognomike*⁶⁹. Душа – есть форма живого тела и не существует вне этого тела. Раз так, то единство души и тела, единство материально-формального дают о себе знать в каждом отдельном случае, который, в свою очередь, может быть подведен под некий единый тип.

В связи с античным портретом уже давно возникает вопрос о том, насколько автор считал важным выразить индивидуальные черты прототипа. Приводить аргументы как *pro*, так и *contra* – занятие неблагодарное: во-первых, мы слишком ограничены в материале, во-вторых, нам не с чем сравнивать (что может выступить в качестве критерия сходства/различия). Единственным способом «прочтения» античных визуальных текстов может быть размещение их в широком контексте культуры в целом. Любой язык, визуальный – не исключение, есть сфера общего опыта: индивидуальное коммуницируется через общее. Говоря об особенности античной культуры, С.С. Аверинцев отмечает ее стремление к «дефинированию “сущностей”» и посредством этого акта – к «утверждению себя». «Для античного рационализма, – пишет он, – классифицирование и дефинирование – не просто служебный, подчиненный момент работы мысли, но одновременно цель мысли: прояснение “сущностей” в их статичном тождестве себе» [2, с. 13]. Эти слова С.С. Аверинцева вполне можно отнести и к античному портрету. Любой язык, и визуальный – не исключение, есть та сфера, в которой индивидуальный опыт оформляется как общий и, тем самым, становится сообщимым, говоря иначе: в языке индивидуальное, с одной стороны, раскрывается, и тогда мы имеем дело с εἰκὼν как изображением, отсылающим к иному, изображаемому, с другой стороны, отсылая к индивидуальному, изображение не воспроизводит его во всей его индивидуальности – индивидуальность изображения

⁶⁸ Термин введен в обиход Гиппократом (460 – 370 гг. до н.э.).

⁶⁹ Этот трактат переведен А.Ф. Лосевым [6]. Основные положения трактата проанализированы И.М. Наховым [7].

существует, и здесь мы снова прибегнем к аналогии с риторикой, как «неповторимая комбинация бесконечно повторяемых свойств слога, “идей”, если воспользоваться терминологией виднейшего ритора II в. н.э. Гермогена» [2, с. 28]. Собственно, сочинения по физиогномике представляют собой своего рода визуальный словарь, набор топосов, позволяющий «читать» такой иконический текст, каким является портретное изображение.

Литература:

1. Аристотель. О памяти // Аристотель. Протрептик. О чувственном восприятии. О памяти. СПб., 2004.
2. Аверинцев С.С. Античная риторика и судьбы античного рационализма // Аверинцев С.С. Образ Античности. СПб., 2004.
3. Гаспаров М.Л. Античная риторика как система // Гаспаров М.Л. Об античной поэзии. СПб., 2000.
4. Гумбрехт Х.У. Производство присутствия: Чего не может передать значение. М., 2006.
5. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979.
6. Лосев А.Ф. История античной эстетики. Аристотель и поздняя классика. М., 1975.
7. Нахов И.М. Физиогномика как отражение способа типизации в античной литературе // Живое наследие Античности. Вопросы классической филологии. Вып. IX. М., 1987. С. 69 – 89.
8. Франкастель П. Фигура и место. Визуальный порядок в эпоху Кватроченто. СПб., 2005.
9. Platonis opera: In V T. Tomus I / Recognoverunt brevique adnotatione critica instruxerunt E.A. Duke, W.F. Hicken, W.S.M. Nicoll, D.B. Robinson, J.C.G. Strachan. Oxford, 1995.

Литвин Т. В.

Проблема длительности и язык описания времени у Плотина⁷⁰

Статья посвящена рассмотрению отдельных аспектов учения о времени и вечности Плотина в седьмой книге третьей Эннеады. Понятие вечности анализируется через три термина – безвременность бытия, вечную жизнь Ума и предвечность космоса, которые, будучи онтологическими и космологическими синонимами вечности, проясняют понимание ее природы. Взаимосвязь проблемы длительности и языка описания времени проясняется через проблему возникновения времени у Плотина.

Ключевые слова: Плотин, неоплатонизм, философия времени, вечность, длительность, креационизм.

The Question on Duration and the Language of Description of Time by Plotinus

This paper focuses on some aspects of the doctrine of time and eternity by Plotinus in the seventh book of the third Ennead. The concept of eternity is analyzed through three terms - timelessness of being, eternal life of Nous and the eternity of the cosmos, which are ontological and cosmological synonymous with eternity and clarify the understanding of her nature. The connection between question on duration and the language of description of time is clarified through the question of origin of time by Plotinus.

Key words: Plotinus, Neoplatonism, philosophy of time, eternity, duration, creationism.

Трудно переоценить вопрос о длительности как для любого вида философского историзма, так и для естественнонаучного анализа времени. Любая форма присутствия истории в настоящем строится на идеи длительности, которая еще в средние века формировалась в виде эстетических и космологических представлений, включая эсхатологию, психологию и повседневность [13, S. XV-XVII]. Можно сказать, что любая апория слов и вещей включает в себя длительность, любая последовательность и форма упорядоченности как в рамках философской рациональности, так и в богословском дискурсе. То, как формировалась эта идея в неоплатонизме, во многом определяет ее дальнейшее развитие, в том числе и аспекте двойственности, парадоксальности природы времени. Длительность – это форма времени, более сущностная, чем конвенция измеримости. Однако говоря о длительности физических изменений, мы прибегаем к уже готовой хронологической шкале, тем самым, измеряя время временем же. Объективность времени как естественнонаучное понятие строится именно на готовой шкале, тогда как в философии время сознания, то есть

⁷⁰ Статья подготовлена при поддержке РГНФ, проект № 15-33-01285.

темпоральность восприятия и мыслительных процессов, изучается с учетом возможной произвольности ментальных состояний. Вопрос о длительности указывает на двойственность границ мышления, изменчивости состояний и «движений» души. И именно в поздней античности, на пересечении философского осмысления мифа и становления систематичной гносеологии проблема длительности не только влияет на дальнейший христианский креационизм, но и структурирует вопрошание всей философии времени. Хотя было бы поспешным проводить прямую параллель между неоплатонизмом и интуитивизмом Бергсона либо эйдетической редукцией Гуссерлем, но несомненно, что проблема длительности приобрела статус научной задачи именно благодаря гносеологии платоновской традиции, включающей в себя философию Плотина.

С историко-философской точки зрения, третья книга седьмой Эннеады посвящена как критике аристотелевской теории времени «как числа движения», особенно явной в девятой главе, так и полемике с пифагорейскими, стоическими и эпикурейскими взглядами, предпринятой большей частью в восьмой и десятой главах. Новизна идей Плотина возникает также на фоне положительной оценки платоновского «Тимея» и идеи безвременности бытия Парменида. Размышление о соотношении времени и вечности – ключевое для теории, включает в себя как вопрос о природе вечности, так и анализ возможностей происхождения времени – из вечности или нет, но в каком-либо с ней соотношении. Соответственно, в процессе разбора их различий и сходств возникает вопрос о природе времени самого по себе, насколько эту природу можно определить в контексте космологии. Учитывая влияние идей предшественников в философию Плотина, учение о вечности и времени концентрирует основные представления неоплатонизма о возможности описания и понимания вечности. Это учение условно включает в себя три существенных элемента – безвременность бытия, вечную жизнь Ума и предвечность космоса [12, р. 96], которые, будучи онтологическими и космологическими синонимами вечности, проясняют понимание ее природы и условий возможности возникновения времени. Рассмотрим значение каждого из них.

Первый элемент, безвременность бытия – концепция, которую, по-видимому, можно считать влиянием Парменида, которого Плотин считал предшественником Платона [12, р. 97-98]. В шестом фрагменте Плотин не только дает определение вечности как «жизни сущего», но и предпринимает разбор платоновского изречения о «вечности, пребывающей в Едином» [6, с. 97-98]. Когда в диалоге «Тимей» Платон размышляет о сотворении времени (Tim. 37d-38), он характеризует вечность именно через указание на безвременность, хотя их подобие привносит неясность в терминологию. Время, будучи созданным «как некое движущееся подобие вечности», «вечный ... образ, движущийся от числа к числу» (Tim. 37d-e) [4, с. 439-440], тоже обладает, тем самым, свойством, могущим называться вечностью. И одной из особенностей данного фрагмента является различие между «вечностью» вечности и «вечностью» времени, иными словами – различие внутри подобия, в силу которого время «унаследовало» нечто схожее с вечностью. Сама по себе постановка вопроса включает прояснение термина $\alpha\omega$ в качестве характеристики, иными словами – своего рода, передаваемость вечных свойств бытия его конечным копиям, к которым, пусть и не в материальном смысле, но относимо время.

Термин «айон» в философии Платона и в целом в древнегреческой мысли [2, с. 425-426; 5;1, с. 356-357] имеет достаточно широкое употребление, и в «Тимее» мы видим

как прилагательное «вечный» ($\alpha\lambda\alpha\iota\omicron\varsigma$), так и наречие «всегда» ($\pi\alpha\iota$). Кроме того, поскольку Платон уже употребляет $\alpha\lambda\alpha\iota\omicron\varsigma$ в основе прилагательного, можно предположить, что термин получил свою философскую нагрузку ранее, у досократиков и перешел к Платону, возможно, благодаря Филолаю или другим пифагорейцам, влияние которых на Платона широко известно [12, р. 102-104]. Наиболее вероятным для целей Платона кажется его преемственность с Парменидом, поскольку вечность $\alpha\lambda\alpha\iota\omicron\varsigma$ прочитывается как вечное сущее $\pi\alpha\iota\ \alpha\lambda\alpha\iota\omicron\varsigma$. Как и у Платона, который подчеркивает недопустимость приписывания вечности признаков времени, поскольку «ей подобает одно только «есть», между тем как «было» и «будет» приложимы лишь к возникновению, становящемуся во времени, ибо и то и другое суть движения» (Tim. 38a), у Парменида в трактате «О природе» отсекаются характеристики темпоральной модификации: «...и не «было» оно, и не «будет», раз ныне все сразу «Есть», одно, сплошное...». [9, с. 296]. В обоих текстах осуществляется своего рода негативное определение, поэтому термин безвременность представляется наиболее удачным.

Иными словами, безвременность означает именно отсутствие прошлого и будущего, которые формировали бы временную последовательность. Хотя такую идею вполне можно проинтерпретировать как «безвременность настоящего» [12, р. 104], важно обозначить границы подобного вывода. Настоящее не становится принципиально иной формой (вечного) бытия только потому, что отсекаются прошлое и будущее. Напротив, оно остается «частью» линии времени, наряду с ними. Более того, настоящее в данном смысле изначально задано именно тогда, когда есть прошлое и будущее, поскольку именно настоящим может быть определена граница между ними. Несомненно, данное прочтение вечности дополняет апорию настоящего и, тем самым, вопрос о длительности, однако не решает ее. Даже если поставить знак равенства между Платином и Парменидом (что само по себе не совсем верно), будет ли правильной замена нерешенной проблемы времени проблемой бытия?

Однако возвращаясь к Эннеаде, важно отметить, что Плотин мог заимствовать термин $\alpha\lambda\alpha\iota\omicron\varsigma$ из Аристотеля [2, с. 425], а именно из трактата «О небе», где Аристотель описал «айон» как бессмертное и божественное бытие (De Caelo 279a125-128). Так или иначе, кроме физического горизонта, «айон» очерчивает и метафизическую границу языка, поскольку описание вечной природы все же осуществляется терминами пространственности и протяженности. Более того, исходя из этимологии мы видим, что вечность – это скорее свойство, чем субстрат, а следовательно, этим свойством могут обладать самые разные вещи умопостигаемого мира в их изначальной (идеальной) сущности. Плотин предостерегает от знака равенства между подобием, а поскольку вечность, как и умопостигаемая природа, «обладает высокой степенью достоинства» (Enn. III. 7.3), то необходимо прояснить разницу между ними, чтобы их подобие не вводило в заблуждение.

Автор рассуждает о том, что выше было обозначено как второй элемент – о вечности Ума, а точнее – о вечной жизни Ума [12, Р. 112-114], то есть о проявлении вечности в умопостигаемой мире. Умопостигаемость мира способствует пониманию такого свойства вечности как покой, поскольку именно покой и самотождественность, в противоположность движению и изменчивости, характеризует вечность. Именно покой «может заключать в себе понятие непрерывной длительности ($\pi\alpha\delta\iota\alpha\sigma\tau\acute{\alpha}\tau\omicron\varsigma$)» (Enn. III. 7. 2). Что есть покой, этот жизненный процесс, тождественный с самим собой? «Этот процесс сразу объемлет все; в нем проявляется все одновременно, и он обнаруживает

себя во всем, не меняя своих форм во времени, а охватывая их все высшим единством», это субстрат, который остается «тождественно-неизменным в своем наличном бытии» (Enn. III. 7. 3) [6, с. 94]. Описывая этот аспект, Плотин довольно много внимания уделяет будущему и его роли в неизменном, неподвижном сущем. По-видимому, именно представление о будущем характеризует действие и форму бытия Ума. Поскольку «вечность обнаруживается внутри умопостигаемой субстанции» (Enn. III. 7. 4), своего рода пронизывает умопостигаемый мир, она пронизывает и становление. Возникает вопрос о соотносительности вечности с бытием вещей чувственного мира. Примиряя вечность и становление, неподвижность и движение, Плотин говорит о непрерывно рождающемся будущем. «Сущность возникающих явлений состоит в том, что бытие их заключено между двумя моментами: началом процесса их становления и концом его, когда бытие их вообще прекращается» (Enn. III. 7. 4). Античная идея постоянного круговорота как творческого процесса объясняется именно стремлением вселенной к умопостигаемому бытию. «В этом стремлении и заключается основа ее движения через будущее к вечному» (Enn. III. 7. 4).

Вероятно, этот аспект можно сравнить с представлением о вечности у Гераклита [9, с. 217], с которого начиналось формирование идеи вечного круговращения и повторяющейся неподвижности космоса. Кроме того, круговращение как решение проблемы движения и неподвижности, своего рода, импульсивность космоса можно сравнить с его изречением об том, что «айон – дитя играющее» [9, с. 242]. Один из современных исследователей, Г. Стамателос указывает также на то, что игра айона у Гераклита – это индивидуальная игра одного игрока, то есть самопроизводящий процесс (12, р. 116-117). Иными словами, гармония самодостаточной внутренне тождественной, но творческой субстанции.

Наконец, третий смысл вечности, предвечность космоса, также можно приписать античной мысли в целом. Плотин указывает на вечность как на то, что не имеет начала либо имеет то начало, «которое по природе своей вовсе не нуждается в будущем» (Enn. III. 7. 6), иными словами оно уже есть, а не когда-либо возникнет. Это начало в принципе не может быть определено количественно, то есть «в какой-то момент» возникнуть, а затем, следовательно, исчезнуть. По Плотину, количественная определенность привела бы к тому, что «жизнь его распалась бы на части и этим распадением была бы уничтожена его абсолютная неделимость» (Enn. III. 7. 6). Иными словами, как только начало получает локализацию, становится определенным и конец, что по-видимому, превращает вечность в становление, а значит «запускает» механизм изменчивости, результатом которого и становится распадение на части. Если же мы определяем жизнь космоса как не имеющее такое начало, возникает свойство безусловности, которое можно объяснить через слова Платона о благодати Демиурга. То, что отсутствие начала Плотин разъясняет с помощью этического термина не только невозможно переоценить для дальнейшего развития христианства. Понятие благодати еще и вносит новую форму причинности, которая «логически» предшествуя, упорядочивает любой поиск начал и является своего рода гарантией неделимости жизни.

Предварительно резюмируя, важно подчеркнуть, что проблема длительности возникает, таким образом, не в постановке вопроса о свойствах времени или его природе как таковой, а уже в вопросе о покое и «неподвижности», которая есть и у времени. Иными словами, в вопросе о его подобии вечности и его возникновении.

Разумеется, в более поздней традиции мы можем увидеть иные постановки вопроса. В частности, у Августина проблема длительности ставится вместе с проблемой измерения. Но у Плотина все же невозможно разделить время и вечность до конца, их свойства, можно сказать, более подобны, чем свойства христианской вечности и человеческой души Августина. Поэтому по сути проблема длительности уже возникает при анализе данного подобия.

Стоит отметить, что апория и в целом парадоксальность времени, в том числе в соотношении времени и вечности, вполне может быть сопоставлена с тем, что А.Ф. Лосев называл диалектичностью. Однако, как и любая модель, апория не является решением проблемы времени, лишь демонстрирует ее. Но также, как и миф, парадоксальность в качестве языка описания проясняет сразу несколько аспектов, включенных в ее символизм и требующих расшифровки, а кроме того – демонстрирует границы эстетизации. Парадоксальность сходства времени и вечности, в которой нет четких границ перехода одного в другое, только лингвистически растождествляет длительность. Язык в этом смысле подобен материальности мира, доказывая их противоположность. Этот парадокс приводит, на наш взгляд, к двум выводам, которые могли бы быть как тезисами данного размышления, так и предварить проблему языка описания. Во-первых, специфика длительности вечности наводит на мысль о том, что время, бывшее в начале (сотворения) имело совсем иные свойства, чем то, что мы можем «измерить» в ныне существующем материальном мире. Условно говоря, время творения – это совсем иное время, не такое как время сотворенного мира. Подобную идею можно проследить в патристике, в частности, у Василия Великого [3, с. 175]. Анализ «перехода» одного времени в другое также мог бы прояснить многие свойства, которые в том числе нуждаются либо в математическом, либо в символическом языке описания. Хотя в философии принято различать становление и существование, это различие не всегда проводится применительно именно к темпоральности. Представляется, что именно длительность есть то свойство, которое «объединяет» время и вечность, ставя при этом границу между ними.

Второй тезис, который возникает на основе вышесказанного, это идея настоящего: условно говоря, у Плотина можно отметить своего рода незавершенность настоящего. Несмотря на то, что настоящее – это по сути основа линии времени, которая строится на приращении, в неоплатоническом креационизме апория сходства вечности и времени создает отсутствие границ настоящего. Метафорически говоря, вечность включена в настоящее. А поскольку ее свойства плохо укладываются как в свойства материи, так и человеческого ума (а следовательно, языка), то границы настоящего (между настоящим и прошлым, как минимум) оказываются неопределенными и всегда имеют форму апории. Незавершенность настоящего требует не только геометрическую демонстрацию, но и символизм, отмеченный А.Ф. Лосевым.

Математический стиль Плотина, традиционный для античной онтологии, не только существенен для философской метафорики, но и продолжает мифологизм Платона. Несмотря на то, что автор находит «прекрасным и глубокомысленным изречение Платона о вечности, пребывающей в Едином [8, с. 278-280; 7, с. 37; 10, S. 11]» (Enn. III. 7. 6), Плотин задается поиском формулы времени, которую можно «вывести» из вечности. Геометрия как онтологическая соразмерность мышления переплетена с мистицизмом и образностью сравнений. Опровергая все возможные варианты отождествления времени с движением, Плотин тем не менее задается вопросом о

протяженности и мере, которой эта протяженность может быть измерена (Епп. III. 7. 8-9). Рассуждая о протяженности ($\delta\iota\sigma\tau\eta\mu\alpha$), Плотин упоминает также и о протяженности покоя (Епп. III. 7. 8), что еще раз подтверждает тезис о том, что именно в протяженности (длительности) время и вечность подобны.

Кроме того, опровергнув все ложные определения времени как меры движения и в целом количественной величины, автор возвращает к рассуждению о вечности и снова разъясняет природу времени через обращение к покою. Вечность он определяет как «жизнь, в каждом пункте совершенную и уже бесконечную, следующую неуклонно по одному пути и приобщенную Единому» (Епп. III. 7. 11). Время же, возникшее «из» вечности, обнаруживает свою активную природу, несмотря на состояние покоя, иными словами, не меняя это состояние, но все же возникнув. В одиннадцатом фрагменте стиль Плотина меняется, физическая геометрия уступает место символизму и «поэтическим сравнениям» в попытке понять причины происхождения времени. «Объекты умопостигаемого мира находятся в непрерывном покое. Поэтому, если кто хочет узнать, каким образом появилось время, тот будет тщетно взывать к музам, которые сами тогда еще не существовали». Приписывая Душе специфическую активность и своего рода «потребность» в создании и, так сказать, возвращении времени, Плотин употребляет ряд неоплатонических терминов, демонстрирующих особый мистицизм и сверх-рациональность познания [11, 140-142]. Самое яркое в данном фрагменте – это сравнение происхождения времени с возникновением эйдоса: «И, подобно тому, как из неподвижного зародыша развивается эйдос, захватывая, как полагают, в своем движении все более и более далекие сферы, заставляя путем последовательного деления исчезнуть многое, подобно этому и Душа, создавая этот мир в подражание миру сверхчувственному, мир, находящийся в движении, похожем на движение ноуменального мира, как копия на оригинал, сначала сама сделалась временем, которое заменило вечность».

Разумеется, этот отрывок заслуживает более обширной интерпретации, однако подводя итог в контексте нашей темы важно подчеркнуть, что язык описания времени и условий его возникновения напрямую связан с толкованием природы покоя и длительности (протяженности). Уникальное сочетание математизации и символизма создает не только предпосылку для последующего христианского мистицизма, но и подчеркивает необходимость истолкования проблемы длительности и как свойства времени, и как характеристику вечности.

Литература

1. Akadhmeia. Материалы и исследования по истории платонизма. Вып. 2. СПб, 2000.
2. Лосев А.Ф. История античной эстетики, том VI. М.: «Искусство», 1980.
3. Нестерук А. Логос и космос. М., 2006.
4. Платон. Филеб, Государство, Тимей, Критий. М, «Мысль», 1999.
5. Плешков А.А. Понятие $\alpha\iota\omega\nu$ в космологии Платона / Историко-философский ежегодник 2014 (1).

6. Плотин. Эннеады, Киев, 1995.
7. Рист Дж. М. Плотин. Путь к реальности. СПб, 2005.
8. Светлов Р.В. Гнозис и экзегетика. СПб, 1998.
9. Фрагменты ранних греческих философов. Ч.1. М., 1989.
10. Beierwaltes, Werner. Über Ewigkeit und Zeit (Enneade III 7). Frankfurt am Main, 1967.
11. Dodds, E. R. The Parmenides of Plato and the Origin of the Neoplatonic 'One'. Classical Quarterly 22 (1928).
12. Stamatellos G. Plotinus and the Presocratics. A Philosophical Study of Presocratic Influences in Plotinus' Enneads. New York, 2007
13. Speer A. Das Sein der Dauer. In.: Das Sein der Dauer. Miscellanea Mediaevalia 34. Berlin, 2008.

Ахунзянова Ф. Т.

ПЛАТОНИЗМ КОНЦЕПТОСФЕРЫ Д.С. МЕРЕЖКОВСКОГО

PLATONISM OF D.S. MEREZHKOVSKYS CONCEPTOSPHERE

farida.ahunzyano@mail.ru

«Все понимания платонизма, существовавшие в истории, одинаково необходимы и суть не что иное, как диалектическая необходимость самой истории. Пусть то или другое понимание платонизма связано с той или другой эпохой. Это не значит, что оно “относительно” и “субъективно”. Это значит только то, что оно является необходимой истиной для данной эпохи».
(А.Ф. Лосев)¹

В статье «Мистическое движение нашего века» (1894) Мережковский перечисляет значимые для своих взглядов имена: Спиноза, Т. Карлейль, И.В. Гете. Однако внимательное прочтение произведений Мережковского показывает, что в основе многих из них лежат идеи античного мирозерцания, в том числе – и, пожалуй, более всего – идеи Платона.

Обращение к античной традиции – вполне осознанный выбор Мережковского, поскольку уже на самых ранних стадиях своего творческого развития он занимался переводом классических образцов древнегреческой трагедии, а в своем Полном собрании сочинений 1914 года представил эти опыты целым томом. Однако нельзя сказать, что Мережковский напрямую цитирует Платона или использует его культурные модели. Скорее он выводит собственное понимание платонизма, опираясь при этом на весь предшествующий опыт философствующей Европы как на некий глобальный комментарий ко всему творчеству Платона.

Стремление обратиться к вечному, в чувственном мире найти Дух, освободить его, следовать за ним является доминирующим в концепции Мережковского: эта тема определила онтологические представления писателя, его концепцию исторического развития. Конечная цель существования человечества на Земле обозначена как преображение в духовную субстанцию – Царство Божие. Любая цивилизация рассматривается Мережковским с точки зрения ее перспективности или бесперспективности для осуществления единственно возможной цели исторического развития – наступления Царства Божия на Земле.

Исключительную роль при этом играет избранная личность, совмещающая в себе добро и зло, героя и демона. В античности понятие «демон» (δαίμων, daimōn «божество», производное от daíomai «раздаю, разделяю») было нейтральным, обозначающим божество или высшую силу вообще, порой даже олимпийских богов, как, например, у Гомера. Также оно применялось для называния разных божеств рангом ниже: духов,

1 Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. – М., 1993. – С.684-586.

гениев. От него образовано и слово τὸ δαίμονιον (daimonion), которым изображенный Платоном Сократ называл свой таинственный внутренний голос, повелевавший ему воздерживаться от неправильных поступков, например, от занятий политикой. Вот что Сократ, например, рассказывает о себе в «Апологии Сократа»: «Мне бывает какое-то чудесное божественное знамение (τὸ δαίμονιον)... Началось у меня это с детства: вдруг – какой-то голос, который всякий раз отклоняет меня от того, что я бываю намерен делать, а склонять к чему-нибудь никогда не склоняет. Вот этот-то голос и не допускает меня заниматься государственными делами. И кажется, прекрасно делает, что не допускает» [Платон, 1990(1):85].

Внутренний голос как внутреннее демоническое получает у Платона имманентный характер, совпадая с борьбой низшей (чувственной) и высшей (рациональной) душ, т.е. с этическим самоопределением человека. Следуя за этой традицией, Мережковский также сочетает все ипостаси в избранной личности, определяя ее как антиномически целое. Людям «четвертого измерения» свойственна дуалистическая, вечно двойственная природа – противостояние между временным и вечным, зависимость человека и в то же время данная ему свобода, призвание из временного слагать вечное. Борьба Бога и Зверя, Добра и Зла рождает внутриличностную мистерию: дух действует в человеке, творя его личность. Писатель использует античную семантику, возводя демоническое начало человеческой личности в статус некой духовной субстанции, обладающей божественным, гениальным, теургическим потенциалом. При этом задача личности – приобрести потенцию Героя, т.е. освободить демона, позволить духовной субстанции действовать в человеке и через человека. Дух веет, где хочет, и главная цель человеческой жизни – стремиться к Духу, пробудить себя для жизни в Духе, чтобы личной исторической судьбой приблизить человечество к высшей духовной субстанции – Царству Божию.

Антиномичность становится неотъемлемой чертой человеческого бытия в сочинениях писателя. Двойственна природа Христа: человеческая и Божеская. Двойственна природа личности – движителя истории: духовная, пропустившая через себя Дух Святой, приближающаяся к конечной абсолютной духовной субстанции – Царству Божьему, и плотская, сиюминутная, принадлежащая дурной бесконечности земной линейной истории.

Люди «четвертого измерения» Мережковского отличаются не только античной целостностью. Они открыты для высшего знания – того, что греки называли Благом. Это знание возможно только увидеть с помощью особенного зрения. Мережковский пишет: «Мы читаем книгу мира, как малограмотные люди, не отрывая глаз от страницы и водя пальцем по строкам; и, только тогда, когда чья-то быстрая, как молния, рука, перевертывает страницу, мы видим, что мелькает что-то “написанное сбоку, на полях”, может быть, самое важное, но мы не успеваем прочесть: чтобы успеть, нужны другие глаза [курсив мой – Ф.А.], те “вещие зарницы”, что бывают только у пророков» [Мережковский, 2005:97].

Подобный подход писателя отсылает нас к учению Платона, описывающего зрение как постижение некоего знания. Согласно представлениям Платона, человек, оставивший символизирующую земной мир пещеру, где царил мрак неведения, или, точнее, полумрак частичного знания, выходит к свету солнца, который, собственно, и означает истинное знание как таковое. Платон, говоря об истинном и неистинном познании, использует аналогию со зрением: «Глаза открыли нам число, дали понятие о

времени и побудили исследовать природу Вселенной, а из этого возникло то, что называется философией и лучше чего не было и не будет подарка смертному роду от богов» (Тимей, 47ab).

Зрение, согласно Платону, возникает из сочетания зрительного ощущения и возможности зрительно восприниматься, связанных между собой «немаловажным началом» – светом (Государство, VI, 507e). Свет исходит не только извне, но и изнутри через глаза: «Дело в том, что внутри нас обитает особенно чистый огонь, родственный свету дня, его-то <...> заставили ровным и плотным потоком изливаться через глаза...» (Тимей, 45b). Акт видения, в котором зримо дается вещь, происходит как совпадение внешнего и внутреннего света на поверхности данной вещи, актуализируя ее. Платон пишет: «И вот когда полуденный свет обволакивает это зрительное истечение и подобное устремляется к подобному, они сливаются, образуя единое и однородное тело в прямом направлении от глаз, и притом в месте, где огонь, устремляющийся изнутри, сталкивается с внешним потоком света» (Тимей, 45c).

Таким образом, зрение способно видеть целое любой вещи, вплоть до самого Космоса. Как глаз в своем движении к Солнцу раскрывает сферу зримого, так и устремление ума к благу обнаруживает область умопостигаемого. Зримый космос сотворен как образ Космоса мыслимого, как отображение, зафиксированное и удерживаемое взглядом демиурга. Его взгляд равносителен творению, под его воздействием происходит уплотнение потоков «умного света» в единое тело – зрелище космоса. Все сущее в нем: боги, мировая душа, ум, видимые тела, – оказывается включенным в «бесчисленно-разнообразную иерархию света». Отметим, что само слово «идея» образовано от греческого глагола «видеть» и означает некоторое содержание, доступное только умозрению (ума зрению), оставаясь недоступным для других органов чувств. Познание подлинного бытия Платон, таким образом, описывает как возможность смотреть при ярком сиянии на те вещи, тени от которых человек видел раньше.

Метафора зрения получила широкое осмысление в последующие эпохи, неудивительно, что нашла себя она и в трудах Мережковского, однако писатель интерпретирует ее более художественным образом, нагружая дополнительными образами. В частности, привлекает внимание стремление Мережковского дополнить метафору зрения внешней атрибутивностью – особыми – «другими» – глазами, свойственными людям «четвертого измерения».

Другие глаза – это детские, широко раскрытые от удивления глаза, содержащие в себе потенциальность всеведения. Всеведение – признак Божественности, качество, свойственное только Божеству, Богу. Всеведение Божие отличается от познания человеческого и свободно от недостатков, присущих человеческому познанию. Человек приобретает познания о внешнем мире через посредство получаемых им внешних впечатлений. Отсюда человеческое познание постепенно развивается и изменяется. Божественное ведение не нуждается во впечатлениях: Бог знает вещи непосредственно Сам Собою; отсюда и само ведение Божие свободно от ограничений времени, оно всегда одинаково полно, совершенно, представляет единый и вечный акт созерцания.

Мережковский не осмеливается приписать своим героям Божие всеведение, однако наделяет их потенциальным – ингерентным – всеведением, т.е. способностью, возможностью узнать все, что пожелаешь и что возможно познать, и оформляет эту способность в виде больших глаз героев – глаз ребенка, например: «Юлиан был ребенок тощий, худенький, бледный; лицо некрасивое и неправильное; волосы жесткие, гладкие

и черные; нос слишком большой; нижняя губа выдающаяся. Но поразительны были глаза его, делавшие лицо одним из тех, которых, раз увидев, нельзя забыть, – большие, странные, изменчивые, с недетским, напряженным и болезненно-ярким блеском, который иногда казался сумасшедшим» [*Мережковский, 1914(1):14*]; «в розово-смуглом, как цвет миндаля в весенних сумерках, детски-округлом лице ее черны были, как ночь, ясны, как звезды, огромные, точно широко раскрытые от удивления, как у маленьких детей, глаза. Добрые люди смотрели в них, как в небо, злые – как в преисподнюю» [*Мережковский, 2007:91*].

Большие глаза с пронзительным взглядом у Леонардо и Кассандры в «Леонардо да Винчи», у Петра I и Софьи в романе «Петр и Алексей», пугающие своей необычностью людей глаза у Пастушка из Назарета, будущего Иисуса Христа. О важности рассматриваемой метафоры говорит ее постоянное присутствие не только в художественной прозе, но и в публицистике Мережковского. Например, создаваемый им литературный портрет И.В. Гете тоже включает в себя описание необычных глаз поэта: «Но вот эти глаза, черные, ясные, зоркие, – глаза человека, который видит “на аршин под землю”. “Орлиные очи”. Невероятно, до странности, до жуткости молодые, – в старом-старом, древнем лице (...) Они напомнили ему глаза Мельмота-Путешественника, которым когда-то пугали детей; Мельмот, подобно Фаусту, заключил договор с «некоторым лицом», и до глубокой старости глаза его сохраняли властительный блеск. В самом деле, в этих нестареющих глазах что-то “демоническое”, как любил выражаться их обладатель: демоническое – для язычников значит божеское (от древнегреческого слова *diamon* – бог), а для христиан – бесовское, но во всяком случае, сверхчеловеческое» [*Мережковский, 2007:311*].

Таковы в представлении мыслителя и глаза М.Ю. Лермонтова (поэта, очень значимого для Мережковского) – «большие и неподвижно-темные», имевшие «магнетическое влияние»: «Иногда те, на кого он смотрел пристально, должны были выходить в другую комнату». Впечатление, которое он производил, передается так: «...в человеческом облике не совсем человек; существо иного порядка, иного измерения; точно метеор, заброшенный к нам из каких-то неведомых пространств» [*Мережковский, 1991:393, 404*]. Такие глаза свойственны лишь тем героям, которым открывается нечто сокровенное.

Необходимость обретения героями важной способности – смотреть на мир глазами ребенка – вызвана не художественным капризом писателя. Метафора печально-мудрого и при этом удивленного взгляда детских глаз содержит в себе целую гносеологию, органично входящую в общую концепцию Мережковского. Гераклит Эфесский утверждал, что «Вечность есть дитя, играющее костями – царство дитяти»². Это сравнение указывает на вечную юность мира и на легкость, с которой совершается все мирообразующей силой. Не случайно в христианской традиции сказано: «Если не обратитесь, не будете как дети, то не войдете в Царствие Небесное» (Мф 18,3). Мережковский приходит к пониманию детского взгляда как онтологического способа приобретения истинного религиозного опыта. Увидеть – значит признать существующим, увидеть детскими, удивленными глазами – значит визуализировать некие онтологические сущности.

² Гераклит Эфесский. Фрагменты. Фрагмент 52. / Переводь Владимира Нилендера. – Москва: Книгоиздательство «Мусагетъ», 1910. – С.21.

Безусловно, создавая такие семантические акценты в использовании метафоры глаз, писатель ориентировался на целый ряд античных и средневековых философско-религиозных концепций. Так, Платон поясняет: «Всякий, кто соображает, вспомнил бы, что есть два рода нарушения зрения, то есть [оно нарушается] по двум причинам: либо когда переходят из света в темноту, либо из темноты – на свет. То же самое происходит и с душой; это можно понять, видя, как иногда душа находится в замешательстве и не способна что-то разглядеть» [Государство, 518a]. В своих диалогах философ раскрывает эту мысль: «Замешательство души в переходах между тьмой и светом означает страстное состояние удивления» [Теэтет, 155c–d].

Изумление, потрясение – это душевные настроения, свойственные мистериям. Вслед за древними греками Мережковский считал, что именно мистериальным должен быть путь обретения истинного религиозного опыта. Само слово «изумление» неслучайно образовано от старославянского «выйти из ума» (из-умить), т.е. выйти за пределы рационального, увидеть за этими пределами иные духовные сферы. В «Тайне Запада» Мережковский размышляет: «Может быть, самое первичное во всякой религии, в христианстве же особенно, – чувство изумления. “Многие народы приведет Он в изумление... ибо они увидят то, о чем не было говорено им, и узнают то, чего не слышали”... Быть изумленным, значит видеть Его; не изумляться – не видеть» [Мережковский, 2007: 571–572]. Таким образом, изумление, по Мережковскому, – это способ обнаружения истинного смысла, поскольку «изумиться» – значит приобрести особое внутреннее зрение с целью постичь непостижимое. Изумляясь, человек переживает мистериальное действие, приближающее его к Высшему, вечному. Даже внешне удивленные – округлившись – глаза приближают к мистерии: ведь образ круга является символом совершенства и законченности, полноты и вечности.

Детские глаза становятся проводником для метафизического света – Божественной сущности, принимая сквозь себя дух (пневму) исходящего от Бога как Его отблеск. Только тот, кто открывает в себе этот отблеск, становится избранным: он причастен к великой тайне, ему присуща потенциальность всеведения. Такие люди осознаются Мережковским явлениями «сверхчеловеческого»: «Кажется, эти люди *не совсем люди* [курсив Мережковского – Ф.А.], – только пролетают через наш земной воздух, как аэролиты... брошенные откуда-то вниз или вверх (где “верх” и “низ”, мы не знаем, тут наша земная геометрия кончается). Эти люди не могут быть измерены даже “геометрией Лобачевского, геометрией четвертого измерения”» [Мережковский, 1991:404].

Романы Мережковского показывают: чувственная реальность имеет низший смысл, и, только пройдя мистическим путем, человек вступает в вечность. Достижение высшей духовной субстанции – Царства Божия – возможно для человечества путем отвержения законов материального мира, соединения в духе со Христом, начала нового бытия под знаком Духа Святого. Лишь мистическое соединение с Духом Святым приведет человека в вечность, дарует ему долгожданное освобождение. Герой Мережковского – это человек, соединивший себя с Духом Святым, разбудивший в себе божественно-духовные силы, он способствует шествию Духа в мире, приближает наступление Царства Божия. Пробуждения этих сил чаеет писатель для всего человечества. Потому каждый роман Мережковского, как правило, представляет собой жизнеописание героя, воплощающего своей судьбой движение по духовному пути человечества. Во все времена чаемые идеи заставляют искать новую форму, которая органично бы выражала духовные

представления о мире и человеке. Образец такой синкретичной формы Мережковский находит в духовно близких сочинениях Платона.

Используя платоновский принцип слияния логического понятия с художественным образом, Мережковский последовательно разрабатывает прием «персонификации идей». Прием органического сочетания идеи «с образом человека как ее носителя» в диалогах Платона впервые отмечается М.М. Бахтиным. «Диалогическое испытание идеи есть одновременно и испытание человека, ее представляющего» [Бахтин, 1979:128], – утверждает Бахтин. Герои Мережковского становятся носителями идеи, разрабатывающими и проверяющими отдельные положения философской концепции самого писателя.

В качестве примера возьмем роман Мережковского «Воскресшие боги». Уже в начале произведения писатель расставляет антиномичные акценты: «...какая геометрическая правильность, какие треугольники: два созерцательных, два деятельных, средоточие – во Христе. Вон по правую сторону – созерцательный: совершенное добро – в Иоанне, совершенное зло – в Иуде, различие добра от зла, справедливость – в Петре. А рядом – треугольник деятельный: Андрей, Иаков Младший, Варфоломей. И по левую сторону от центра – опять созерцательный: любовь Филиппа, вера Иакова Старшего, разум Фомы – и снова треугольник деятельный» [Мережковский, 1914(2):64]. Так описывает Чезаре «Тайную Вечерю» – неоконченную картину Леонардо да Винчи, являющуюся лейтмотивом романа и отражением его идеи.

С этой идеей ассоциируется представление Платона о треугольниках, как элементарных структурных единицах вещественного мира, согласно которым «два члена сами по себе не могут быть хорошо сопряжены без третьего, ибо необходимо, чтобы между одним и другим родилась некая объединяющая их связь. Прекраснейшая же из связей такая, которая в наибольшей степени единит себя и связуемое, и задачу эту наилучшим образом выполняет пропорция, ибо, когда из трех чисел – как кубических, так и квадратных – при любом среднем числе первое так относится к среднему, как среднее к последнему, и соответственно последнее к среднему, как среднее к первому, тогда при перемещении средних чисел на первое и последнее место, а последнего и первого, напротив, на средние места выяснится, что отношение необходимо остается прежним, а коль скоро это так, значит, все эти числа образуют между собой единство» [Платон, 1994:435]. Но первая часть трилогии уже показала, что в античности нет ответа на сакральные вопросы, поэтому и на картине нет изображения Христа, треугольники не связаны между собой – а значит, гармония не достигнута, равновесия нет, несмотря на всю математику, красоты нет, несмотря на геометрию.

Крайне символично для понимания идеи романа и то, что две другие составляющие главного треугольника во главе с Христом – Иоанн и Иуда, Добро и Зло – готовы только в набросках, причем, если изображение Иуды закончено и очень напоминает образы исторического христианства из «Юлиана Отступника» («лицо страшное, но не отталкивающее, даже не злобное – только полное бесконечной скорбью и горечью познания» [Мережковский, 1914(2):62]), то лик Иоанна – все еще «гладкое белое место в картине», за десять лет Леонардо не может сделать даже первого его очерка.

Вероятно, это не случайно. Писатель хочет увидеть в образе Иоанна самого Леонардо: «Ближе всех ко Христу был Иоанн; мягкие, как шелк, гладкие вверху, книзу вьющиеся волосы, опущенные веки, отягченные негою сна, покорно сложенные руки, лицо с продолговато-круглым очерком – все дышало в нем небесной тишиною и ясностью.

Один из всех учеников, он больше не страдал, не боялся, не гневался. В нем исполнилось слово Учителя: “да будут все едино, как Ты, Отче, во мне и Я в Тебе”. Джиованни смотрел и думал: “Так вот, кто Леонардо!... Да кто же из людей ближе ко Христу, чем он!...”» [*Мережковский, 1914(2):61*] Мережковский искренне верит в то, что Леонардо единственный, благодаря своему гению, способен прикоснуться к истине. Открытая чувственность и земная плоть не справились с этой задачей в первом романе, и теперь Мережковский возлагает надежду на силу знания, разума.

Глядя на неоконченную картину, один из учеников Леонардо – Джиованни – уверен: Христа еще нет. Другой – Чезаре – говорит: Христа нет и не будет. В этом эпизоде соприкоснулись и философия Платона, и все отрицающая теория Ницше, и сам писатель в растерянности: придет ли к человечеству понимание того, что же есть Добро и Зло, Жизнь и Смерть, Любовь и Ненависть, и что объединит их в себе – т.е. есть ли Христос и что он есть?

Список литературы

1. *Бахтин М.М.* Проблемы поэтики Достоевского. – М.: Советская Россия, 1979. – 318 с.
2. *Кулешова О.В.* Притчи Дмитрия Мережковского: единство философского и художественного. / О.В. Кулешова [отв. ред. И.Л. Галинская]; Ин-т науч. информации по обществ. наукам РАН. – М.: Наука, 2007. – 214 с.
3. *Мережковский Д.С.* Вечные спутники. Портреты из всемирной литературы. / Сост., статья, комм. Е.А. Андрущенко; отв. ред. А.А. Лавров. – СПб: «НАУКА», 2007. – 903 с.
4. *Мережковский Д.С.* Иисус Неизвестный. – М.: Эксмо, 2007. – 752 с.
5. *Мережковский Д.С.* М.Ю. Лермонтов. Поэт сверхчеловечества // *Мережковский Д.С.* В тихом омуте. Статьи и исследования разных лет / Сост. Е.Я. Данилова. – М.: Советский писатель, 1991. – С.393–404.
6. *Мережковский Д.С.* Полное собрание сочинений в 24 т.: Т.1. Христос и Антихрист. Трилогия. – М.: Типография Т-ва И.Д. Сытина, 1914. – 356 с.
7. *Мережковский Д.С.* Полное собрание сочинений в 24 томах: Т.2. – М.: Типография Т-ва И.Д. Сытина, 1914. – 395 с.
8. *Мережковский Д.С.* Тайна Запада. Атлантида–Европа. / Подгот. текста, вступ. статья, примеч. Е. Андрущенко. – М.: Эксмо, 2007. – 672с.
9. *Мережковский Д.С.* Тайна Трех. Египет – Вавилон. – М.: Изд-во Эксмо, 2005. – 560 с.
10. Письма Д.С. Мережковского к П.П. Перцову / Вступ. заметка, публ. и прим. М.Ю. Кореновой // *Русская литература.* – 1991. – № 2. – С.156–181.
11. Платон. Собрание сочинений в 4-х томах: Т.1. – М.: «Мысль», 1990. – 869 с.

Платоники и аристотелики XIV века: Пять сочинений Г.И. Недетовского*

В патрологии существуют диаметрально противоположные оценки значимости философского элемента в исихастских спорах в Византии XIV века. Между тем, история исихазма в России даёт некоторые свидетельства, касающиеся, в частности, идентификации сторон конфликта в качестве платоников или аристотеликов. В статье рассматривается творчество малоизвестного русского писателя и патролога XIX века Григория Ивановича Недетовского. На основании анализа сочинений Недетовского и других русских патрологов делается вывод о неточности идентификации исихастов в качестве платоников, либо аристотеликов. Однако, выдвигается предположение, суть которого состоит в том, что некоторые явления русской культуры XIX века могут вполне эффективно рассматриваться в этих терминах.

Ключевые слова: Григорий Иванович Недетовский, Отец Забытый, исихазм, исихастские споры, св. Григорий Палама, платонизм, русская культура XIX века.

E. A. Makovetsky

Platonists and Aristotelians of the XIV century: Five works of Grigorij Nedetovskij

In the history of philosophy there are opposite estimates of the importance of a philosophical element in the Hesychast controversy in Byzantium of the XIV century. Meanwhile, the history of an Hesychasm in Russia gives some facts concerning, in particular, identification of the parties of the conflict as Platonists or Aristotelians. Five works of the little-known Russian writer and patrologist of the XIX century Grigorij Ivanovich Nedetovskij are considered in the article. On the basis of the analysis of some writings the conclusion about inaccuracy of identification of an Hesychast position as the Platonism or Aristotelianism is drawn. However, the assumption is made that the phenomena of the Russian culture of the XIX century can be considered enough effectively in these terms.

Key words: Grigorij Ivanovich Nedetovskij, O. Zabytyj, Hesychasm, Hesychast controversy, St. Gregory Palamas, Platonism, Russian culture of the XIX century.

Термины «платоники» и «аристотелики» настолько широки, а содержание их настолько зависит от контекста, что было бы слишком сложно и неоправданно использовать их для прояснения некоторых деталей, относящихся к истории русской патрологии. Тем не менее, именно на них нам пришлось остановиться по следующим причинам. *Во-первых*, в этих координатах рассматривались исихастские споры в одном из самых влиятельных сочинений русской византистики XIX века, в «Очерках по истории византийской образованности» (1891) Ф. И. Успенского (1845 – 1928). Успенский характеризует исихастские споры в качестве «нового эпизода борьбы

* Исследование выполнено при поддержке РГНФ: проект № 15-03-00138, «Античная логика и византийская интеллектуальная традиция: аспекты рецепции».

аристотеликов с приверженцами Платона» [19, с. 311]. И, в целом, исследователь Синодика в Неделю Православия утверждает, что «в Синодике последовательно проходит одна и та же черта: борьба аристотелизма и платонизма» [19, с. 364]. *Во-вторых*, и в главных, выбранная нами терминология представляет возможность понять исторический казус восприятия исихазма другим русским ученым и писателем Г. И. Недетовским (1846 — 1922), ныне забытым. В 1872 году в Трудах Киевской духовной академии вышло одно из первых в русской патрологии исследований, посвящённых исихастским спорам [13]. Статья была написана молодым выпускником академии, она одновременно поражала своей обстоятельностью и обескураживала тем, что её автор чрезвычайно критически отнёсся к исихастским практикам. Попытка выяснить причины, по которым один из талантливых выпускников Православной академии столь низко оценивает древнейшую православную традицию, составляет главную цель нашей статьи. Мы предполагаем, что причины следует искать как в обстоятельствах русской пореформенной культуры, так и в обстоятельствах творческой биографии Г. И. Недетовского, который более не писал патрологических исследований, получил известность в качестве беллетриста (псевдоним — Отец Забытый) и прославился в качестве талантливого педагога.

Платоники и аристотелики

Несмотря на то, что избранные нами термины лишь весьма приблизительно характеризуют позиции сторон полемики о Свете Преображения, сказать, что они совершенно не отражают специфику спора, мы тоже не можем. Поверхностные следы аристотелизма в учении исихастов видит и один из самых глубоких критиков подхода, предложенного Ф. И. Успенским, арх. Василий (Кривошеин). В частности, пишет он, Палама широко использует такие аристотелевские термины, как, например, $\sigma\upsilon\upsilon\epsilon\pi\alpha\gamma\omicron\gamma\iota\alpha$, $\pi\rho\sigma\acute{o}\nu$ (атрибут), $\sigma\upsilon\mu\beta\epsilon\tau\eta\kappa\acute{o}\varsigma$ (акциденция), $\sigma\iota\delta\iota\omega\mu\alpha$ (свойство), категория и др., (что, добавим от себя, может говорить и о специфике византийского образования того времени).

«Дальше чисто формального сходства, однако, дело не идёт, — продолжает архиепископ Василий, — и по своему содержанию и основным тенденциям учение св. Григория Паламы несравненно ближе к платоновскому течению философской мысли. Духом платоновского реализма окрашена вся борьба св. Григория Паламы против номиналистического понимания Божественных энергий и свойств как простых понятий нашего ума. Возможно также провести параллель между платоновским учением об идеях и учением св. Григория Паламы о Божественных энергиях (при всём их взаимном различии). Но все эти философские параллели условны, поэтому ошибочно мнение Ф. И. Успенского (Очерки по истории византийской образованности), видевшего в исихастских спорах продолжение полемики византийских аристотеликов и платоников» [6, с. 204-205 прим.].

Тем не менее, постараемся кратко представить доводы Ф. И. Успенского в пользу его позиции. На основании анализа статей Синодика, содержащих осуждение учения Иоанна Итала¹, автор «Очерков» реконструирует антицерковные элементы этого учения, которые и составляют суть «платонизма» XI века: «1) переселение душ, 2) платоновские идеи как реальные бытия, 3) предсуществование душ и творение мира из

¹ Из современных исследований осуждения Иоанна Италла см., например, [20].

предвечной материи» [19, с. 151. См. также 19, с. 173]. В целом, теоретические построения Итала характеризуются, по мнению автора, «применением теории платоновского реализма» [19, с. 187]. В принципе, сходное содержание «платонизма» характерно и для XIV века. Так, по мнению Успенского, цель диалога Никифора Григоры «Флорентий» состояла в следующем: «подорвать значение Аристотеля» [19, с. 260], неудачливым знатоком которого как раз и выступает в диалоге герой, олицетворяющий Варлаама. К началу века, в середине которого разворачиваются исихастские споры, во всяком случае в кругах гуманистов, «в Византии уже довольно строго поставлен был вопрос о недостаточности Аристотеля» [19, с. 263].

Если интерес Варлаама к богословским вопросам состоял «лишь в страстной любви к истине и желании определить отношение познающего ума к исследуемой причине всего сущего» [19, с. 278], то можно предположить, что «спор между Варлаамом и Паламой сводится к толкованию Аристотеля, решаемые в этом споре проблемы относятся к области философии...» [19, с. 278]. Приведём здесь одно очень выразительное рассуждение:

«По воззрению Варлаама, который является представителем довольно ясно выраженного рационализма, ум человеческий может постигать природу вещей, потому что представления ума тождественны с реальными вещами. Самым безошибочным средством к познанию сущего служит логика... Существует такая тесная связь между стремлением духа к истине и познанием высочайшей истины – Бога..., что соединение с Богом тождественно с постижением истины... Но... может ли человек видеть существо Божие и утверждать его существование, как он может утверждать реальность видимых предметов? Здесь и оказалось существенное различие воззрений Варлаама и Паламы. По мнению первого, познание Бога не нуждается в чувственных органах, но сообщается как акт особенного просвещения тем, кто чист сердцем и исполняет заповеди Божии, это есть акт сообщения высшего знания... Палама же и афонские монахи, не признавая за логикой и вообще за внешней мудростью могущественного орудия к познанию причины всего сущего, ссылались на авторитет церковного предания и святоотеческих писаний, как на единственно надежный путь к познанию сущего» [19, с. 279].

Выходит, что и Варлаам и Палама неожиданно оказываются реалистами, или же реалистом (ещё более неожиданно) был только Варлаам? Несмотря на некоторую неясность, стоит, видимо, признать, что отождествление реализма с платонизмом и номинализма с аристотелизмом является базой того историко-философского подхода, которым пользуется Ф. И. Успенский. Существуют и очевидные философские предпосылки для такого отождествления: «реализм» платоновского учения об идеях и «номинализм» аристотелевского учения о двух сущностях. Если следовать мысли В. Кузена, как это делает Успенский [19, с. 177], и видеть в споре об универсалиях основной философский вопрос, то такое сближение вполне возможно. Вместе с тем, следует признать, что применение этой философской дихотомии мало способствует пониманию сути исихастской полемики.

Намного больше терминологической ясности мы находим у прот. Иоанна (Мейендорфа). Евагрий Понтийский, впервые «синтезировав учение монахов о молитве» [11, с. 282], научил их, тем не менее, «пользоваться языком неоплатонизма, который, разумеется, был языком их времени и, следовательно, был неизбежен, но таил в себе опасность отклонения духовности пустыни в направлении, чуждом Евангелию»

[11, с. 283], – пишет о. Иоанн. Этот неоплатонический крен, преодолевается влиянием другого основателя исихастской традиции, св. Макария Египетского. И суть отличия их учений заключалась, как пишет о. Иоанн, в антропологических представлениях: если у Евагрия они были неоплатоническими (тело — темница души), то у Евагрия они были библейскими – «человек — цельное существо и входит в общение с Богом как цельное существо» [11, с. 284]². Практически с самого зарождения в монашеской традиции эти два начала — неоплатоническое и библейское — сосуществуют, когда-то дополняя друг-друга, но по большей части, соперничая: «Евагрий и Макарий определили все те основные элементы, которые мы находим в последующей духовной традиции восточного монашества» [11, с. 286]. По сути, этот «платонический элемент» в христианстве был окончательно преодолен в том синтезе исихастской традиции, который был осуществлён св. Григорием Паламой:

«В корне несовместимый с библейским понятием творения *из ничего* платонизм со времён Оригена был величайшим соблазном для восточнохристианской мысли. Окончательно он был побеждён только Паламой, отвергшим всякую автономную реальность между Богом и тварью. Единственной такой реальностью является *сам Бог* в своем свободном снисхождении» [11, с. 315].

В пространстве коллизии двух ведущих антропологических традиций – библейской и неоплатонической – о. Иоанн раскрывает содержание исихастских споров. Так, Варлаам, протестуя против «интеллектуального реализма» латинской церкви, занимая позицию «номиналистического агностицизма», сталкивается на Востоке с «мистическим реализмом восточного монашества» [11, с. 303], и, разумеется, нападает на него. В ходе полемики «реализм» монахов и «номинализм» гуманистов всё более проясняются и оттачиваются. В результате Церковь принимает то понимание сути отношения человека к Богу, которое формулирует Палама и которое условно можно называть реалистическим:

«реалистическое учение о сверхъестественном познании, независимом от любого чувственного опыта, но дарованном в Иисусе Христе человеку в целом — душе и телу, – могущему уже здесь, на земле, достигнуть предвосхищения конечного обожения и видения Бога не своими силами, но благодатью Божией» [11, с. 309].

Как видим, позиция Паламы, если смотреть на неё глазами философа, – антиплатоническая, однако, при этом, – «реалистическая». Ещё более явным «антиплатонизм» Паламы становится на примере той ошибки в рассуждениях Варлаама, на которую очень точно указывает о. Иоанн:

«... критика Варлаамом исихастской молитвы основывается в действительности на спиритуалистической предпосылке (как и у многих современных критиков), предпосылке, отождествляющей сверхъестественное с нематериальным» [11, с. 309].

Учение о бестелесном (τὸ σωματῶν θεορία), которое Ф. И. Успенский, вслед за историками философии называет схоластикой, выдвигает проблему универсалий, решение которой является ещё и главной философской задачей, и содержанием спора

² В другом месте о. Иоанн указывает на условность такого разделения: «Наиболее существенным антропологическим аспектом греческой патристики, – сохранявшимся византийскими богословами на протяжении всего Средневековья, – было такое понимание человека, в соответствии с которым он не является независимым существом, а наоборот, вся его «человечность» раскрывается только в том случае, когда он живёт «в Боге»... Для выражения этой идеи, – пишет далее о. Иоанн, – разные авторы прибегали к различным терминологиям: оригенистской, неоплатонической, библейской» [21, р. 139].

между номиналистами и реалистами [см. 19, с. 176 и далее]. Кто Палама с точки зрения спора об универсалиях? Вроде бы реалист, поскольку уверен, что в каждой из своих энергий нераздельно пребывает сам Бог. Однако, бестелесное вовсе не является предметом его рассуждений: и человек – не одна только его душа, и Бог – превыше ограничений и определений.

Иными словами, если в историко-философском смысле платонизм в наборе его школьных рецептов (предсуществование душ, дуализм души и тела, посредничество идей в творении мира), безусловно, является неправославным учением, и «исповедовать» его, безусловно, вредно; то в смысле чистой метафизики, он, может быть, и не безвреден, но в значительной мере неизбежен как инструмент познания. Его положение такое же как у силлогизмов: считать их единственным путём богопознания — неумно, а совсем отказываться от них — ещё глупее. Различие между сверхъестественным и нематериальным, пожалуй, не поддаётся философскому разумению, а потому и философская разметка исихастских споров тоже достаточно приблизительна.

Возвращаясь, к анализу исихастских споров, который находим у о. Иоанна, заметим, что рассмотрение их сквозь призму двух монашеских традиций – идущих от Макария и Евагрия — лишь одна из систем координат. Автор предлагает и три других, тоже, разумеется, недостаточных для полного понимания явления, но способных в совокупности показать суть исихазма полнее и объемнее. Ещё три культурных конфликта (ни хронологически, ни географически не связанных с исихазмом напрямую) дают о себе знать в рамках исихастских споров: 1) между гуманистами и монахами [11, с. 306], 2) между номиналистами и реалистами [11, с. 303], 3) между эссенциалистами и экзистенциалистами [11, с. 314]. И если три эти момента и в дополнение к ним ещё и соотношение монашеских традиций будем подгонять «для простоты» в схему разногласий между Платоном и Аристотелем, то мы ничего не поймём в сути рассматриваемых явлений средневековой культуры, получив, вдобавок, чудовищно аморфные образы аттических философов.

Однако, несмотря на очевидность предыдущего вывода, позиция Ф. И. Успенского оказывается оправданной: при анализе специфики средневековой мысли по отношению к античной, и особенно, при современной оценке православности мысли на средневековых Востоке и Западе. Эффективность использования дихотомии «платонизм-аристотелизм» демонстрирует, в частности, Д. Брэдшоу. По его мнению, Варлаам занимает ту позицию, которую для западного богословия делает общепринятой бл. Августин: теофания может быть либо явлением Божественной сущности, либо творением. «Варлаам стал первым, кто осознал принципиальную несовместимость августинова богословия Божественной сущности и исихастского богословия нетварного света» [5, с. 308], – утверждает американский философ. Если для совокупного Запада, следующего логике Августина, «главным способом откровения» оказывается «видение умом Бога как истины» [5, с. 299], то «для Востока высшая форма общения с божественным – это не умственный акт, а участие в жизни и деятельности» [5, с. 345]. Источником такого различия является «платонизм» Августина: «в своей метафизике он [Августин] связан с платоновскими диалогами среднего периода и отводит Богу ту роль, которую Платон отводил идеям. Платоническое понятие бытия как цельности приводит Августина к учению о божественной простоте...» [5, с. 348], – пишет Д. Бредшоу.

Платоник или исихаст?

Эта затянувшаяся экспозиция потребовалось нам для того, чтобы ещё раз продемонстрировать в общем-то хорошо известную вещь: расстояние между Платоном и школьным платонизмом (равно как между Аристотелем и аристотелизмом) настолько значительно, что допускает такие колебания смысла отдельных определений, когда в результате мы можем достаточно обоснованно спорить относительно философской принадлежности, например, исихастов, почти совершенно не касаясь сути их учения. То, что исихасты могут оказаться и платониками и аристотеликами, разумеется, говорит не о них, а о «платонизме» и «аристотелизме», давно являющихся уже не философскими терминами, а скорее культурными парадигмами. И именно в этом своём нефилософском качестве «платонизм» будет нас интересовать далее. А в качестве культурной парадигмы платоник — это вовсе не всегда соперник аристотелика, а человек — безотносительно к определениям последнего — мечтательный, непрактический, идеалист.

Уточним последнее определение. Х. Л. Борхес, сопоставляя пять интерпретаций «Оды соловью» Джона Китса, удивляется, что ни один из их авторов не понимает простой вещи: «в неразличимом соловье одной ночи он [поэт] почувствовал платоновского соловья идей» [4, с. 430]. А далее писатель объясняет, как это оказалось возможным:

«Все мы, говорил Колридж, рождаемся последователями либо Аристотеля, либо Платона; об английском уме можно сказать, что он из Аристотелева потомства. Для него реальны не отвлеченные понятия, но только индивиды, не соловей как род, а лишь этот конкретный соловей. Естественно (и даже неизбежно), что в Англии «Оду соловью» попросту не поняли» [4, с. 431].

Итак, платоники и аристотелики — это даже не реалисты и номиналисты (которых тоже упоминает писатель), но те, кто может видеть платоновского соловья идей, и те, кто вслушивается в трели поющего за окном соловья. «Аристотелик», конечно, не понимает Китса, зато как никто другой ценит индивидуальное и является образцом щепетильности, пишет Борхес.

Возможно, в Англии в первой четверти XIX века различие между платониками и аристотеликами заключалось именно в этом, однако спустя половину столетия в России к этому пониманию, пожалуй, добавилась ещё и оценка степени прогрессивности. Аристотелик — человек действия, а платоник — часто бесплодный мечтатель. И даже если сочувствие оказывается на стороне последнего, он всё равно — в прошлом, будущее — за аристотеликами. Так, в этой (конечно, условной) парадигме можно понимать тургеневских Базарова и Кирсанова. Добавим сюда ещё один важный момент: понимание нашей дихотомии не просто чрезвычайно изменилось за прошедшие после исихастских споров века, но, что ещё важнее, ни русская, ни английская культуры (на уровне корпораций своих корифеев) уже не были христианскими, они были светскими, в них вопрос о Божественном откровении давно ушёл из массовой литературы, а Бог оставался только именем и символом.

Именно в это время жил автор интересного и спорного исследования исихастской традиции, выполненного в стенах Киевской Духовной академии, Григорий Иванович Недетовский. Для оценки его патрологического сочинения («Варлаамитская ересь») мы обратимся ещё к четырём его работам: повести «Миражи» и трём небольшим студенческим статьям, опубликованным в газете «Воскресное чтение», выпускаемой

Киевской Духовной Академией. Цель нашего анализа этих сочинений будет заключаться в том, чтобы понять, как и почему человек, получивший православное духовное образование с большой настороженностью относится к исихастской традиции? Примеров такой «настороженности», взятых из «Варлаамитской ереси», мы приводить не будем, достаточно познакомиться со статьей Г.И. Недетовского, чтобы заметить это. А в качестве иллюстрации мы приведём следующее высказывание арх. Василия (Кривошеина):

«Неправильное же понимание их [способов молитвы, принятых исихастами] смысла и значения, которое так часто встречается даже у православных исследователей, основано, главным образом, на том, что обыкновенно принимают за существенную сторону умной молитвы то, что в действительности является не более как вспомогательным средством» [6, с. 132-133].

О конкретном фрагменте статьи Г.И. Недетовского, в котором описывается способ умной молитвы, архиепископ Василий пишет:

«... Недетовский даже не подозревает, что упоминаемый им Симеон Ксерокеркский есть не кто иной, как высокочтимый Православной Церковью пр. Симеон Новый Богослов — один из величайших мистиков православного Востока... Любопытно, что «художественная» молитва изображается Недетовским как плод болезненно развитого воображения, между тем как в действительности отличительной её чертой является недопущение каких-либо образов, фантазий и вообще «парения ума»» [6, с. 132 прим.].

Мы полагаем, что ключ к пониманию психологического шока, испытанного Недетовским при теоретической встрече с исихазмом, лежит не в области разделения Церкви, потому что в таком случае нам пришлось бы доказывать или опровергать православие Г.И. Недетовского, что нелепо; а в светской по характеру культуре его времени, воздухом которой дышали даже воспитанники духовных училищ. Мы полагаем, что влияние таких фундаментальных традиций, как исихазм, на русскую светскую культуру второй половины XIX века было менее значительным, чем того общекультурного направления, которое выражался в противопоставлении платоников и аристотеликов. Действительно, влияние исихазма — христианское влияние, а использование дилеммы «платоники – аристотелики» может быть вполне светским; первое предполагает напряжённую (даже подвижническую) жизнь, а для второго достаточно склада характера, общего жизненного настроения; первое предполагает занятие четкой позиции не только в богословском, но и просто в теоретическом смысле, а для второго, как мы видели, теоретическая жесткость необязательна. Короче говоря, намного легче быть платоником или аристотеликом, чем исихастом, но это вовсе не значит, что платоник или аристотелик — непременно дурной человек. Понижение уровня, с которого производится оценка, может быть основанием для критической оценки какого-то этапа культуры, но не должно становиться поводом для осуждения человека, жившего в этой культуре. Недетовский — это платоник в том смысле слова, который вкладывали в него Колридж и Борхес. К сожалению, нам не удаётся найти другого основания для того, чтобы понять, почему был обескуражен студент Духовной академии, познакомившийся с исихастской традицией.

Кроме прочего, возможность говорить о русском человеке второй половины XIX века как о платонике кое-что проясняет и в самой русской культуре. С одной стороны,

понятно, что исихастская традиция из отечественной культуры никогда не исчезала³, с другой стороны, исихазм оказывается чем-то безусловно устаревшим и непонятным для молодого человека, получающего духовное образование в XIX веке. Мы можем совместить эти противоречащие факты только в таком представлении о русской культуре того времени, которое предполагает её жёсткую стратификацию: народная культура оставалась православной, а высокая культура стала совершенно светской. Однако, кроме того, что эта схема достаточно условна (хотя и правдива), она ещё и плохо действует в расширенном временном масштабе: страты сливаются и вновь распадаются, при этом единство национальной культуры, тем не менее, сохраняется и, как известно, христианство продолжает играть в ней ключевую роль. Мы полагаем, что если невозможно соединить разрозненные явления национальной культуры с помощью терминологии исихастских споров (исихасты — варлаамиты), то можно использовать для этой цели ту, намного более размытую терминологию, которая уже давно применяется именно на уровне культурных парадигм (платоники — аристотелики). Далее, возможность измерять явления вроде бы совершенно не христианской, а светской «высокой» культуры с помощью схемы «платоники – аристотелики», возникшей и адаптированной для нужд богословия, говорит не менее как о том, что христианство – пусть в трудноузнаваемых и сильно деформированных формах, – тем не менее, продолжало существовать во всех проявлениях русской культуры. Очевидно, что ценой всех этих деформаций становились коллизии в судьбах людей и в истории страны.

Какую жизнь прожил Григорий Иванович Недетовский?

Без особого нажима, но среди множества своих сочинений⁴ автор выделяет именно «Миражи»: «Некоторые произведения Недетовского в своё время производили сенсацию. Так, напр<имер>, «Миражи», по появлении которых в печати автор получил несколько благодарственных писем и телеграмм» [2, л. 6 – л. 6 об.]. Эту же книгу особенно выделяет писатель и критик А. А. Измайлов, автор статьи о Г. И. Недетовском: «На Забытом лежала благословляющая рука Салтыкова. Он принял и в 1880 году напечатал в своём журнале на первом, почётном месте его «Миражи» [12] – большую повесть, в сущности, роман, остающийся по сейчас лучшим произведением Недетовского. О «Миражах» тогда шумели, их сочувственно встретила критика. В читающем духовном мире повесть произвела нечто, похожее на переполох» [8, с. 7].

Сюжет «Миражей» прост. Молодой выпускник духовной академии приезжает служить преподавателем в семинарию. Всё, что описывает автор, – работа в семинарии, общение с преподавателями и студентами, влюблённость, женитьба, рождение ребёнка, священство – представляется непрерывной чередой разочарований искреннего и наивного героя, Николая Рокова. Во всех своих начинаниях Роков идеалист и романтик, он прекрасный учитель, друг и муж, подающий надежды учёный, но только при появлении настоящих трудностей в достижении своих целей он от них

³ Вспомним значимые проявления исихастской традиции в XIX веке: слава Серафима Саровского, новое издание Добротолюбия Феоданом Затворником, расцвет русского монашества на Афоне, необычайная популярность исихастских «Откровенных рассказов странника» и т. д.

⁴ «Всего произведений его не менее 100 печ. листов». - См. Автобиографию Г. И. Недетовского, написанную 1 сентября 1901 года и отправленную Александру Николаевичу Сальникову [2, л. 5 об.]. В автобиографии Недетовский пишет о себе в третьем лице.

отказывается. Они так и остаются миражами. И так вплоть до смерти жены, которую Роков уже не смог перенести. Он умер молодым, несчастным, безусловно вызывающим сочувствие.

Обращает на себя внимание то, что «Миражи» – в значительной мере сочинение автобиографическое. Как и его герой, Роков, Г. И. Недетовский родился в семье дьякона. Его дед по матери, именем которого и назвали мальчика, был сельским священником. Отца он потерял рано: в пятилетнем возрасте. С 1856 г. будущий писатель учился в Калужском духовном училище, «жил хотя не в бурсе, но немало страдал от голода и моральных мук» [1, л. 5]. С училищем, впрочем, у Недетовского связан и целый ряд хороших воспоминаний. Стоит обратить внимание ещё на такой немаловажный факт: весьма значительную часть двух своих автобиографий Г. И. Недетовский посвящает своим учителям. Воспоминаний об учителях нет у Рокова, но это очень хорошо характеризует Недетовского. Зато как Роков всю жизнь был привязан к другу юности Славскому, так и Недетовский в обеих автобиографиях с благодарностью вспоминает дружбу с В. И. Орловым.

Воспоминания о следующем периоде жизни (с 1867 года) — учёбе в Киевской духовной академии — совершенно положительные и благодарные.

«Более других профессоров академии влиял на меня — и своими лекциями и частными домашними беседами — профессор русской истории Филипп Алексеевич Терновский (преподававший церковную историю в Киевском университете). Этот в высшей степени симпатичный деятель возбудил и поддержал во мне склонность к писательству, открывая мне для сотрудничества редактируемый им журнальчик «Воскресное чтение», где и было помещено мною несколько очерков небеллетристического [подчёркнуто Недетовским] характера» [1, л. 7-8].

Мы попытались идентифицировать сочинения Недетовского в этом еженедельном журнале, издаваемом Киевской академией: известно, что он начал публиковаться здесь в 1869 году, что это были его первые публикации [см. 2, л. 4 об. – 5]. Год издания «Воскресных чтений» начинался со дня Пасхи, значит первые статьи нашего автора приходятся на 1869-1870 годы, это 33-ий год издания журнала. Подавляющее большинство статей журнала либо подписано инициалами, либо не подписано вовсе. Редкие статьи подписывались полным именем. Три сочинения, изданных в интересующий нас период, подписаны узнаваемо: первое – «Г. Н-ский», а два следующих – «Г.Н.» [14, 16, 15].⁵ С большой долей вероятности мы можем заключить, что эти три статьи (небеллетристического характера), опубликованные примерно с двухмесячным интервалом, были написаны студентом предпоследнего курса Духовной академии Григорием Недетовским.

Почему мы ещё можем судить, что эти работы принадлежат нашему автору? Трудно не заметить тематической близости, схожести идейного содержания, даже стилистической близости этих работ и более поздних сочинений Недетовского. Скажем, оценка важности просвещения, данная во второй статье, перекликается с той оценкой, которую даёт Григ. Недетовский исихазму в «Варлаамитской ереси». Сравним две цитаты: «...невежественный человек, благодаря своему невежеству, выдумывает себе множество совершенно лишних страданий, которыми и без того не бедна жизнь

⁵ Заметим, что, например, в номерах журнала за предыдущий, 1868-1869 год, не было статей, подписанных подобными инициалами.

человеческая» [16, с. 289]; и «Аскетизм был так развит на востоке, что там существовали особые аскетические правила, предписывающие иногда такие уродливые формы религиозных упражнений, что становится грустно при мысли, до каких странностей может довести человека воображение, развитое до болезненной односторонности» [13, с. 329 прим.].

Другое сравнение: «... жизнь среди бедствий, почти не прерывающихся во всё продолжение исторического существования русского народа, должна была оставить глубокий след в его духе и выразиться в его мирозерцании... В жизни русского народа влияние несчастного гнетущего прошлого сказывается тем, что русский человек вообще равнодушен к жизненным неудобствам, мало предприимчив и способен мириться со всяким, даже совсем почти невыносимым положением» [15, с. 596]; и «... в описываемую нами эпоху смут и неурядиц в Византийской империи многим грекам было слишком тяжело в своём отечестве, и вот, как наши соотечественники-предки при подобных обстоятельствах «брели врозь» (по выражению челобитных XVII в.), и грекам приходилось «π λύτης» [«с горя» - пер. Григ. Недетовского] брести, куда глаза глядят...» [13, с. 341 прим.].

Наконец, типичной, но только не для «Варлаамитской ереси», а для беллетристики О. Забытого и жизни Григория Ивановича Недетовского является фраза об апостольской проповеди из самой первой его опубликованной работы:

«убеждая других, они были так тихи и так кротки в обхождении, что это обхождение их с людьми наставляемыми походило на ласки, которые обыкновенно слышаться в беседе добрых, любящих родителей с любимыми детьми, – или на ласки, замечаемые в отношениях кормилицы к детям» [14, с. 65.].

Эта тихая ласка, на присутствие которой в апостольской проповеди обращают внимание не все богословы, понималась, кажется, Г. И. Недетовским как незаметное, но необходимое условие вообще человеческой жизни. Так же мечтал о *женской* ласке молодой Роков, так нуждаются в *учительской* ласке семинаристы и даже академики, так стремятся к *человеческой* ласке герои самых пронзительных рассказов О. Забытого (например, «Сговорились» и «Шутник»). Мы можем предположить, что этой незаметной, но такой необходимой ласке находилось место и в жизни Недетовского-супруга, Недетовского-отца и Недетовского-учителя.

С сентября 1871 г. по ноябрь 1879 г. Недетовский был учителем Воронежской духовной семинарии.

«А затем, выдержав при Харьковском университете экзамен на звание учителя гимназии по русскому языку и словесности, был назначен учителем этого предмета в Воронежское реальное училище. Здесь же я был потом инспектором. С 1900 г. и доселе <27 октября 1913 г.> я — директор Воронежской 2-ой гимназии» [1, л. 8].

Как видим, общая канва жизни Недетовского и его героя совпадают вплоть до 1879 г., когда сочинитель целиком уходит в светское преподавание, а его герой становится священником и умирает. Есть ещё одно интересное, и вполне ожидаемое, совпадение: молодые люди женятся сразу после академии. Но есть интересное отличие: Г. И. Недетовский «в 27 лет женился на вдове А. И. Левашовой, имевшей от первого брака пятерых детей» [10, с. 9]. И эта деталь, наряду с его преклонением перед дружбой и наставничеством, тоже очень отчётливо характеризует писателя.

В этом отношении, судьба Недетовского — совсем не судьба человека из той культуры, в которой нет исихазма и веры в Божественные энергии. Ими-то — дружбой,

заботой и любовью — Недетовский как раз и живёт. В отличие от Рокова. Вроде бы Роков и любит и дружит, но по-настоящему страшный удар, смерть жены, почти сразу прерывает жизнь и самого героя. Кажется, что ему не хватило такой веры, которая есть у исихастов: Бог присутствует в Своих энергиях, и в этом, в том числе, состоит Его забота о нас⁶. Любовь и дружба никогда не заканчиваются, никогда не начинаются, они могли бы быть источником силы и даже вечной жизни для Рокова, но он не смог поверить в них по-настоящему.

Наконец, последнее. Почему Недетовский не упоминает в автобиографии своего выпускного сочинения? Почему он ни словом не обмолвился о «Варлаамитской ереси»? Расширим вопрос: почему он сделал всё возможное, чтобы его забыли? Эта его тяга к забвению очень бросается в глаза. Вот, что пишет один из немногих «прижизненных» исследователей его творчества, с мнениями которого Недетовский был знаком:

«Есть в нашей литературе сейчас одно имя, трагичностью судьбы своей превосходящее, пожалуй, все померкшие и забвенные имена. По странной иронии судьбы, по какому-то как бы предведению своей будущей участи, этот писатель взял себе псевдоним, полно выражающий эту будущую участь. Псевдоним этот — «Забывтый»... Надо отдать справедливость писателю, — сам он, если не говорить о его таланте, сделал всё для того, чтобы его забыли... Положительно хочется думать, что Недетовский *хотел* (*курсив* — А. А. Измайлова) своего литературного забвения, — до такой степени Забытый забыт» [8, с. 7].

Или ещё фрагмент из другой статьи критика, уже с намеком на ответ:

«Недетовский-Забывтый сумевший трагически поставить тот же вопрос [о драматических переживаниях человека, потерявшего веру] в двух превосходных повестях, действительно забыт так неблагоприятно и несправедливо, что его книг ни за какие деньги не достать на книжном рынке» [9, с. 6].

Предположение А. Измайлова состоит в том, что Недетовский стал Забытым, чтобы избежать давления, оказываемого на писателя сочинений из духовного быта:

«Может быть, я очень ошибаюсь <...>, но со стороны кажется, что этот писатель настоящего таланта и превосходного знания среды некогда стоял на жутком распутье, сознавая необходимость избрать или путь известности, или путь спокойствия, несовместимый с известностью. Он согласился с Пушкиным, — «быть славным хорошо, спокойным — лучше вдвое». И Забытого забыли» [8, с. 7].

Возможно, догадка критика верна: первые публикации Забытого появились ещё во время работы Недетовского в семинарии. Но также верно и то, что очень скоро после перехода к светскому преподаванию писать Г. И. Недетовский почти перестал⁷. Младший современник Недетовского — Мигель де Унамуно — тоже писал о драматизме поиска и потери веры (см., например, его сочинение «Святой Мануэль Добрый, мученик» [17]). Мы можем предположить, что эта психологическая драма

⁶ Протицируем фрагмент 69-ой главы: «Соразмерно сообщаемая тем, кто причаствует ей [энергии], она, соответственно способности воспринимающих [ее], посылает им меньшее или большее обоживающее осияние» [7, с. 127].

⁷ Вот, что пишет о себе автор: «Больше всего Недетовский писал во второй половине 70-х годов и в первой половине 80-х, но писательская деятельность его не прекратилась и доселе» [2, л. 2]. В. Н. Болдырев указывает и объективную причину, по которой Недетовский в 80-е годы стал писать значительно меньше, чем прежде: закрытие «Отечественных записок», с которыми Недетовский начал сотрудничать после ухода из «Вестника Европы» [см. 3, с. 97].

была вообще проблемой европейской культуры XIX века, если об этом так часто пишут русские и испанцы (и немцы, в лице Ф. Ницше!). Значит речь идёт о какой-то общей христианской боли, переносить которую пришлось и нашему писателю, творчество которого, стиснутое между «Варлаамитской ересью» и «Миражами», – один сплошной трепет. Но вовсе не смертью заканчивается эта болезнь у Недетовского, а педагогикой. Как драматические переживания Недетовского имеют открытую и оптимистическую развязку, так и болезнь культуры, связанная с потерей христианства *могла бы быть* не такой драматичной, какой она действительно была в России, Испании и Германии, и она ещё *может быть* иной. «Все могло пойти по-другому... Ты должен в это верить», – так утешил умирающий губернатор Старк своего помощника из «Всей королевской рати» [18, с. 480]. Такую же *веру* внушают читателю труды и дни патролога, писателя и педагога Григория Ивановича Недетовского.

Подведем итог. Рассмотрение, как минимум, в пространстве четырёх противоречий (две монашеские традиции, номиналисты-реалисты, гуманисты-монахи, эссенциалисты-экзистенциалисты) позволяет о. Иоанну (Мейендорфу) продемонстрировать содержание исихастских споров XIV века. Вероятно, подобная по сложности оптика необходима и нам, для того, чтобы понять обстоятельства русской культуры XIX века, в которых искреннее непонимание исихастских практик легко соседствовало с деятельным исихазмом. Полагаем, что схема, в координатах которой возможна интерпретация психологического выбора, совершенного Г. И. Недетовским, может быть приблизительно следующей:

1. Сословность русской культуры (Оппозиция: высокая культура — народная культура, или светская культура — религиозная культура).
2. Обстоятельства духовного образования в России в XIX веке (Оппозиция: латинское влияние — греческие традиции).
3. Общекультурные движения (Оппозиция: Западники – Славянофилы).

Таким образом, если мы попытаемся понять статью молодого выпускника Академии, исходя из таких обстоятельств, что он был представителем высокой светской культуры, получившим образование в духовной школе в то время, когда латинское влияние было ещё вполне ощутимо, наконец, что он был западником; то, даже имея в виду всю условность этих ярлыков, мы, возможно, поймём реакцию Недетовского-учёного на события XIV века несколько лучше.

Наконец, главное: для интерпретации обоих событий – ромейской культуры XIV века и русской культуры XIX века – весьма эффективным оказывается противопоставление платоников и аристотеликов. Каким бы размытым и искусственным оно ни было, но сам факт актуализации этого противопоставления для нужд христианского богословия, позволяет надеяться на существование внутреннего единства христианской культуры, по крайней мере – на Востоке Европы, по меньшей мере – на протяжении пяти веков, и в худшем случае — перед лицом исторических катастроф, ожидавших в недалёком будущем Римскую и Российскую империи.

Литература

1. ИРЛИ. Архив С.А. Венгерова. Ф. 377. Оп. 7. № 2546.
2. ИРЛИ. Собрание В.И. Яковлева. Ф. 357. Оп. 5. № 78.
3. Болдырев В.Н. К изучению творчества Г. И. Недетовского (О. Забытого)// Русская литература. 1971, № 1. С. 94-98.
4. Борхес Х.Л. Соловей Джона Китса. // Борхес Х.Л. Собрание сочинений: в 4 т./Хорхе Луис Борхес; [сост., предисл. и примеч. Б. Дубина]. – 2-е ид., испр. – СПб.: Амфора. ТИД Амфора, 2006. Т. 2. С. 429-432.
5. Брэдшоу Д. Аристотель на Востоке и на Западе: Метафизика и разделение христианского мира / Отв. ред. А. Р. Фокин / Ин-т философии РАН. - М.: Языки славянских культур, 2012.
6. Василий (Кривошеин), архиепископ. Аскетическое и богословское учение Св. Григория Паламы. // Василий (Кривошеин), архиепископ. Богословские труды 1952-1983 гг. Нижний Новгород, 1996.
7. Григорий Палама. Сто пятьдесят глав. Пер. с греческого и примечания А. И. Сидорова. Краснодар, 2006.
8. Измайлов А. А. Забытый. // Русское слово. 6(19) октября 1911. № 229.
9. Измайлов А. Хихикающие и рыдающие. // Русское слово. 1912. № 290.
10. Кузнецов В. И. «...Служение своему народу»// О. Забытый. Рассказы, очерки, отрывок из повести. – Вступ. статья, подготовка текстов, сост. и прим. Кузнецова В. И. – Воронеж, 1982. С. 5-26.
11. Мейендорф Иоанн. Святой Григорий Палама и православная мистика (пер. Л. А. Успенской) // Мейендорф Иоанн. История Церкви и восточно-христианская мистика/ Сост. и общ. ред. И. В. Мамаладзе. М., 2003. С. 277-336.
12. Недетовский Г. И. (О. Забытый). Миражи. Отечественные записки, 1881, № 9—11.
13. Недетовский Григ. Варлаамитская ересь//Труды Киевской Духовной Академии, Киев, 1872, февр. С. 316-357.
14. Недетовский Григорий (Г. Н-ский). Святые Апостолы как проповедники слова Божия. Воскресное чтение. № 28 от 26 окт 1869 г. С. 62-68.
15. Недетовский Григорий (Г.Н.) Добродетель терпения в жизни и пословицах русского народа. № 48 от 15 марта 1870 г. С. 593-600.
16. Недетовский Григорий (Г.Н.). Ученье — свет, а неученье — тьма. (Опыт разработки народных пословиц). Воскресное чтение. № 37 от 28 дек 1869 г. С. 287-291.
17. Унамуно М. Святой Мануэль Добрый, мученик. // Унамуно М. Избранное: В 2-х т./ Пер. с исп. Сост. В. Столбов; Вступ. статья, коммент. И. Тертерян; Оформ. худож. Г. Губанова. - Л.: Худож. лит., 1981. Т. 2. С. 93-128.
18. Уоррен Роберт Пенн. Вся королевская рать. Пер. с англ. В.П. Голышева. М.:Правда, 1988.
19. Успенский Ф. И. Очерки по истории византийской образованности. СПб., 1891.
20. Щукин Т. А. Эсхатология Иоанна Итала // Вестник русской христианской гуманитарной академии. СПб., 2010. Том 11. Вып. 4. С. 116—120.
21. Meyendorf, John. Byzantine Theology. Historical Trends and Doctrinal Themes. New-York, 1983.

Приходько М. А.

Анамнезис как принцип раннехристианской герменевтики¹

В статье исследуется проблема переосмысления раннехристианской мыслью платоновской концепции анамнезиса. Прослеживается развитие этой концепции в трудах апологетов Татиана и Тертуллиана, а также Климента Александрийского. Автор показывает актуальность отдельных положений платоновского учения для становления христианской герменевтики, в частности, для решения проблемы усвоения богооткровенного знания, передаваемого средствами языка.

Ключевые слова: Платон, анамнезис, раннехристианская апологетика, герменевтика, логос, Климент Александрийский, Татиан, Тертуллиан

Anamnesis as a principle of Early-Christian Hermeneutics

In the article is considered the theme of Revelation of God's truth to human soul in Early-Christian thought. To this point is analyzed Plato's doctrine of recollection (ἀνάμνησις) in comparison with the works of Early-Christian authors: Tatian, Tertullian and Clement of Alexandria. The author shows that a number of aspects of the Plato's conception help to reveal the hermeneutic problem of Christianity: the interpretation of God's invasion of temporal reality and comprehension the heaven truth by the use of the means of language.

Keywords: Plato, anamnesis, recollection, Early-Christian apologetic, hermeneutics, logos, Clement of Alexandria, Tatian, Tertullian.

Проблема присутствия человеке – существе конечном и ограниченном – представления о вечном, неизменяемом, божественном бытии беспокоила умы философов с незапамятных времен. Платон выявляет это как парадокс наличия у человека знания того, чего он в принципе не может знать, исходя из своих познавательных возможностей. Разрешение этого парадокса предлагается платоновской концепцией *анамнезиса*, учением о предсуществовании души до рождения в теле и последующем *воспоминании* (ἀνάμνησις) небесного бытия в жизни земной. Анамнезис как принцип познания, вместе с тем, становится и принципом *интерпретации* знания и тех форм, в которых оно выражается – речи и текста.

¹ Статья подготовлена при поддержке РГНФ, проект № 15-33-01285.

Религия Богочеловека, исповедующая вторжение Бога в историю самым радикальным способом – Воплощением Сына Божиего, ставит заново проблему *истолкования* присутствия Божественного начала в мире сем. Слово Божие, заключающее в Себе всю полноту Премудрости, говорит на человеческом языке – несовершенном орудии мысли. В связи с этим, возникает проблема истолкования Откровения, записанного в тексте, извлечения из него полноты Слова божественного. Возникает и другой важный вопрос – о самой способности человека (его души) воспринимать речь божественную, познавать непознаваемое. С этой герменевтической проблемой христианство сталкивается уже на самом раннем этапе своей истории. И уже тогда, в процессе решения задач герменевтики, для христианских мыслителей оказываются актуальными некоторые аспекты платоновского учения об анамнезисе.

Далее в работе мы осветим те аспекты платоновской концепции анамнезиса, которые так или иначе связаны с христианской доктриной.

Учение о предсуществовании памяти о вечной умопостигаемой истине, идеях, рождается у Платона как решение дилеммы о том, что, с одной стороны, через органы чувств человек может знать только множественное и неоднозначное, но, тем не менее, человек имеет понятие о единичном и общезначимом, чему нельзя найти адекватных примеров в чувственном мире. Эта проблема закладывается в вопрос Менона Сократу: «каким образом искать вещь, не зная даже, что́ она такое?» [7, 80d]. Если чувственный опыт не сообщает нам достоверного знания, не являет нам вещь, какова она есть в сущности, то как вообще тогда познавать, если исходная позиция неверна? Ответ платоновского Сократа: искать и познавать – это значит *припоминать*, восстанавливать знание уже принадлежащее, но «забытое», присутствующее в свернутом, потенциальном виде [7, 86b].

В *Меноне* Платон, на примере диалога Сократа с мальчиком рабом, демонстрирует три стадии анамнезиса: 1) Мальчик начинает понимать, что то, что он ранее считал верным, - неправильно. Первая стадия анамнезиса [7, 82e-84a] начинается с осознания затруднения, невозможности правильно ответить на вопрос, рассуждая привычным образом. Этот акт уже сам по себе – первый проблеск припоминания идеи, анамнезиса. 2) Следующая стадия [7, 84d-85c] начинается движением от осознания собственного невежества к обнаружению правильных мнений, однако это еще не есть знание как таковое. 3) И, наконец, – достижение самого знания. Эта стадия упоминается в диалоге далее [7, 98a], после эпизода с мальчиком, когда Сократ объясняет различие между знанием и правильным мнением. Только тогда, когда правильное мнение связывается с суждением о причинах (αιτιας λογισμω) (древнегреческий текст диалогов Платона приводится по [20]), оно становится подлинным знанием, что и представляет собой конечный пункт процесса анамнезиса. Однако это знание отличается от знания, приобретаемого путем обычного обучения. Это знание - «связанное [с суждением о причинах – М.П.] правильное мнение» (δεσμω επιστήμη ορθης δόξης), происходит от некоего божественного вдохновения [7, 99d]. Здесь Платон акцентирует проблему достижения подлинного знания, под которым в данном диалоге понимается знание добродетели: с одной стороны, способность настоящего познания путем анамнезиса доступна каждому, даже мальчику-рабу, с другой – добродетели нельзя научить, т.е. подлинного знания не достичь путем обучения.

В *Федоне* Платон выявляет еще одну интересную грань анамнезиса – его связь с

языком. Рефлексия анамнезиса происходит в правильном объяснении, интерпретации вещей, или в правильном высказывании о вещах самих по себе, или в способности находить бытие само по себе в чувственных вещах и умении его выразить, - все это охватывается платоновским пониманием речи, как способности «пометить [вещь-М.П.] печатью бытия самого по себе» [8, 75d]. И это все как раз то, к чему стремится философ, но достигнуть этой цели могут лишь немногие. В *Федоне* Симмий такой исключительной фигурой называет Сократа [8, 76b].

Однако, как замечает Платон, язык приобщает к подлинному знанию (знанию идей), не только философов, но и всех людей без исключения. Это знание основано на *воспоминании*, но без осознания самого акта *воспоминания* [8, 76c]. Идеи в этом знании (такие, как прекрасное, доброе и проч.) присутствуют в языке, но в неосознанном для его носителя виде [8, 76d]. Как замечает Дэвид Босток, в *Федоне* представлен еще один вид или уровень знания – промежуточный между подлинным знанием философа и обыденным знанием каждого. Это тоже философское знание, фиксирующее наличие идей, но не могущее проследить [объяснить] их связь с вещами. Представителем такого знания в *Федоне* является Симмий, для которого идеи, такие как «прекрасное», «доброе» и т.д. несомненно существуют, то есть существуют не только «на языке», но и в понятии [19, р.68]. Симмий может на некотором теоретическом уровне сформулировать понятия о «добром» «равном» и проч., однако сам он не может эксплицировать процесс познания на основе этих понятий [8, 77a].

Таким образом, в *Федоне* мы видим три уровня знания. Настоящее знание в строгом философском смысле связано со способностью «ясно высказаться о вещах», то есть иметь правильное суждение о вещах – не такое, которое возникает в ощущении, или нерелективно существует в обыденном языке, а суждение о вещах самих по себе, способность понять и объяснить их сущность. Эта способность, как мы видим, – удел немногих, но в то же время, Платон однозначно говорит, что знание идей так или иначе присуще всем, ибо идея делает знание возможным вообще. В этом моменте весьма важной представляется ссылка на язык как носитель этих самых понятий равенства, добра, прекрасного и проч. Таким образом, язык предстает у Платона универсальным носителем знания идей.

Градация познания на основе анамнезиса, намеченная Платоном в *Меноне*, в *Федре* получает ряд существенных корректировок. Познание здесь отнюдь не простое восхождение от элементарного и несовершенного знания к знанию подлинному. Платон показывает конфликт между сферой обычного знания и областью философского познания. Подлинное знание становится доступным в акте любви, неистовства, одержимости. Стремящийся к подлинному знанию выглядит в глазах простых обывателей безумцем [9, 249c-d]. Хотя при помощи «несовершенных органов» человек может разглядеть в зримых образах незримую красоту [9, 250b-c], это делается возможным лишь для некоторых.

В *Федре* Платон продолжает тему языка в его связи с анамнезисом. Здесь Сократ говорит, что только та душа вселяется в человека, которая уже созерцала истину саму по себе и способна в человеческом существе постигать «язык идей» (συνίεναι κατ' εἶδος λεγόμενον) (в русскоязычном переводе «Федра» это значение не отражается), исходящий от множества восприятий к единству, собираемому рассудком. Это и есть анамнезис, «воспоминание того, что видела душа, когда сопутствовала богу, свысока глядела на то, что мы теперь называем бытием» [9, 249b-c]. Понимание «языка идей» -

это способность, принадлежащая человеку вообще, то есть любой человек так или иначе способен понимать «язык идей» в силу своей способности понимать осмысленную речь [19, p.71]. Такое понимание подразумевает способность рассудка восходить от множественности ощущений к единству, что и подразумевает переход от множества бревен, камней и прочих вещей к общим понятиям равенства, неравенства и т.д., о чем ведется речь в *Федоне*. Платон говорит в *Федре*, что человек понимает язык только потому, что однажды созерцал идеи, и может в той или иной степени вспомнить их.

Как справедливо заключает Дэвид Босток, «Платон открыл сферу априорного знания, знания, происходящего независимо от опыта, из глубины нас самих» [19, p.114]. Это знание, по Платону, - непоколебимое, совершенное. Мы не можем понять значений слов без знания соответствующих парадигм [красота, справедливость, благо и проч.]. Слова обязательно должны быть связаны с определенными значениями, иначе речь лишается смысла. Значения слов невозможно вывести ни из чувственных вещей, ни из других слов. Если мы понимаем слово «равное», то мы имеем и понятие равного, что в свою очередь подразумевает некое знакомство с совершенной парадигмой [19, p.101].

Понимание «языка идей» в *Федре* – не просто *способность* человеческого существа. Это, как замечает Доминик Скотт, *эпистемологический долг* человека [26, p.79]. То есть правильное познание определяется моральной волей. Об этом говорит Платон, противопоставляя речь философа и оратора. По словам Джованни Феррари, Сократ показывает опасность обольщения голосом оратора, обольщения бессодержательным знанием. Ораторы только «поют», как цикады; Сократ же намеренно переключает свое внимание с песенного, поэтического регистра на диалектический, переходя от увлечения красотой речи к поиску истины в речах [22, p.28].

Из приведенных платоновских диалогов становится понятно, что для великого ученика Сократа анамнезис – это не просто «механизм» познания, не только эпистемологический процесс, подобный наполнению пустого сосуда. Это еще и преображение души, приведение человека к должному нравственному образцу, определенному этическому состоянию, которое и делает возможным подлинное познание. В человеческом языке, осмысленной речи Платон обнаруживает присутствие идеального начала. Однако раскрыть эту идеальную сущность языка способен лишь тот, кто сам стремится к миру идей, подлинному знанию, не только умственными усилиями, но и всем своим существом.

Платоновская концепция анамнезиса в изложенном выше аспекте становится близка целому ряду раннехристианских мыслителей. Из числа мы выделяем троих: Татиана Ассирийца (ум. ок.172г.), Тертуллиана (155-ок.220гг.) и Климента Александрийского (150-ок.215гг.). Первые двое – христианские апологеты, защищавшие христианское учение перед довольно агрессивным языческим обществом. Их позиция, по преимуществу, - критика самого язычества. Однако в пылу этой полемики авторы по новому раскрывают само христианское учение, формулируя его уже на языке античной образованности. Весьма интересно, что, несмотря на свое неприятие языческой философии и культуры, Татиан и Тертуллиан являют созвучие платоновской мысли, в частности, - концепции анамнезиса. Этот факт, на наш взгляд, красноречиво свидетельствует в пользу предвосхищения Платоном важнейших истин христианского учения. Особое место в ряду выделенных нами мыслителей занимает Климент Александрийский – глава христианского огласительного училища в Александрии. Это

один из первых христианских ученых, большой знаток античной философии. В трудах Климента христианское учение начинает приобретать вид строгой научной системы. Огромное внимание он уделил решению упомянутой выше герменевтической проблемы. Климент, в отличие от первых двух авторов, сознательно и целенаправленно использует платоновскую доктрину анамнезиса, разрабатывая свое учение о познании и толковании божественного Откровения.

В своей «Речи к эллинам» Татиан Ассириец пишет, что христиане, в отличие от эллинов, говорят «не понаслышке и не по догадке, и не от понятий и софистических построений, но пользуясь словами божественного возгласия» [12, 12], т.е. христиане неким образом способны понимать и выражать истину божественную, что приводит их к единомыслию и нравственной чистоте. Основание для постижения богооткровенной истины Татиан находит в связанности (συσυγία) души человека с Божественным Духом, призвании к особенному союзу с Богом, к приобретению Его образа и подобия, что возвышает человека над животной ступенью и наделяет его пониманием истинного бытия. Слово истины актуализирует стремление человека к союзу с Богом, пробуждает *память* о былом богоподобии. В этом и сила христианской проповеди, по Татиану.

В описании своего обращения в христианство Татиан говорит, что через «углубление в себя» он узрел истину в Священном Писании. Апологет сообщает, что в своей душе он нашел родственное Слову Бога, или, наоборот, на страницах Священного Текста, он увидел то лучшее, *Единое*, к чему стремилась его душа [12, 29]. Мы считаем, что это прозрение также можно назвать «анамнезисом», но не совсем в платоновском смысле, не воспоминанием виденного до телесного рождения, а актуализацией изначальной причастности души божественному Логосу как своему архетипу. «Убедительность» истины, по Татиану, составляет ее объективное качество, так как душе человека по своей высшей природе свойственно эту истину желать и искать.

Вопросы, связанные с поиском истины душой человека получают дальнейшее развитие в трудах раннехристианского апологета Тертуллиана. Несмотря на то, что автор повсюду заявляет о своей враждебной настроенности к языческой философии, целый ряд концепций античных мыслителей, в том числе Платона, занимает важное место в построениях христианского автора.

В своем учении о врожденном знании души (о природе души) Тертуллиан исходит из двух, на первый взгляд противоположных тезисов: «христианами не рождаются, а становятся» [15, 1; 13, 18.] и «душа христианка по природе» [13, 17]. Природе души присуще знание единого Творца, Его благодати и всемогущества, а также и знание несовершенства человека. Душа – дар Бога и потому она божественна. Таковая природа души сообщает о своем Дарителе и страшится великого Творца [15, 3]. «Природа - наставница, душа—ученица. Все, чему научила первая и научилась вторая,—сообщено Богом, а Он - Руководитель самой наставницы» [15, 5]. Но откуда же заблуждения и зло? – вопрошает апологет, и сам отвечает: от той же души, которая свободна в своем следовании истине, или уклонению от нее. Это свойство природы души, называемое Тертуллианом термином *autexousion* означает обратимость и изменчивость тварной природы души. Свобода воли изменяет душу, сообщая ее природе качества, не присущие ей изначально. Это как раз и есть зло, проявляемое в идолопоклонстве, ересях, разного рода страстях и прочих грехах. Но эта же свобода – основание возвращения к Богу, к подлинной, богоданной природе души. Принимая платоновское

деление души на разумную и неразумную части, Тертуллиан признает разумную ее часть той самой природой подлинной и богоданной. «Неразумное» же входит в природу души и укореняется там позже, в результате грехопадения [16, 16;1], что формирует уже иную, искаженную природу.

Таким образом душа является «христианкой» не по земному, а по небесному происхождению. И путь ее к христианству естественен, ибо это путь к ее подлинной природе и к источнику ее рождения - Богу.

Здесь нельзя не заметить точки соприкосновения с платоновским «Федром». Во-первых, это касается учения о естественном стремлении души к «божественному» состоянию, к тому высокому состоянию, которое она способна иметь, но лишена в действительности.

Проблема фактического несовершенства души, которая по природе причастна совершенству, у Платона решается, как известно, в учении об анамнезисе. Тертуллиан же, заявляет о своем намерении опровергнуть это учение. Апологет противопоставляет платоновской доктрине два аргумента: первый – душа не может забыть того, что присуще ее природе, как невозможно забыть есть и пить, а другой, особо интересный, о том, что концепция анамнезиса, более подходит христианскому учению о сотворенной и несовершенной душе, нежели платоново учение о сущностном подобии души божеству, ибо «душа по природе божественная не должна быть подвластна ни какой страсти, стало быть, и забвению...забвение же и воспоминание более подходит той душе, о которой говорю я [т.е. Тертуллиан – М.П.]» [14, 24, 2-3].

Из слов Тертуллиана мы видим, что он отрицает учение об анамнезисе не полностью, но лишь в той его части, которая связана с учением о переселении душ. Что же касается присутствия в душе некоего скрытого, потенциального, присущего по природе знания истины – это апологет не только не отрицает, но прямо утверждает, апеллируя к естественным, врожденным знаниям души о Боге и диаволе, которыми опровергаются языческие учения, имеющие, по сравнению с врожденным знанием души, вторичный, случайный характер.

Еще один важный момент, сближающий Тертуллиана с учением Платона, это проводимая апологетом связь естественного стремления души к истине с существом слова. Это, прежде всего, касается видения апологетом естественной связи души человека и Слова Божьего, Священного Писания. Это понимание прочитывается в рассуждениях Тертуллиана о древности Священного Писания по сравнению с языческими сочинениями. Причем, «древность» для Тертуллиана здесь не абсолютный аргумент, ибо главное тут даже не текст, а «первоначальный исток» из которого черпают свой потенциал все сочинения. «Если мы и допустим, - говорит Тертуллиан, - что душа получила наставления из ваших сочинений, все же наставление это восходит к первоначальному истоку, а он целиком принадлежит нам, как и все, что удалось заимствовать из наших сочинений и передать другим». И из этого рассуждения следует важный вывод: «не слишком важно, создано ли сознание души (*animae conscientia*) самим Богом или же Божественными сочинениями» [15, 5]. Другими словами, *древность* как критерий истины понимается апологетом не хронологически, а онтологически, ибо исконное начало имплицитно присутствует во всех сочинениях, откуда душа черпает свои наставления: древних и новых, христианских и даже языческих. Священный текст понимается апологетом как носитель божественной природы, как и душа человека, причастная этой природе, через соответствующий текст,

актуализирует эту причастность.

С другой стороны, в самой природе души Тертуллиан находит основание подлинности Священного Писания: «доверяй своим сочинениям, тем более,... верь божественным, но особенно,— по решению самой души,— верь природе. Выбери из этих сестер истины ту, которую ты считаешь более верной. Если в своих сочинениях ты сомневаешься, то ни Бог, ни природа не обманут. А чтобы поверить природе и Богу, верь душе, - и тогда окажется, что ты и себе поверишь» [15, 6]. Таким образом, по мысли Тертуллиана, душа и священный текст имеют один божественный исток, поэтому они, будучи некотором смысле идентичны, могут друг друга обосновывать. В этой связи интересны аргументы Тертуллиана против Маркиона, который, как известно, не признавал Писаний Моисея и пророков священными текстами. Апологет утверждает, что, даже, если бы не было Моисеевых книг, их свидетельство о Боге можно было бы вывести из сознания души, которая одна и та же во все времена и у разных народов [16, 1;10,2-3].

Платоновское учение об анамнезисе получает дальнейшее христианское осмысление в системе Климента Александрийского. В его трудах мы находим целую теорию христианского анамнезиса, в которой элементы платоновской доктрины представлены в свете новозаветного Откровения.

По словам Климента,- «Есть согласие (συνθήκη), идущее от небес к земле и в человеке есть врожденная расположенность к небесам (πρὸς τὸν οὐρανὸν κοινῶνία). Существовало некое природное, перводанное общение (□μφοτος □ρχα□α κοινων□α) у людей с небом, померкнувшее впоследствии из-за незнания (□γνο□□). Неожиданно прянув из мрака, оно вновь засияло» [24, 2.25.3]. И человек есть поистине образ, созданный по небесному архетипу» [24, 12.120.4]. В приведенном пассаже автор отражает принцип восприятия истины, вполне отвечающий платоновской концепции анамнезиса: небесная, духовная реальность осознается душой, отвергающей обманчивость чувственного мира и устремляющейся к подлинной реальности, небесной истине, которой душа причастна по своей природе. Как и Платон, Климент видит источник знания человека в до-временном существовании. Однако это не предсуществование души как самостоятельной сущности до воплощения в тело, а некое до-временное предрождение в Боге как Уме, которым творение приходит в бытие: «До сотворения же космоса были мы, прежде рожденные в Самом Боге по причине того, что нам предстояло возникнуть. Мы — разумное творение Бога-Слова, благодаря Которому являемся древними, ибо *в начале было Слово*» [24, 1.6.4].

Климент убежден, что истину нужно искать, прежде всего, в самом себе. В этом моменте он прямо заявляет свою солидарность с Платоном: «Платон, следующий в своей философии иудеям, советует в Законах земледельцам не орошать поля водой из каналов и не заимствовать воду у соседей, не попробовав сначала на своей земле докопаться до так называемого девственного слоя и не убедившись окончательно в том, что слой этот безводен» [3, 1,9,1,2]. Климент принимает весьма распространенное в его время учение о «божественной искре» в душе человека, то есть о присутствии в душе небесного начала в свернутом, потенциальном виде. Раскрывает это начало Слово Божие, заключенное в Писаниях, «воспламеняет искру, тлеющую в нашей душе, пробуждая ее естественную способность созерцания, одновременно и прививая, подобно садовнику, некие новые качества, и активизируя ее природные силы» [3,

1,9,1,4]. Однако, поясняет Климент, «зачатки праведности не следует сводить только к природным задаткам. Как искры, запавшие в нашу душу, задатки эти раздуваются воспитанием, а образование учит нас избирать добро и предпочитать его злу» [3, 1,35,1].

Постижение истины представляется Клименту в виде многоэтапного процесса.

Начальная ступень – осознание своего незнания: «Осознание того, что ничего не знаешь (της ἄγνοίας ἐπίστασις) — есть первый урок для вступающего на путь Логоса». Мудрая душа (φρῶντοι ψυχαί) сравнивается Климентом с мудрой девой из евангельской притчи; таковая душа «осознает свою погруженность в мирское незнание, зажигает свет (τὸ φῶς ἐνπλουσι), пробуждает ум, освещает тьму и гонит незнание прочь, в своем поиске истины ожидая прихода Учителя [3, 5,17,3]. В более конкретном смысле, осознание незнания – это страх Бога. Это не животный страх, не смятение души, а своего рода мудрость, страх оказаться в путах зла, страх потерять Бога. Этот страх имеет положительное наполнение – желание бессмертия и стремление к свободе от страстей [3, 2,40,2; 2,52,1]. Он относится не столько к настоящему, сколько к будущему, тому, что может осуществиться. Поэтому этот страх базируется на вере.

Вопреки общеантичному представлению о сомнительной гносеологической ценности веры, Климент выдвигает *веру* как основу и важнейшее условие познания истины. Вера, по Клименту, открывает возможность спасения души и знания, и, вместе с тем, является самим их осуществлением. Первое – это выбор между жизнью и смертью, между грехом и благом. Вера является в этом случае «силой, ведущей к спасению, мощью, направляющей к вечной жизни» [3, 2, 53; 2, 142, 12]. Но уже в этом аспекте вера раскрывается как увещание, упражнение и научение; что и является переходом к другому аспекту веры – знанию.

Климент представляет веру как выбор между невежеством и возможностью знания. Знание недостижимо без веры. Вера – основание знания [3, 2, 31; 2, 129, 26], а знание – осуществление веры [3, 4,1,3]. Первая причина, по которой мы не можем познавать без веры – это то, что наш ум не может раскрыть первопринципы знания. Начальные принципы знания не могут быть сами по себе рационально доказаны [1, II, 64b,30; 1, I, 72a]. Но пока они не восприняты, не может быть никакого знания. Восприятие же первопринципов знания, по Клименту, и есть вера. Знание обусловлено доказательством, но вера происходит от недоказательных вещей, т.е. абсолютно простых. Вера заключает в себе ведение первоначальной истины, поскольку фактически видит объекты этой истины.

Рассуждая более конкретно о вере как основании знания, Климент обращается к некоторым концепциям античной философии. По словам александрийского мыслителя, - «Вера ... есть свободное предвосхищение (πρόληψις ἐκούσιος) и благочестивое согласие» [3, 2, 8; 2, 117, 9]. Эту важную мысль Климент заимствовал у Эпикура. Это второй из трех критериев истины древнегреческого философа (восприятие, предвосхищение и чувство) и источник всех основных идей систематического знания. «Свободное предвосхищение» - чистое видение того, что не дано в чувственном опыте, хотя и произошло от него [18, p.247]. Например, без предвосхищения лошади, или коровы никто не спросит, что это за животное.

Обратим внимание на определение веры как «благочестивого согласия». Эта формулировка весьма сходна также со стоическим учением о влечении-импульсе. Согласно стоицизму, импульс (ορμή) есть стремление души к чему-то и возникает как

результат «согласия» с определенным «впечатлением» - приводящей в сознание информации, создающей там «отпечаток». Согласие здесь означает предварительный акт разумной «оценки» содержания «впечатлений», это – действие души в принятии реальности или истины впечатления [11, с. 51-53; 145-147]. Акт «согласия» отличается от эпикурейского «предвосхищения» которое означает формирование общих представлений спонтанно и независимо от опыта.

Присущее стоикам всецело интеллектуалистическое понимание природы влечения, конечно же, не могло полностью удовлетворить Климента как христианского мыслителя. Для стоиков именно разумность – основание способности контролировать приводящие в душу «впечатления» и правильно выстраивать собственную деятельность, ибо разумность ведущего начала – главнейшая «потенция» души. Но для Климента, сам разум нуждается в правильном основании, которое и сообщается ему действием души - верой. Вера, таким образом, предшествует актуализации разума. Таким образом, знание начинается с веры и совершенствуется в вере. А сама вера есть *согласие* души со свидетельством совершенной истины и устремление к ее пониманию, от *πρόληψις* к *κατάληψις*, от восприятия к постижению [23, 1.6.25-30; 3, 2.2.8.9; 4,16-17]. Можно сказать, что в акте «согласия» решается уже упомянутая нами гносеологическая проблема из *Менона*: «каким образом искать вещь, не зная даже, что она такое?» [7, 80d]. Вера – это предвосхищение знания, это то, что задает познавательному процессу правильные ориентиры. Вера в этом аспекте предстает как интуиция целого.

Использование Климентом в учении о вере эпикурейской концепции «предвосхищения» и стоической концепции «согласия» весьма определенно свидетельствует о намерении александрийского дидакала акцентировать в феномене веры момент свободного решения, волеизъявления, связанного с эпистемологическим актом. Климент противопоставляет веру, основанную на свободном выборе учению о вере гностического ересиарха Василида, и прочим гностическим учителям, которыми вера рассматривалась как природное качество, принадлежащее только определенному роду людей. Своим оппонентам Климент противопоставляет веру как потенцию свободы человека, реализуемую в акте «предвосхищения» и «согласия».

В учении Климента вера, имеющая своим объектом (целью) непознаваемого Бога, – это первое устремление к спасению, за которым следует соответствующее формирование всей жизни. Верность Богу наделяет «согласие» чем-то более сильным, нежели «согласие» философов. Вера производит в душе человека *покаяние* и пробуждает *надежду* [3, 2, 25; 2, 126 8]. Покаяние (*μετάνοια*; «перемена ума») – обращение жизни, согласно воле Бога. Это понятие имеет связь с платоновским учением о всецелом «обращении» души, всей жизни человека, от мрачной сферы становления к свету истинного бытия [6, 518d-e]. В этом обращении, по Клименту, человек встает на путь богоуподобления, о чем будет сказано ниже.

«Надежда» понимается Климентом как свободное состояние души, устремившейся к истине. Это «предвкушение обладания каким-либо благом» [3, 2,27,1-2]. Только в таком, состоянии душа способна достичь истинной мудрости [3, 5,14,2]. Климент, фактически отождествляет, описанное в «Федре» состояние «одержимости красотой», которым характеризуется душа, обратившаяся от сферы земного к занебесному бытию, и состояние души-христианки, устремившейся к подлинной мудрости.

Кроме того, Климент предлагает собственную трактовку одного из центральных

понятий «Федра» - *любви*. По Клименту, любовь сохраняет самое драгоценное достижение веры – гнозис – просветленное, обоженное состояние души. Будучи воспитуем через соответствующее развитие и постоянное упражнение, гнозис, по словам Климента, «превращается в предрасположенность, и наконец, достигнув совершенства в мистическом настрое, он держится неизменным силою любви» [3, 6,78,4]. Согласно Клименту, «любовная привязанность, ведущая гностика «к единению веры», вне пределов времени и пространства», уже заключает в себе предмет любви. Достигнув любви, гностик не проявляет рвения в своем стремлении к прекрасному, но уже *обладает* им [3, 6,9,2-5].

Таким образом, Климент вносит свои коррективы в платоновскую трактовку любви. Он отвергает понимание любви как стремления [влечения]. «Как возможно, оставаясь бесстрастным, стремиться к прекрасному?» - спрашивает александрийский мыслитель, по-видимому, заочно обращаясь к Платону. Суть бесстрастной любви, по Клименту, в неизменном *обладании* предметом прекрасного. Платон в «Федре» описывает как душа, увлеченная красотой, делается способной узреть вечную занебесную истину из ее несовершенных земных образов. Климент же показывает нам как душа, двигаясь направлением, заданным верой, обретает возможность преодолеть временную текучесть и изменчивость земного бытия. «Мы верим,- говорит Климент,- в то, что прошедшее действительно существовало, равно как и в то, что будущее нам предстоит. Кроме того, мы проявляем свою любовь именно потому, что под влиянием веры мы непоколебимо убеждены в том, что прошедшее было именно таким, как передано нам; питая надежду, мы ожидаем известного течения событий, еще не совершившихся» [3, 2,52,1-2]. Таким образом, душа, в некотором смысле, ощущает «вневременное» измерение земной жизни, которая, по словам Климента,- «хоть и оканчиваются смертью, однако же составляют часть жизни, текущей в вечность» [3, 2,52,3].

В любви Климент видит *уподобление* Богу: именно в этом состоянии и постигается высшее, богооткровенное знание – гнозис [3, 7, 22; 3, 16, 5; 3, 31, 2]. Конечная цель стремления души у Климента, таким образом, весьма сходна с платоновской (Ср.: Платон Тимей 90d; Теэтет 176a; Государство 613b). Однако, как справедливо замечает А.М. Шуфрин, существенное различие между Платоном и Климентом Александрийским состоит в том, что «в платонизме до Климента «уподобление» не предполагало приближение к Богу ни в каком смысле. Бог был не целью, которую предлагалось бы преследовать (исходя из того, что ее достижение возможно), но, скорее, образцом (το \square παράδειγμα), которому предлагалось следовать, т. е. — подражать... для Климента же «уподобление» - это причастие Самому Богу, а не просто подражание Ему» [17, с.206-207.]. Т.е. конечной целью для Климента является достижение Самого Бога; и более того — бытие Богом. «Уподобление», таким образом, означает обожение.

Итак, переосмысление платоновского понятия любви в учении Климента Александрийского имеет фундаментальный характер: это уже иное, по сравнению с античной мыслью, понимание отношения к Богу, бытию и, следовательно, познанию. У Климента две сферы – земная и небесная – не противостоят, а взаимопроникают одна в другую. Небо нисходит на землю в событии Боговоплощения, обратное действие которого – обожение человека [3, 5.3.3]. Поэтому для Климента любовь как совершенное состояние – это уже не *влечение*, как определяется любовь у Платона [9, 237d], а *упокоение* в Боге [2, 1.102.2], достижение некоего тождества, единения с Богом

[3, 7.13.2].

Упокоение в Боге для Климента не есть статичное понятие, это не остановка в конечном пункте. Напротив, это новая жизнь, бесконечное продвижение (*προκοπή*), богоуподобление. Для истинных гностиков, это продвижение «из лучших мест в наилучшие», где происходит «созерцание божественных вещей уже не как в зеркале или посредством некоего «зеркала», но ... явственно и отчетливо, словно при полном солнечном освещении, никогда не пресыщаясь этим созерцанием.... Таково созерцание «чистых сердцем». При посредстве Великого Первосвященника достигший совершенства истинный гностик беседует с Богом. ... Живя в единении с Богом, практикуя умеренность, которая через упражнение приводит к бесстрастности, он в меру своих сил уподобляется Тому, Кто по существу Своему бесстрастен» [3, 7.13.1-2]. В приведенном пассаже мы видим, что «богоуподобление» у Климента - процесс онтологический и эпистемологический. Человек, «продвигающийся» к Богу, постепенно переходит от созерцания образов, отражений божественных вещей к непосредственному видению Божества, «уже не как в зеркале», а «лицом к лицу». Достижение такого совершенства делается возможным посредством Великого Первосвященника, Логоса Воплощенного [3, 7.13.1-2].

Метафора «зеркала» в учении Климента не случайна. Для уяснения этой идеи, особо важен текст 1 Алквиада [5, 133a] (а так же [6, 518d-e]), в котором образ зеркала символизирует возможность самопознания через рассмотрение лучших качеств души в другом человеке, подобно видению собственного отражения в зрачке своего собеседника. Согласно Платону, созерцанием лучших проявлений души в другом, достигается познание собственной души, самого себя, что, в свою очередь, открывает путь для познания вещей божественных. Познать себя мы можем только через другого, и только, познав себя, мы можем соприкоснуться с высшей реальностью, тем, к чему стремится наша душа. Другими словами, узреть мы можем только некий образ, а для этого нужен отражающий предмет, зеркало. Через другого мы видим самого себя, а через себя, через самопознание – прозреваем божественную реальность. Таким образом, для самопознания «зеркалом» выступает другой человек (его душа), а для видения небесной реальности, уже собственная душа является «зеркалом».

Климент, несомненно, обнаруживает свое знакомство с этим платоновским учением, комментируя слова дельфийского оракула «познай самого себя» цитатой из неизвестного апокрифического источника: «Видевший своего брата видел Бога» и евангельской заповедью: «возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим, и ближнего твоего, как самого себя» [3, 2,70,5-71-1]. По словам Раймунда Мортли, «Зеркало» для Климента – символ реальности, познаваемой силами разума [25, p.117-118.]. Таким «зеркалом» для Климента являются природа, отражающая законы Творца, эллинская философия, содержащая в себе «лучи истины», Священное Писание, являющее Божественный Промысл, а в более близкой перспективе – это основополагающие принципы логического мышления (понятие, определение, умозаключение и т.д.). Разум человека посредством этих «зеркал» может увидеть Бога. Комментируя приведенные слова апостола Павла, Климент говорит: ««Теперь мы видим как бы сквозь тусклое стекло», то есть как будто всматриваемся в свое отражение в зеркале и пытаемся увидеть в нем, насколько это возможно, саму творческую первопричину, образом которой мы являемся.» [3, 1,94,4].

Как было уже замечено, восприятию отражения Климент противопоставляет

непосредственное созерцание Бога «лицом к лицу» для «чистых сердцем», что является уже эсхатологическим наследием. Однако в учении александрийского мыслителя есть точка пересечения двух сфер – временной и вечной, а также и двух познаний – восприятия отражений и непосредственного созерцания. Это Христос – Воплощенный Логос – перворожденный образ «Бога Невидимого» [3, 5,38,7]. Христос есть более, чем просто отражение Отца. В «Извлечениях из Феодота» [27, 11.3-12.1] Христос рассматривается как Лик, πρόσωπον Отца [Мф.18,10]. Πρόσωπον может быть воспринят умом, поскольку это определенная форма, σχημα [27, 15,2]. По словам Климента, «Бог, Кто выше речи, концепций, всего мышления являет Себя в человеке и дает нам знание Себя в Сыне и через Сына, в форме, открытой для исследования и доказательства» [3, 2,16,72,4;77,4]. Только в Сыне можно узреть Бога Отца «лицом к лицу», иначе Бог не познаваем. Кроме того, во Христе снимается и субъект-объектная противоположность: «верить в Логоса при посредстве Его же самого — значит достичь единства с самим собой» [3, 4,157,2]. Путь к Слову Бога ведет внутрь собственной души, и только через познание самого себя можно достигнуть богопознания. Истинный гностик сам является «малым храмом», местом «почивания» Бога (οἱ ἔχοντες αὐτοὺς ἑαυτοῦσαν τὸν θεόν) [3, 7.82.3-4]. Логос Воплощенный, следовательно, – причина нашего самосознания как его светоносный центр.

Таким образом, по мысли Климента, воплощенный Логос - это Первопринцип Истины и ее постижения. Само же постижение предполагает движение души к своему Божественному Источнику. В этой связи важнейшей задачей является изучения Священного Писания Ветхого и Нового Заветов, представляющих собой Слово Божие, записанное в тексте. Тот, кто умеет «прислушаться к Писанию – открывает свою душу для внушений истины и от человеческого состояния приближается к божественному» [3, 7.95.2-4].

Для Климента Священное Писание гораздо более чем текст. Это, прежде всего, Сам Автор – Божественный Логос, обращающийся к душе каждого в учении пророков, проповеди апостолов и Сам непосредственно, воплощенный в существе Иисуса Христа. Слово Бога – живое, всегда актуальное, неисчерпаемое. Внутреннее, философское содержание проповеди Христа нужно раскрывать постоянно. Это – загадка, тайна, достояние гнозиса. Библейские тексты требуют упорного изучения: «Только тем, кто часто обращается к ним и остается им верным на протяжении всей жизни, они позволяют подойти к открывающей сущности философии и истинной теологии» [3, 5. 56, 3-4].

Чтобы раскрыть глубину божественной истины, содержащейся в Священном Писании, Климент выдвигает ряд герменевтических принципов. Таковых можно выделить три:

1) Текст Священного Писания имеет много смысловых слоев. Таковых Климент насчитывает три: этический, физический и метафизический или диалектический. Согласно этой градации, в учении Моисея выделяется этическая часть, к которой относятся история и законодательство народа Израильского, физическая часть, под которой понимаются церемониальные аспекты Писаний, т.е. символы в облачении первосвященника и др.; и диалектическая часть, включающая в себя научные, божественные и небесные истины, т.е. раскрытие тайн мистерий и пророчеств. Причем, если этические нормы часто выражены в буквально, то физический смысл постигается посредством аллегорической интерпретации [3, 1,176]. Диалектический же смысл вовсе

не вмещается в формы языкового мышления. Божественные истины сообщаются через мистическое видение (τὸ θεολογικὸν εἶδος, ἣ ἐποπτεῖα) [3, 6,131,3; 132,1; 5,53,3; 4, 5.20.26].

2) Интерпретация Священного Писания предполагает рациональный дискурс, личное стремление к истине, рассмотрение с помощью предположений и допущений. Для тех, кто желает уразуметь сущность философии и истинной теологии, необходимо постоянное обращение к Писаниям на протяжении всей жизни [3, 5,56,3-4]. Однако очень важно, откуда проистекают доводы исследователя – от природы ли исследуемого, или от иных, субъективных источников. Силы разума должны быть использованы правильно, в согласии с природой вещей. Для этого важное значение имеет πρόληψις διανοίας или первоначальное интуитивное понимание реальности в ее самоочевидности. Это и есть упомянутая ранее *vera*. Вера как пролиптическое восприятие направляет познание исследователя в верном русле и позволяет достигнуть безошибочного схватывания или каталиптического, постигающего восприятия [3, 2,4,16-17].

3) Наряду с личным устремлением, для интерпретации Писаний нужен толкователь (ἐξηγητής) и наставник (καθηγητής) [3, 5,56,3-4], то есть, изучение Писаний требует герменевтической традиции. Писания, по мнению Климента, не могут быть поняты во всей полноте, но могут быть постоянно изучаемы с передачей опыта в определенной общности [3, 5,56,3-4]. Климент ведет традицию от ее Божественного Учителя – Логоса, от источника всяческого знания, через пророков и апостолов. Эта традиция продолжается в Церкви. Это канон церкви, в котором формулируется правило веры, принимаемое в крещении. Писания раскрываются только в опыте веры и толкуются только в правильном религиозном опыте тех реалий, которые они сообщают. Таким образом, Писания не могут быть поняты вне опыта богослужения церкви, соблюдения канонов и совместной молитвы [3, 6,61,1;68,1;69,173,3-79,2;7,35,1-49,8].

Но это только «тело» учения [3, 1,96,1;6,125,3;7,41,3]. Более важное значение Климент отводит преемству толкования Писаний, идущему от апостолов, «таинственному» учению, выраженному в притчах. Это есть канон истины (οὐ κανὼν τῆς ἀληθείας) – раскрытие духовного смысла Писаний посредством аллегорической интерпретации [3, 6,124,5;125,2;7,94,5]. По словам В.Я. Саврея, «метод иносказания, аллегории Климент основывает на убеждении, что истины Священного Писания, как и самой природы, не лежат на поверхности для каждого легковверного читателя или зрителя, но требуют благоговейного и терпеливого исследования» [10, с.414]. Этот метод осуществляется на основе того, что текст Библии, несмотря на свою разнородность, является единым по замыслу и содержанию, что Климент и демонстрирует. Сам термин «аллегория» у Климента является «указанием на совокупность вероятных смыслов библейского текста, выходящих за рамки истории или буквы» [10, с.415]. Климент полагает, что иносказание в Писании нужно для того, чтобы побудить одних к исканию истины, в то же время скрыв ее от неблагоприятного внимания других, неподготовленных к ее восприятию [3, 6,126]. Притча (παραβολή), как лезвие, отделяет ищущих (но еще не обретших) от не ищущих. Выражая главное через второстепенное [3, 6,126,4], она содержит и «листья», скрывающие «плоды» в сохранности, и сами «плоды». Притча имеет свойство раскрывать истину по мере способности внимающего; к ней можно возвращаться снова и снова. Все основные заповеди Священного Писания, которые в виде моральной проповеди лишь очерчены в самом общем виде, раскрыты приточно [3,

5,25, 1], или «загадочно» (διὰ αἰνυμάτων) [3, 5,32, 1]. Как замечает Томас Торранс, Климент полагает, что раскрытие главного смысла Писаний в аллегорической интерпретации, открывает нам иную реальность, и тот, кто поднимается в духовный мир аллегорической интерпретации, уже не столько руководим текстом или какой-либо объективной концепцией, сколько направляется внутренним состоянием своей души, устремившейся к своему главному Наставнику, Слову Бога [28, p.175.].

С другой стороны, Климент говорит о гностической традиции [ἡ ὑψωτικὴ παράδοσις] [3, 7,55,6;1,56,2;5,63,2]. Эта традиция не столько передается через Писания, сколько Писания стимулируют ее [3, 7,105,1], т.к. эта традиция не может быть записана на каком-либо материале, за исключением сердца. Это «неписанная доктрина», содержащаяся в Писании, но не записанная там [ἡ τῆς ἐγγράφου ἀγγράφος ἡδὴ καὶ εἰς ἡμᾶς διαδίδεται παράδοσις] [3, 6,131,5;5,62,1]. То есть тот, кто просвещен в этой традиции становится причастен к видению божественной реальности, стоящей за Священным Текстом. По словам А.М. Шуфрина, «знание о Боге не является для Климента чем-то, что Писание [даже правильно истолкованное] могло бы передать [3, 5.65.2]. Только голый ум [νοῦς] [3, 5,65,2], превзойдя – через самоопустошение – чувственное восприятие [3, 5,67,2], понятийное мышление и именование, может знать Бога [3, 6,150,4]» [17, с.196-197]. Писание в этом случае предстает как призма, преломляющая свет Божественного Логоса, направляющая ум к узрению того «мира (χώρα), где все содержится в целокупности, где находится Бог» [3, 5,73,2-3]. «Гностическая» интерпретация Писаний единственная проникает сквозь слова и утверждения к умопостигаемым реальностям, к Слову Бога непосредственно, что есть уже ангельское видение за пределами чувств зрения и слуха [4, 68.4; 3, 1,33,1;2,50,1;5,73,2;7,57,2]. Гностический путь познания также выходит за пределы пространства и времени [3, 6,73,4]. Это схватывание вещей в их вечном настоящем, будущего в настоящем [3, 6,77,1;78,5]. Это путь постижения пророчеств от их прозрений в прошлом к конечному восстановлению всех вещей (ἀποκατάστασις) [3, 6,61,1-3; 68,1-70,4; 73,1-79-2].

Платоновская концепция анамнезиса в своих отдельных моментах нашла свое продолжение в христианской мысли. Принятие единой истины, являющейся основанием и истоком всего истинного; откровение духовной природы в вещах мира сего, стремление души от несовершенства к своей подлинной природе – те моменты, которые стали общими у платонизма и христианства. Это мы видим на примере сочинений Татиана и Тертуллиана, несмотря на то, что эти авторы были враждебно настроены по отношению к античной философии и эллино-римской культуре.

Климент Александрийский уже свободно использует платоновскую терминологию анамнезиса, объясняя, как гностик приходит богообщению. Этот процесс начинается с внутреннего желания, с обращения к Богу - веры, проходит через покаяние и дальнейшие упражнения в добродетели и богопознании. Так гностик воспламеняет божественную искру в своей душе, выходит за пределы земного несовершенства и достигает ведения небесной реальности. В своей герменевтике Климент представляет нам концепцию анамнезиса как восхождение души в сферу божественного путем познания духовного смысла Священного Текста, вплоть до обращения к небесной реальности, стоящей уже за всяким словом и выражением. Сочинения Климента позволяют рассматривать *воспоминание* как символ движения души к единству с

Богом, гармонично сочетающееся с движением Логоса к душе человека. Христианский анамнезис, как показывают нам рассмотренные авторы, является модификацией платоновского учения в свете истин, явленных миру Благой Вестью. Событие Боговоплощения создает условия для преодоления безысходного для античности противоположения духовного и материального, небесного и земного, реальности и подобия и, тем самым, для восполнения и усовершенствования платоновского анамнезиса. В этом восполненном и преображенном виде анамнезис и становится собственным достоянием христианской герменевтики.

Литература

1. Аристотель. Первая аналитика; Вторая аналитика / пер. Б. А. Фохта // Аристотель. Сочинения в четырех томах. Т. 2. М., «Мысль», 1978.
2. Климент Александрийский. Педагог / пер. Н.Н. Корсунского // Творения учителя Церкви Климента Александрийского, 1996. OCR:РХГИ 1999-2000.
3. Климент Александрийский. Строматы. в 3-х томах / пер. Е. В. Афонасина — СПб.: «Издательство Олега Абышко», 2003.
4. Климент Александрийский. Увещание к язычникам. Кто из богатых спасется / пер. А.Ю. Братухина — СПб.: «Издательство Олега Абышко», 2006.
5. Платон. Алквад I / пер. С.Я. Шейман-Топштейн // Платон. Собрание сочинений в 4 т.: Т.1 — М.: Мысль, 1990.
6. Платон. Государство / пер. А.Н. Егунова // Платон. Собр. соч. в 4-х томах. Т.1 — СПб.: Наука, 2007.
7. Платон. Менон. / пер. С.А. Ошерова // Платон. Собр. соч. в 4-х томах. Т.1 — СПб.: Наука, 2007.
8. Платон. Федон / пер. С.П. Маркиша // Платон. Собр. соч. в 4-х томах. Т.1 — СПб.: Наука, 2007.
9. Платон. Федр / пер. А.Н. Егунова // Платон. Собр. соч. в 4-х томах. Т.2 — СПб.: Наука, 2007.
10. Саврей В.Я. Александрийская школа в истории философско-богословской мысли. — М.: КомКнига, 2011.
11. Столяров А.А. Стоя и стоицизм. — М.: АО «Ками Групп», 1995.
12. Татиан Ассириец. Речь к эллинам / пер.: прот. П. Преображенского // Ранние отцы Церкви. Брюссель: Жизнь с Богом, 1998.
13. Тертуллиан. Апологетик / пер. А. Ю. Братухина. — СПб.: «Издательство Олега Абышко», 2005.
14. Тертуллиан. О душе / пер. А. Ю. Братухина. — СПб.: «Издательство Олега Абышко», 2004.
15. Тертуллиан. О свидетельстве души / пер. А.А. Столярова // Тертуллиан. Избранные сочинения — М.: Издательская группа «Прогресс», «Культура», 1994—С. 83-89.
16. Тертуллиан, Квинт Септимий Флоренс. Против Маркиона в пяти книгах / пер. А. Ю. Братухина. — СПб.: «Издательство Олега Абышко»; «Университетская книга — СПб», 2010.

17. Шуфрин А.М. Гнозис, Богоявление, Обожение: Климент Александрийский и его источники / Пер. с англ. М. 2013.
18. Bailey C. The Greek Atomists and Epicurus. – Russel & Russel. NY, 1964.
19. Bostock D. Plato's Phaedo. Clarendon Press. Oxford, 2002. 225p.
20. Platonis opera. Ed. J. Burnet. Vols. 1-5. Oxford: Clarendon Press, 1900-1907 (repr. 1968).
21. Clemens Alexandrinus. Werke / Hrsg. bei O. Stählin. Berlin, 1934-1939. (Die Griechischen Christlichen Schriftsteller. T. 12, 15, 17, 39).
22. Ferrari G.R.F. Listening to the cicadas: a study of Plato's Phaedrus. – Cambridge University Press, Cambridge. 1990.
23. Clément d'Alexandrie. Le Pédagogue. Livre I. Paris, 1960; Livre II. Paris, 1965. (Sources chrétiennes, 70, 108).
24. Clément d'Alexandrie. Le Protreptique. Paris, 1949. (Sources chrétiennes) 52-193.
25. Mortley R. The Mirror and 1 Cor. 13,12 in the Epistemology of Clement of Alexandria // *Vigiliae Christianae*. 30 [1976]. P. 109-120.
26. Scott D. *Recollection and Experience Plato's theory of learning and its successors*. Cambridge, 2003.
27. The Excerpta ex Theodoto of Clement of Alexandria. Trans, and notes R.P. Casey. London: Christopher, 1934.
28. Torrance T.F. Divine meaning. Studies in patristic hermeneutics. – T&T Clark. Edinburgh, 1995.

О некоторых философско-богословских аспектах учения оригенистов IV-V вв. и полемики с ними¹

В статье рассматриваются некоторые аспекты учения Евагрия Понтийского, подчеркивается их связь с платонизмом. Кроме того, исследуется характер полемики с Евагрием со стороны его антиподов «антропоморфитов» и со стороны церковных ортодоксов. Обсуждаются достоинства и недостатки полемики с оригенизмом в IV-V вв.

Ключевые слова: оригенизм, антропоморфизм, иерархия, платонизм

The article considers some aspects of Evagrius of Pontus's teaching; its relation with Platonism is underlined. It also deals with the character of the polemics against Evagrius by the *anthropomorphites* and by the *Orthodox Christians*. Advantages and disadvantages of the polemics against Origenism in the 4-5th centuries is also discussed.

Keywords: Origenism, *anthropomorphism*, *hierarchy*, *Platonism*

Обычно считается, что в полемике вокруг оригенизма в IV-V вв. лишь одна сторона – оригенисты, в особенности через Оригена Евагрий Понтийский, испытала на себе влияние платонизма. Тем не менее, согласно новейшим исследованиям учений главных антиподов оригенистов – антропоморфитов, есть основание предполагать, что и они, по крайней мере наиболее глубокие из них, испытали на себе влияние некоторых идей, имеющих параллель как в эллинистическом иудаизме (у Филона), так и в среднем и неоплатонизме. Настоящая статья посвящена обсуждению некоторых наиболее существенных богословско-философских идей Евагрия и противников оригенизма разных направлений.

1. Евагрий

Хотя в ходе полемики вокруг оригенизма на рубеже IV-V вв. главной мишенью Иеронима Стридонского стал Руфин Аквилейский, по единодушному мнению, исследователей, олицетворением «оригенизма» в этот период был вовсе не Руфин, а крупнейший богослов и подвижник Египетской пустыни этого времени Евагрий Понтийский, чья жизнь была тесно связана не только с Египтом, но и Палестиной. Евагрий имел связи с палестинским монашеством, в частности, здесь, вдохновленный Меланией Старшей он получил от Руфина свой монашеский постриг. Тесные связи с ведущими почитателями Оригена в Палестине Евагрий поддерживал и живя в Египте, он вел переписку с Руфином, Меланией, Иоанном Иерусалимским, что видно по его письмам (Ерр. 2, 9, 4, 50, 51). Судя по всему, никто из них не возражал на содержание его учения, изложенного в посланиях к этим лицам, особенно здесь существенно так называемое «Большое послание к Мелании Старшей» [1] и трактат «О молитве», который, вероятно был адресован Руфину [5, р. 18]. По мнению Э. Кларк именно для

¹ Работа осуществлена при поддержке Российского гуманитарного научного фонда. Проект № 14-63-01003.

общины Мелании Старшей было написано сочинение Евагрия, регламентирующее жизнь инокинь [2, р. 22]. Можно сказать, что в целом учение Евагрия не вызывало у них возражений, так что его по праву можно считать и главным теоретиком как египетских, так и палестинских оригенистов еще до момента осуждения оригенизма Феофилом Александрийским, имевшего место в 399 г., т.е. в год смерти Евагрия, который сам по себе умер в мире с Церковью, не будучи осужден при жизни и будучи уважаем всеми. Следует иметь в виду, что «Послание к Мелании», хотя оно и имеет такое название, было обращено, как это видно из его первых предложений, к мужчине. Относительно этого адресата специалист по Евагрию Г. Бунге считает, что скорее всего им был Руфин (из-за близости Руфина к Мелании, трактат получил в традиции новое название, хотя, возможно, одновременно был послан им обоим). Относительно времени написания трактата, Бунге предполагает, что это заключительное и предсмертное сочинение Евагрия, написанное, когда Руфин был уже вдали от Египта и Палестины, о чем говорит самое его начало. Если это так, то трактат был написан в 398 г., и направлен в Италию, куда уже переехал к тому времени Руфин [3, S. 198-200]. Но в таком случае, это сочинение было написано тогда, когда Руфин уже оказался под критикой со стороны Епифания и Иеронима, а значит нельзя исключить и того, что Евагрий писал его, чтобы в контексте начала полемики вокруг оригенизма изложить в более систематическом виде свое учение и дать своему другу некоторое базовое сочинение по учению, которое они разделяют оба. Впрочем, сам Руфин мыслит куда более традиционно, и от Евагрия отличается и по стилю, и по содержанию своих сочинений.

Лидерство Евагрия среди оригенистов некоторое время оставалось в тени во время полемики, поскольку шла борьба между Иеронимом, Руфином и другими. Но уже в 415 г. в Ер. 133 Иероним упоминает Евагрия среди лидеров оригенистов. В свою очередь ближайший ученик Евагрия Палладий постоянно неоднократно упоминает его в своем «Лавсаике» в качестве одного из важнейших деятелей и авторитетов среди египетских и палестинских монахов.

Учению Евагрия было посвящено множество исследований. Мы здесь лишь кратко суммируем их. Необходимо отметить, что учение Евагрия, хотя оно и называется «оригенистским», следует отличать как от учения самого Оригена, с которым оно конечно имеет точки пересечения, но не тождественно, так и от учений позднейших оригенистов VI в., которое и легло в основу осуждения оригенизма при императоре Юстиниане. Евагрия следует изучать на основе его собственных сочинений и контексте монашеской письменности его времени.

Можно согласиться с Юлией Константиновски, чье исследование по Евагрию является одним из самых последних, что в оценке учения Евагрия следует придавать значение как его ученичеству у Каппадокийцев, в частности, у Григория Богослова в Константинополе, так и тому факту, что Евагрий покинул Григория. И дело тут не только в том, что Евагрию из-за любовной истории пришлось спешно бежать из столицы. Весьма вероятно, что духовный этос и сам подход к христианской жизни великого Каппадокийца уже не устраивал Евагрия, который в конечном счете устремился к уединенной монашеской жизни в пустыни и монашескому гнозису (любственное приключение, бывшее у Евагрия в столице в этом контексте можно рассматривать как то, что временно заняло у него пустое место, возникшее от этой неудовлетворенности от духовности, характерной для Григория, но не достаточной для

Евагрия) [5, р. 28]. Следует учитывать, при этом, что Григорий Богослов тоже был почитателем Оригена, и, собственно, от него Евагрий впервые, очевидно, и проникся уважением к великому Александрийцу. Тем не менее, оригенизм Евагрия, каким он сформировался в Египетской пустыне, не был тождественен оригенизму самого Оригена, к которому по целому ряду пунктов (это были не еретические мнение Оригена) был близок и Григорий Богослов.

Учение Евагрия представляет собой интерес не только в синхроническом контексте своего времени, но и по отношению к учениям более позднего времени, в которых учение Евагрия переосмыслиется и трансформируется, освобождаясь от некоторых специфических для него «оригенизма» черт. Таким преобразователем учения Евагрия является Максим Исповедник.

Оригеновским у Евагрия несомненно было учение о творении множества умов в качестве первого и лучшего творения Божия. Согласно Евагрию, основанием мироздания является Логос, руководствуясь которым Бог сотворил разумные существа (τὰ λογικά), или «умы» (νόες), пребывавшие изначально в единстве с Творцом. Так, в «Гностических главах» 3.28: 109 Евагрий пишет: «Душа есть ум, который по небрежности отпал от Единства». Об этом пишет уже Ориген в «О началах» (2.8.3–4). Но обратимся к «Большому посланию к Мелании» (далее Melan., все переводы принадлежат Ю. Аржанову), этому результирующему сочинению Евагрия, которое сохранилось лишь по-сирийски, т.к. после осуждения Евагрия при императоре Юстиниане в Византийской империи его сочинения, содержащие элементы осужденной ереси уничтожались, а аскетические сочинения, свободные от подобных ересей распространялись под другими именами, а частности Нила Анкирского.

«Послание к Мелании» - сочинение не только богословское, но и поэтико-риторическое. Не в буквальном смысле слова, но в том, что богословие в нем в немалой степени основано на развертывании метафоры. Причем, метафора эта весьма современна (в смысле ее апелляции к нашему постмодернистскому сознанию) – это метафора письма, столько важная для современной философии, в частности Ж. Деррида. Отдельный вопрос, ставил ли Евагрий в духе своего времени, господствующего фоно-логоцентризма, устное слово выше письменного. Факт тот, что письменное слово, письменный знак в его системе имеет большое, и как мы увидим, нередуцируемое (когда речь идет о Троице) значение. Итак, начинается «Послание» с рассуждения относительно свойств письма, которое способно передать мысли и чувства от одного человека к другому – вполне традиционное, хоть и весьма мастерское рассуждение в стиле риториков поздней античности (Melan. 1-4).

Однако, далее Евагрий переходит к своей оригинальной концепции, прилагая метафору письма ко всему творению: «Бог по Своей любви обратил творения в посредников – они были установлены как письменные знаки через Его силу и мудрость, то есть через Сына и Духа, являя Его любовь к ним [людям], дабы они поняли и приблизились [к Нему]» (Melan. 5). Таким образом, у Евагрия все творение уподобляется письменным знакам, которые служат разумной твари (т.е. человеку, прежде всего) для познания Бога. Здесь, однако, следует сказать, что само учение о знаке или образе истины как будто предполагает у Евагрия дистанцию, или расстояние, а значит и отпадение от истины. Именно с этого он и начинает изложение своего учения о творении: «Все, что происходит при помощи письменных знаков, есть еще и

образ того, что по истине случается с теми, кто далек от Бога – они далеки от Бога потому, что их нечестивые дела отделяют их от их Творца» (Ibid. 5).

В этой перспективе, все творение рассматривается Евагрием как одна огромная система коммуникации между Богом и человеком, в которой установлены сложные иерархические связи (здесь явное влияние платонизма, хотя способ описания этой иерархии у Евагрия вполне оригинален). Они динамичны, и сама система не статична, поскольку в ней благодаря Христу внесено стремление к апокатастасису – всеобщего спасения. Но обратимся к этой системе и опишем ее подробнее. Евагрий подчеркивает, что есть такие твари, или уподобившиеся им люди, которые познают Слово и Дух не посредством творения, а непосредственно, т.е. они не нуждаются в знаках Слова и Духа, каковым является видимое творение (Ibid. 8). Вообще все в творении у Евагрия является знаком (или буквой) более иерархически высокого. Так видимое творение является знаком, посредством которого познается любовь (воля), сила и мудрость Творца (Ibid. 11). Близкие же к Богу творения (речь, видимо об ангелах) Евагрием тоже сравниваются с буквами, но с буквами «великими и древними» (Ibid. 12-13), которые указывают на Силу и Премудрость Творца ясно, без посредства чувственных образов, но и Силу и Премудрость, т.е. Сына и Духа Евагрий называет «славными буквами», «через которые познается любовь Отца», а через разумные творения познается Сила и Мудрость Отца (Ibid. 12). Все есть письменные знаки для познания более высокого. Соответственно – Сын и Дух именуется Евагрием тоже письменными знаками, хотя он и постоянно говорит, что они знаки иного порядка, чем творения, как ангелы, так и люди, но все равно эту метафору он прилагает и к ним: «Сын и Дух есть [письменные] знаки Отца, через которые Он познается, разумные же творения есть [письменные] знаки, через которые познаются Сын и Дух» (Ibid. 12). Здесь принципиальным является понятие образа, который для Евагрия фактически эквивалентно понятию знака или письменного знака. Человек сотворен по образу Божию, и это является для Евагрия основанием для утверждения о том, что он есть письменный знак Его Сына и Духа (Ibid. 13).

Познание понимается Евагрием в духе платонического восхождения от видимого творения к невидимому, и от невидимого к Сыну и Духу, а через них – к Богу (Ibid. 14). В конечном счете, речь идет об умении прочесть все более возвышенные знаки. Опять мы встречаем пронизывающую все метафору чтения. Далее Евагрий излагает это учение, используя еще одну метафору – тела и ума или тела и души. Все, более высокое в иерархии является умом или душой в отношении более низкого (Ibid. 15-16). Однако здесь он характерным образом делает многозначительную фигуру умолчания: «Но я не хочу их тебе описывать, из-за того, что не могу доверить эти вещи бумаге и чернилам, а также из-за тех, кому случайно придется встретиться с этим посланием; еще и потому, что смелые подчинят эту бумагу своей власти». Из-за этого я не могу говорить открыто обо всем» (Ibid. 17). Есть все основания считать эту фразу свидетельством того, что Евагрий писал свое послание уже после начала полемики вокруг оригенизма, и явно опасался, что его послание попадет в руки противников и будет превратно истолковано [3, S. 198; 4, p. 256–257]. Понятно, и каким именно образом его могли истолковать противники: если он включил Сына и Дух в иерархию, назвав их «буквами» Отца, и приложив к ним ту же систему метафор, что и ко всем тварям, то не получается ли отсюда, что Сын и Дух у него лишаются единосущия с

Отцом? Понятно, что сам Евагрий так не считает, но сама его метафора в приложении ко всем тварям и к ипостасям Троицы несколько двусмысленна.

Но вернемся к тексту Евагрия. Он умудряется даже и свое опасение доверить бумаге все свои сокровенные мысли использовать для иллюстрации своего учения, утверждая, что только Слово и Дух имеют непосредственное знание Отца, а далее сообщаемое ниже по иерархии знание с каждым новым уровнем все более ослабевает, и нижние могут подниматься лишь на одну ступень вверх. Как можно его понять, более сокровенное знание для них сокрыто, и должно быть так (Ibid. 18). Только Сын и Дух – точный образ и истинное сияние сущности Отца (Ibid. 18). Видно, что Евагрий не опасается излагать свое учение таким образом и считает его совершенно церковным. Слово и Дух – точный образ Отца, а ум человеческий – образ и подобие Слова и Духа (Ibid. 19). При этом Евагрий подчеркивает, что все нижестоящее свою собственную природу не знает, эту природу знает только то, образом чего оно является. Так тело своей природы не знает, но его природу знает душа, ум знает природу души, а природу ума знает Ум (Ibid. 20-21). Здесь можно тоже усмотреть влияние неоплатонизма, например, Плотина, где все примерно так и обстоит.

И далее Евагрий высказывает свое эсхатологическое чаяние, одно из тех, в котором его «оригенизм» выражается сильнее и характернее всего: «будет время, когда исчезнут те имена и числа, которые между телом, душой и умом, ибо они [тело и душа] будут возвышены до чина ума» (Ibid. 22). Под именами и числами здесь следует понимать разделение на различные иерархии бытия, Евагрий говорит об их упразднении, в чем его и упрекали, как и оригенизм в целом, когда говорили, что в нем отрицается воскресение телесное, ибо, если упразднится различие между умом, душой и телом (а далее он пишет и об упразднении различия между тварями и Логосом), то о каком телесном воскресении и различии людей в этом состоянии можно говорить?

Вот, что пишет Евагрий о том, как он понимает вопрос о состоянии людей в эсхатоне. Его ответ, заметим, вписан в его учение о нередуцируемости ипостасей Сына и Духа к ипостаси Отца. В эсхатоне три Божественные ипостаси сохранятся, а ум человека, его душа и его тело, разделенные ныне по причине различия воли, будут едины соответственно с каждой из этих ипостасей: «будет время, когда исчезнут имена и числа, [существующие] между Отцом, Его Сыном, Его Духом и Его разумным творением, которое есть Его тело, ибо “Бог будет все во всем” (1 Кор. 15, 28). Однако не думай из-за того, что я сказал, что исчезнут имена и числа между разумным творением и его Творцом, что сотрутся ипостаси и имена Отца, Сына и Духа. Но как природа ума станет единой с природой Отца, поскольку она – Его тело, так же и имена души и тела будут поглощены ипостасями Сына и Духа, так что бесконечно будет пребывать одна природа и три ипостаси Бога и Его образа – как перед Воплощением, также и после Воплощения благодаря согласию воли» (Ibid. 23). Здесь возникает вопрос, если ум, душа и тело человека будут соединены, соответственно, с Богом-Отцом, Сыном и Духом, то будет ли при этом эти ум, душа и тело различны подобно тому, как различны Отец, Сын и Дух? Вопрос этот остается открытым, хотя принято считать, что в оригенизме Евагрия, как и у самого Оригена, все различия между разумными тварями в эсхатоне упраздняются. При этом ссылаются на слова Евагрия из «Гностических глав» (2.17: 67), где говорится, что знание о λογοί (разумных существах) сопровождается разрушением миров, упразднением тела и исчезновением имен, при этом останется единство знания согласно единству ипостасей.

Согласно Евагрию, все имена и числа, то есть различия в творении возникли в результате движения (кинесис), когда созданная в виде Энады (Единицы) тварь подвиглась в своем собственном движении от Бога. Здесь Евагрий воспроизводит в целом учение Оригена, получающее у него догматический и философский систематический характер, и именно это учение и будет в конечном счете осуждено при императоре Юстиниане, а затем философски осмыслено и трансформировано Максимом Исповедником в *Трудностях к Иоанну 7*. О движении как начале отпадения творения от Энады Евагрий говорит в «Большом послании Мелании» совершенно определенно: «исчезнут те имена и числа, которые приобрел ум в результате движения» (Melan. 24). Таким образом, источником разнообразия и сложности творения оказывается изначально не творческая воля Бога, сотворившего из ничего и приведшего в движение тварь, но движение самой твари, на которое ответил уже Бог, Своим Промыслом, придав твари все иерархическое разнообразие, которое должно будет в конечном счете упраздниться. При этом Евагрий говорит не только об упразднении имен и чисел применительно к твари, но в именах и числах в Боге, имея в виду то, что впоследствии будет названо Божественными именами, соответствующим тем или иным промыслительным действиям Бога, той или иной благодати [2, р. 62]. В твари не будет различия, и не будет различия и в направленном на нее благодатном действии Бога (Melan. 25), поскольку будет иметь место полное единство твари и Творца по причине совершенного единства воли. Это учение о совершенном единстве воли будет повторено потом прп. Максимом в его учении о единой воли Бога и святых (см. *Трудности к Иоанну 7*: PG 91, 300-360), однако же прп. Максим, в отличие от Евагрия сохранит различие между Творцом и тварь, которое у него особенно ярко описывается в *Богословско-полемическом трактате 1*. Евагрий же, который и в этом вопросе мыслит метафорически, сравнивает образование твари с тем, как он считает появились реки, отделившись от мирового океана, когда возникла суша; в конце времен все эти «реки», т.е. отдельные твари, сольются снова в мировой океан, получив при этом вкус и вид океана, и утратив вкус и вид, который у них обусловлен, как считает Евагрий, грехом и телами, которые души получили в соответствии с их грехами и степенью отпадения от Бога (Melan. 28-29). Иными словами, будет полностью восстановлена первоначальная Энада, так что твари, имевшие начало, не будут иметь конца и будут едины с Богом.

2. Противники оригенизма

Что касается богословских представлений тех, кто полемизировал с оригенистами, то здесь можно выделить несколько групп. Прежде всего, это так называемые «антропоморфиты» в Египте, которые оказались первыми обличителями оригенистов и сами попали под критику последних, вероятно, еще до начала полемики против оригенизма в Палестине. Суть учения «антропоморфитов» остается предметом споров и в наше время. Недавно Пол Паттерсон защитил диссертацию [6], где предложил существенно переосмыслить их учение по сравнению с его трактовками предыдущими исследователями, хотя уже и у его предшественников, например, у о. Александра (Голицына) появлялись трактовки, в которых антропоморфиты были не просто какими-то простецами, которые считали, что у Бога есть некая телесная форма, в которой Его следует представлять при молитве. Паттерсон же предложил еще более

философскую трактовку корней антропорфизма, связывая его с одной стороны, с влиянием средних и неоплатоников, а с другой – с иудейской традицией – Филоном и текстами александрийских гностиков, собранными в библиотеке Нагхаммади. Говоря кратко, концепцию Паттерсена относительно учения антропоморфитов и их противников, так называемых «оригенистов», можно сформулировать следующим образом.

Если до исследования Паттерсена и ряда других новейших исследований считалось, что антропоморфиты были простецами, которые считали, что у Бога есть тело, и что в молитве следует добиваться видения Бога в качестве некоего имеющего тело, воспринимаемое телесными очами, существа, представлять Его таким, а «оригенистам» в лице Евагрия и его единомышленников это было совершенно неприемлемо, то теперь картина видится более сложной. Уже Георгий Флоровский отмечал, что учение антропоморфитов и их противников может быть сильно прояснено после находки в 1883 г. «Жития блаженного Апа Афу из Пемдже» [7]. Для Паттерсена это житие является одним из важнейших источников. Из него он, в частности, выясняет, что «антропорфиты» обвиняли своих оппонентов в том, что они утверждают, что человек после грехопадения потерял «образ Божий». Действительно, некоторые фразы Евагрия могут навести на такую мысль. Например, он заявляет в послании к Мелании: «как говорят [определенные] люди, если она [душа] сможет стать совершенным образом Божиим, каким она была сотворена, то она станет способна сделать его [тело] выше всех побуждений. Но из-за того, что она перестала быть образом Божиим и по своей воле стала образом скота, то она стала подчинена всем побуждениям тела, которые оно имеет сообща со зверями и скотом, сродными с ним» (Melan. 46). Однако подобного рода выражений можно встретить множество у разных отцов, при этом они используются риторически, для увещевания, и быть уверенным, что Евагрий и другие «оригенисты» учили о потере человеком образа Божия после падения нельзя. Факт тот, что в «Житии апа Афу» еп. Феофил Александрийский вынужден этим подвижником исповедовать, что лично он не верит, что человек потерял образ Божий. Но в чем же заключается сам антропоморфизм? Прежде полагали, что он состоит в наивной вере в наличии у Бога тела, созерцаемого в мистическом видении, в молитве или в откровении, тела, имеющего человеческий вид, по которому и создан был человек. Однако, эта точка зрения была скорректирована Паттерсоном, который обратил внимание на то, что антропоморфиты, как и их противники – не только оригенисты, но и представляющий официальное церковное учение Феофил, исповедовали полную бестелесность Бога и отрицали, что Его можно созерцать телесными очами и в какой-либо телесной форме. Однако, под Богом здесь антропоморфиты понимали только Бога Отца. Что же касается Бога Сына, Логоса, то, в отличие от других участников полемики, антропоморфиты, как и некоторые течения в египетском мистицизме и гностицизме первых веков христианства, тесно связанные с иудейской средой, считали, что Логос может быть созерцаем в мистическом откровении как некая космическая Богочеловеческая фигура (что таким Он был изначально, даже до воплощения), и может быть созерцаем и сейчас. Это учение сродни софиологии Владимира Соловьева и мистиков-софиологов разных времен и народов (к примеру, Якоба Беме). Возможно, именно в лице антропоморфитов, по крайней мере некоторых течений среди них, это учение появляется впервые в церковной среде, если не считать за принадлежащих к таковой гностиков из

Нагхаммади. Факт тот, что это учение, а тем более наивное представление о том, что у Бога есть тело, было отвергнуто в ходе полемики с ним сначала «оригенистов», а потом Феофила и официальной церкви. При этом, как известно, Феофил использовал на этапе полемики с антропоморфитами так называемых оригенистов, близких к Евагрию, в частности, «Длинных братьев», которых позднее он же изгнал из Египта, и которые были тесно связаны с Палестиной.

В отличие от антропоморфитов Евагрий совершенно определенно учил о том, что не только Бог Отец бестелесен и не может быть созерцаем телесными очами, но таким же бестелесным является и Сын, и Дух – его точные и истиннейшие образы. При этом Евагрий говорил о возможности созерцания сияния общей сущности Бога. Путь к такому созерцанию идет через совершенное освобождение от устремления ума не только на все материальное и чувственное, но и на мысленное. Понятно в этом контексте, насколько разной была духовность «оригенистов» и антропоморфитов. Что касается официальной церковной позиции, то она обреталась где-то посередине. Так, Феофил и Епифаний, как и папы Римские осуждали равно как антропоморфизм, так и «оригенизм». Впрочем, практика молитвы оригенистов, как и суть их аскетического учения в этот период не была в центре, почему и личность Евагрия «всплыла» в контексте полемики вокруг оригенизма очень поздно, только в 414-415 гг., у Иеронима уже в контексте следующего догматического спора по поводу Пелагия, когда и вопрос об оригенизме был снова поставлен уже в связи с пелагианством. Но эта тематика выходит за пределы нашей статьи. Факт тот, что всестороннее рассмотрение учения Евагрия и церковный ответ на него был фактически отложен еще на столетие, а точнее, на два столетия, поскольку при Юстиниане Великом оригенизм евагрианского толка хотя и был осужден, но позитивное переосмысление его в рамках церковной традиции было осуществлено только в VII в. преп. Максимом Исповедником изнутри христианского неоплатонизма, где платонизирующие тенденции Евагрия были не просто отвергнуты, но преображены в рамках христианского учения.

Что касается особенностей богословской полемики с оригенистами со стороны традиционной церковной ортодоксии, то здесь наиболее характерными представителями такой полемики являются Епифаний Кипрский, Феофил Александрийский и Иероним Стридонский. Епифаний жестко критиковал Оригена и его учение уже в *Панарионе*, за восемнадцать лет до начала полемики в Палестине. В своей новой полемике к предыдущим обвинениям: Ориген – корень арианства, по его учению Сын подчинен Отцу и не видит Его, а Св. Дух не видит Сына и т.д. – Епифаний прибавляет множество аргументов, касающихся учения о первоначальном состоянии умов в Боге, творении, аллегорического толкования и учения о воскресении, отрицание наличия «образа Божия» у человека после падения (якобы им обладали только «умы»), учение о спасении дьявола и пренебрежительное отношение к плотскому размножению (вспомним в этом контексте известное самооскопление Оригена в юности, которое послужило дополнительным аргументом). Все эти аргументы мы находим в послании Епифания к Иоанну Иерусалимскому (сохранилось в Ер. 51 Иеронима), которого к тому же Епифаний предупреждает, что Палладий – оригенист и его следует опасаться. Интересно, что о Евагрии, учителе Палладия, Епифаний не пишет. Хотя позиция Епифания явно не тождественна позиции антропоморфитов в их критике оригенизма, но, вероятно, по ряду пунктов эта критика совпадает, так что Руфин в пылу полемики именуется Епифания «антропоморфитом» (Jerom. Apolog. Contr. Ruf. III. 23), что не

согласуется с собственным осуждением Епифанием всякого представления об изобразимости не только Бога, но даже и Христа и известным иконоборчеством Епифания.

Феофил Александрийский был еще одним обвинителем Оригена и оригенистов, наряду с Епифанием. Ему принадлежат расширенные списки обвинений в их адрес, где, помимо прочего, говорится, что Ориген учил о том, что царство Сына будет иметь конец, что Христос пострадает и за бесов, что после возвращения к Богу душа снова может пасть, что Бог сотворил такой по объему мир, который Он мог контролировать [2, р. 111-114], однако, в ответ на это послание, надо сказать, епископы Палестины, в том числе Иоанн Иерусалимский, ответили, что такие ереси в их среде неизвестны. Сохранилось лишь одно послание неизвестного епископа из Палестины, который поддержал Феофила [2, р. 111]. Между тем, список «ересей Оригена», которые находил у него Феофил, продолжал расти и послания в послание.

Что касается еще одного критика оригенизма с традиционных церковных позиций, - Иеронима, то, хотя в целом он повторяет многие аргументы Феофила и Епифания, сочинения которых он перевел на латынь, но в его отношении к оригенизму была своя специфика. Как отмечает, например, Э. Кларк, до начала полемики в 399 г. Иероним в своих сочинениях, на что ему потом и пенял Руфин, не раз приводил мнения Оригена без всякой критики, в частности, в *Толковании на Послание к Ефессянам*, но и в других сочинениях. Речь шла прежде всего учения о происхождении душ, но и о целом ряде других аспектов антропологии и сотериологии [2, р. 123-125].

В целом, Иероним в своей полемике против оригенизма выдвигал те же самые обвинения против него, какие выдвигали и Епифаний с Феофилом. Так, в трактате «Против Иоанна Иерусалимского» он обвиняет оригенистов в восьми главных ересьях: 1. Сын не может видеть Отца, равно как и Св. Дух; 2. души происходят из отпавших от первоначального единства умов и получают тела вследствие падения; 3. дьявол и бесы покаются и будут править вместе со святыми; 4. кожаные ризы из Быт. 3:21 следует толковать как тела, которые получили души в результате падения; 5. Отрицание воскресения, что видно из толкования Оригена на Пс. 1 (слова: не воскреснут нечестивые на суд); 6. аллегорическое толкование рая, т.е. отрицание того, что человек изначально был помещен в рай как в конкретное место на земле; 7. аллегорическое толкование вод над небесами и под небесами в Быт. 1; 8. утверждение, что человек после падения потерял «образ Божий» [2, р. 133].

Положение Иеронима, который посвятил много места и времени в своей творческой деятельности переводя Оригена или используя его сочинения, было особенно затруднительно, так что ему приходилось, чтобы обелить себя в обвинениях в оригенизме, выказывать себя рьяным борцом против него, что видно хотя бы из этого отрывка из письма Иеронима Паммахию и Океану в Рим: «Если не верите, когда я отрекаюсь от него, по крайней мере, поверили бы, когда я буду обвинять его. Но охотнее верят мне, как заблуждающемуся, чем как исправившемуся. И не удивительно, потому что думают, что я его (Оригена) сотаинник (συναιώνιος) и не хочу явно исповедать его учение из-за плотских и непосвященных людей» (Ieron. Ep. 77). Т.е. Иерониму приписывали тайную приверженность к идеям Оригена, которую он скрывал. Как мы видели выше, такую тайную приверженность, скорее можно было бы подозревать и не без оснований в Руфине, находившемся в дружеской переписке с Евагрием, бывшим настоящим лидером оригенистов, и именно Евагрием сокрывал

некоторые аспекты оригенова учения даже в своем «Большом послании к Мелании», обращенном, видимо, к Руфину, еще в самом начале переписки. Иероним, однако, в это время, т.е. до 415 г., не придавал еще значения фигуре Евагрия и тому, сколь близок он был с Руфином, и эта переписка, как и содержание учения Евагрия, не была аргументом в его споре с Руфином.

Факт тот, что ни один из церковных полемистов против оригенизма на рубеже IV-V вв., ни Епифаний, ни Феофил, ни Иероним, не ставили вопрос о позитивной составляющей в богословских мнениях Оригена, которые они осуждали, и которые были позднее осуждены (причем их список был расширен) при имп. Юстиниане в VI в. По-настоящему, т.е. на богословско-философском уровне, а не только на чисто догматическом, ереси оригенистов были рассмотрены в VII в. только прп. Максимом Исповедником, который вел полемику с оригенизмом с позиций, условно говоря, христианского платонизма, а не с позиций голой церковной ортодоксии, тем не менее, полемика IV-V вв., как и VI вв. имела важное догматическое значение.

Литература

1. Евагрий Понтийский. Большое послание к Мелании / пер. Ю. Аржанова // Антология восточно-христианской богословской мысли. Т. 1. СПб., 2009, с. 475-497.
2. Clark E. A. *The Origenist Controversy: The Cultural Construction of an Early Christian Debate*. Princeton: Princeton University Press, 1992.
3. Evagrius Pontikos. *Briefe aus der Wüste / Eingeleitet, übersetzt und kommentiert von Gabriel Bunge*. Trier, 1986. (Sophia: Quellen ostlicher Theologie 24).
4. Guillaumont A. *Les 'Kephalaia Gnostica'd'Evagre le Pontique et l'histoire de l'origenisme chez les grecs et chez les syriens*. Paris, 1962
5. *Konstantinovskiy J. Evagrius Ponticus: The Making of a Gnostic*. Burlington, 2009.
6. Patterson P. A. *Visions of Christ: The Anthropomorphic Controversy of 399 CE (PhD dissertation)*. St Louis University. 2011.
7. Флоровский Г., прот. Антропоморфиты египетской пустыни. Ч. 1; Ч. 2: Феофил Александрийский и апа Афу из Пемдже // он же. Догмат и история: Сб. ст. М., 1998, с. 303-310, 311-350.

«Ксенедем» Феодора Продрома: возрождение платоновского диалога в Византии XII века*

Диалог «Ксенедем, или Гласы» – малоизученное философское сочинение Феодора Продрома, выдающегося византийского писателя XII в. В статье проводится анализ структуры и стиля диалога, излагается его содержание и историко-литературный контекст, указываются специфические черты. Демонстрируется, что «Ксенедем» обнаруживает все отличительные черты жанра «платоновский диалог», что он представляет собой оригинальное произведение, отражающее новейшие тенденции в византийской литературе Комниновского ренессанса. Проводится исследование логического содержания «Ксенедема», в результате которого удастся выявить в диалоге два уровня – дидактический и аналитический, т.е. собственно логический. Подчеркивается необходимость дальнейшего изучения диалога в контексте византийской логики и подготовки его критического издания.

Ключевые слова: история логики, средневековая логика, платоновский диалог, византийская философия, византийская литература, Комниновский ренессанс

O. Goncharko, D. Chernoglazov

Theodoros Prodromos “Xenedemos”: Renaissance of Platonic Dialogue in the 12th century Byzantium

“Xenedemos, or Voices” is a little-known philosophical work by Theodoros Prodromos, an outstanding Byzantine writer of the 12th c. The object of the present paper is to analyse style and structure of the dialogue, to describe its historical and cultural context, to define its specific features. It is demonstrated, that “Xenedemos” according to all criteria belongs to the genre of “platonic dialogue”, that it is an original work, which reflect new trends in the 12th c. Byzantine literature. The logical content of “Xenedemos” is analysed; as a result it becomes possible to distinguish two levels in the dialogue – the didactical level and the analytical level. It is emphasized that the text requires a critical edition and a detailed investigation in the context of the Byzantine logic.

Keywords: History of Logic, Medieval Logic, Platonic Dialogue, Byzantine Philosophy, Byzantine Literature, Comnenian Renaissance

Византийский ученый и писатель Феодор Продром не нуждается в представлении – это одна из центральных фигур в византийской литературе XII в. Его обширное наследие включает произведения, самые разнообразные по стилю и жанру – от комментариев к канонам Иоанна Дамаскина и философских трактатов до пародийной драмы о войне кошек и мышей и стихотворного любовного романа [22,

* Исследование осуществляется при содействии РГНФ, проект № 15-03-00138 «Античная логика и византийская интеллектуальная традиция: аспекты рецепции»

S. 37 – 72]. О творчестве Продрома написано немало, но многие его сочинения и поныне остаются практически совсем неизученными. Среди них можно упомянуть и диалог «Ксенедем, или Гласы» (*Ξενέδημος ἢ Φωναί*) – предмет настоящей статьи. Диалог доступен в изобилующем ошибками некритическом издании начала XIX в. [23]. «Ксенедем» уже давно известен научному сообществу – его кратко характеризует в своей монографии о Феодоре Продроме С.Д. Пападимитриу [4, с. 109 – 113], о нем упоминается в обобщающих трудах С. Эббесена [13, р. 81 – 82], В.Н. Татакиса [21, с. 209], Г. Хунгера [16, S. 25, 35], А. Калделлиса [18, р. 252] – но анализу этого любопытного текста посвящена всего одна научная работа, небольшая статья греческого исследователя Н.Г. Харалампопулоса [12]. Между тем, диалог, безусловно, заслуживает как всестороннего изучения, так и критического издания – он сохранился по крайней мере в 5 списках (Cod. Barocc. 165; Cod. Barocc. 187; Cod. Paris. Suppl. 655; Cod. Vat. Gr. 305; Torino, Fonds principal. C. II. 07), между тем как существующее издание основано лишь на двух поздних рукописях Оксфордской библиотеки, одна из которых напрямую восходит к другой.

Основное содержание «Ксенедема» – это критика пяти признаков понятия, «предикабий» или «гласов», сформулированных Порфирием в его «Введении» к Аристотелю. Эта критика облекается автором в литературную форму философского диалога. Фабула диалога сводится к следующему. Дело происходит в Афинах. Афинянин Мусей приходит к Ксенедему и просит его рассказать о прославленном философе Теокле из Византия, его учителе и родственнике [23, р. 204. 1 – 14]. Ксенедем восхваляет мудрость и красноречие Теокла [р. 204. 15 – 205. 2], перечисляет его многочисленные сочинения в стихах и прозе [р. 205. 7 – 21], но Мусею не достаточно этого отвлеченного панегирика – он жаждет более конкретного рассказа о философских взглядах Теокла [р. 205. 33 – 206. 11]. Тогда Ксенедем делится с ним воспоминанием из своего детства – пересказывает ему диалог, который произошел между ним и Теоклом много лет назад [р. 206. 12 – 215. 28]: однажды, когда юный Ксенедем шел в школу, Теокл повстречался ему на улице. Теокл узнал юношу, окликнул его, и завязался разговор. Когда выяснилось, что Ксенедем посещает школу знаменитого философа Гермагора и изучает сейчас «Категории» Аристотеля, Теокл завел с ним беседу о пяти предикабиях – роде [р. 207. 5 – 209. 21], виде [р. 209. 30 – 211. 15], различии [р. 211. 16 – 212. 25], собственном признаке [р. 212. 26 – 214. 16] и признаке привходящем [р. 214. 27 – 215. 19] – а именно о том, как их определяет Порфирий во «Введении». В случае каждой из предикабий Теокл просил у Ксенедема привести определение Порфирия, а затем, задавая юноше наводящие вопросы, сократовским диалектическим методом приводил его к осознанию, что определение неправильно. К началу разговора с Теоклом Ксенедем был горд своими познаниями, безгранично верил своему учителю Гермагору и нисколько не сомневался в истинности учения Порфирия. Теоклу удалось сбить его с толку – к концу беседы Ксенедем оказался в полном недоумении и растерянности.

Действие диалога разворачивается в декорациях классической античности, но его содержание, бесспорно, отражает проблематику, актуальную для византийской философии XII в., а портреты псевдоантичных героев списаны с самого автора и его современников. Ученые строили различные гипотезы о том, какие исторические персонажи скрываются под именами Ксенедема, Гермагора и, главным образом, Теокла [4, с. 109 – 113; 13, р. 81 – 82; 12, с. 196 – 197] – о нем в диалоге сообщается немало

фактической информации. В действительности, по нашему мнению, дело обстоит так: с одной стороны, образы героев диалога собирательные – словно в насмешку над некоторыми учеными, ищущими точных прототипов, Продром и Теокла, и Ксенедема (двух главных персонажей диалога) наделяет своими собственными приметами: Теокл, как и сам Продром, заикается [23, р. 204. 25 – 205.2 cfr 19, р. 1297B – 1298A], а у Ксенедема, тоже как у Продрома, были когда-то длинные светлые волосы, которые потом выпали [23, р. 206. 23 – 25 cfr 19, р. 1251A]. С другой стороны, философ Теокл, соединяющий в себе черты нескольких византийцев, в частности, Михаила Пселла и Феодора Продрома, больше всего напоминает Иоанна Итала – знаменитого философа, ученика Михаила Пселла, который немало внимания уделял толкованию Аристотеля и Порфирия [20; 17]. Наиболее очевидная параллель состоит в том, что Теокл, подобно Иоанну, происходил из Италии [23, р. 205. 30 – 32]. Кроме того, Иоанн Итал – это отмечали многие современники (напр., Анна Комнина – V. 8. 6) – виртуозно владел диалектическим методом ведения дискуссий; он умел каверзными вопросами завести в логический тупик любого собеседника. Это же умение в диалоге Продрома прекрасно демонстрирует Теокл.

Даже краткое изложение фабулы «Ксенедема» показывает, что Продром писал его в подражание платоновским диалогам. Приверженность платоновской традиции проявляется в целом ряде аспектов. Из диалогов античного философа привлекаются лексические обороты (напр., реплики, выражающие согласие персонажа, восклицания «клянусь Харитами» и т.д.); заимствуются мотивы, сюжетные ходы и элементы композиции [12: с. 197 – 208]; но главное заключается не в этом: особо важно отметить, что «Ксенедем» – пример последовательного применения сократического метода: философ Теокл ведет себя точь-в-точь как Сократ. Вступая в беседу с уверенным в своих знаниях собеседником, он занимает позицию $\epsilon\pi\iota\rho\omega\nu$ – притворяется незнающим, чтобы выведать мысли оппонента и завести его в тупик. Теокл не опровергает и не корректирует определение сам, с позиций учителя – он лишь задает вопросы, а выводы делает уже Ксенедем. Истина не излагается в виде учения, юный Ксенедем – под руководством Теокла – лишь делает первый шаг к ее постижению. Сократический характер диалога не вызывает сомнений.

Когда Теокл отзывается об учителе Ксенедема Гермагоре (он, как мы помним, в диалоге не участвует), его ирония превращается в язвительную насмешку – притворная похвала оказывается издевательством. Еще в начале беседы с юношей, узнав имя его наставника, Теокл замечает: «и книга наимудрейшая, и из наставников Гермагор наиученейший: о его любомудрии свидетельствует и многое другое, но особенно ниспадающая до колен борода и покрывающая лицо бледность» [23, р. 206. 33 – 207. 4]. Да, Гермагор – мудрец, но главным признаком этой мудрости является борода. Образ бородатого лжефилософа, конечно – общее место еще со времен античности, но Продром весьма изящно его использует. Бороде Гермагора достается от Теокла и еще раз. Разоблачив определение рода, Теокл саркастически отмечает, что можно бы спросить об этом и Гермагора: «возможно, борода сможет сказать об этом лучше, чем другие» [23, р. 209. 26 – 27].

В диалоге «Ксенедем» в полной мере представлены логические характеристики платоновского диалога, сформулированные в книге Ф.Х. Кессиди [2]:

1) *майевтика* как «метод наводящих вопросов»: диалог между Теоклом и Ксенедемом построен таким образом, что основные радикальные суждения Теокла

относительно определений Порфирия сформулированы как вопросы и к затруднению относительно них приходит именно Ксенедем.

2) *диалектика* как «метод исследования понятий»: вопросы Теокла приводят Ксенедема к выводу о противоречивом характере основных определений Порфирия;

3) *индукция* как «разбор сходных случаев»: Теоклом представлены разные возможности определить понятия «род», «вид», разные возможности разделить понятие признака собственного и проч.;

4) *гипотезы* как «разбор предварительных определений»;

5) *ирония* и как «способ ведения диалога», и как «отличительная черта диалектического метода Сократа»: отдельные реплики Теокла по поводу Гермагора, а также способности Ксенедема давать “хорошие” определения и проч.;

б) *скептицизм*: общее настроение Теокла и метод поиска определений, а также сюжетный итог диалога «Ксенедем».

Стоит также отметить, что произведение, написанное в форме диалога, с литературной точки зрения не обязательно будет диалогом в платоновском смысле, если в нем не ставится задача поиска определения того, что является предметом диалога: «В основе всех диалогов Платона лежит процесс определения какого-либо предмета или понятия, причем в каждом диалоге предмет обсуждения конкретно обозначен» [7]. В этом смысле, диалог «Ксенедем» основывается как раз на рассуждении об определениях основных компонентов процедуры определения, и эта тавтология принципиальна: все затруднения в определениях, взятых у Порфирия и представленных в диалоге, имеют общий источник – проблему определимости определения.

Итак, «Ксенедем» можно по праву назвать «платоновским диалогом». И здесь возникает закономерный вопрос: насколько жанр платоновского диалога был распространен в Византии? Можно ли Продрома назвать новатором, возродившим этот жанр после длительного перерыва, или он следовал какой-то устоявшейся традиции?

В ранневизантийской традиции к форме диалога – и, в частности, платоновского диалога – прибегали часто. Христианские авторы восприняли этот жанр наряду с другими античными литературными формами. Философские диалоги ранневизантийской эпохи очень разнообразны по форме, они состоят в разной степени родства с диалогами Платона, их авторы преследуют самые разные цели, будь то наставление, спор с еретиками или опровержение язычников. Происходит сближение и даже слияние философского диалога с совершенно другим жанром – полемическим диспутом. Из ранневизантийских философских диалогов можно, в первую очередь, назвать диалоги Мефодия Олимпийского (III – IV вв.: «Пир» дошел полностью, остальные в кратких пересказах), диалог «О душе и воскресении» Григория Нисского (IV в.), диалог Энея Газского «Теофраст», диалог Захарии Схоластика «Аммоний» и др. (подробнее о платоновском диалоге в ранневизантийской традиции см.: [24; 15]) С окончанием ранневизантийской эпохи традиция платоновского диалога прерывается. Возрождение интереса к этой литературной форме относится уже к XI в. Существует косвенное свидетельство Михаила Пселла о том, что интеллектуалы этой эпохи устраивали что-то вроде «театра на дому», где диалоги Платона (напр., «Горгий») разыгрывались по ролям [3]. Но – при всем внимании и к диалогу как жанру, и к сократовскому методу, в котором так преуспел уже упоминавшийся Иоанн Итал – от

самых византийцев XI в. новых философских диалогов не сохранилось. Возрождение этого жанра относится к следующему столетию – к эпохе Комниновского ренессанса.

Эпоха Комнинов – время расцвета византийского диалога во всех его разновидностях. Но XII век – это век риторики, и наиболее распространенным в эту эпоху оказывается диалог сатирический, восходящий к лукиановской традиции. Это, например, «Тимарион» неизвестного автора, «Амарант» Феодора Продрома и т.д. Вместе с тем, сохранились два диалога XII в., близких платоновской традиции – это «Феофил и Иерокл» Евстафия Солунского [14, р. 141 – 145] и «Ксенедем» Феодора Продрома. Диалог Евстафия посвящен, казалось бы, незначительной теме: Феофил спрашивает Иерокла, почему обращение *θεοφιλέστατος* считается менее почетным, чем *ἐρώτατος*; герои задают друг другу вопросы, спорят на разнообразные отвлеченные темы и, в конце концов, приходят к выводу, что одно обращение никак не должно цениться выше второго. Отчасти, в вопросах более умудренного Иерокла самоуверенному Феофилу, проявляется и сократовский майевтический метод – он заводит оппонента в тупик и заставляет его отказаться от прежнего мнения. Таким образом, мы можем говорить об элементах платоновского диалога у Евстафия Солунского. В диалоге Продрома «Ксенедем» – как мы уже попытались показать – специфика платоновского диалога отражена в полной мере.

Таким образом, отвечая на вопрос, поставленный выше, можно утверждать: «Ксенедем» – сочинение если не уникальное, то бесспорно новаторское, отражающее самые «авангардные» тенденции своей эпохи. Тем более интересно будет обратиться к содержательному анализу этого текста.

Платоновский диалог как форма изложения именно логических идей – задумка достаточно оригинальная и трудноисполнимая. Несмотря на то, что историками философии (в частности Ф.Х.Кессиди) принято выделять также и логические характеристики платоновских диалогов, тем не менее жанром для изложения собственно логической проблематики в Средние Века является, как правило, трактат, в силу необходимой природы логического знания, его общезначимости и даже антидиалектичности. Как греческие, так и латинские примеры логических трактатов в Средние Века составлялись, по словам С. Эббесена, преимущественно методом вырезания и копирования текстов аристотелевского Органона. Жанр *πυτομαί* (греческий аналог латинских *Summulae*) не предполагал (в отличие от своих латинских аналогов) трактатов по логическим темам, неизвестным Античности, и представлял собой скорее комментированный парафраз, чем самостоятельный комментарий, хотя был достаточно сложно структурирован (*θεωρία; προζήσις; λέξις, ἰητόν*), и в общих чертах напоминал структуру латинских логических текстов (*lemma, divisio, sententia, expositio, ordinatio, quaestiones, dubitationes*). Специфика развития логики в Византии на основе платоновского подхода к знанию, платоновской образовательной парадигмы и жанра платоновского диалога, обусловивших именно такой облик логических штудий в Византии, подробно характеризуется в статьях [1], [5] и [6]. Диалог «Ксенедем» является очень интересным примером, иллюстрирующим эту специфику. С содержательной точки зрения, диалог посвящен критике логических определений, взятых из «Введения» Порфирия. Насколько нам известно, историко-логический анализ критических идей Феодора Продрома, представленных в этом диалоге, еще никем не проводился. В этой связи было бы интересно предпринять попытку их сопоставления с «Категориями» Аристотеля и «Введением» Порфирия.

Пытаясь сквозь призму рассуждений Теокла сделать некоторые выводы о логической системе Феодора Продрома, можно предположить следующее: в общем и целом, Продром любит играть с автореферентностью терминов. Теокл достаточно изящно ведет разговор о пяти предикабиях Порфирия, применяя каждую из них к определению самой себя. По форме его вопросы можно переформулировать следующим образом: существуют ли роды родов; каковы виды видов; чем видовое отличие отличается от остальных «гласов» во виду; каков признак собственный у признака собственного и не является ли привходящий признак лишь случайным (привходящим) компонентом процедуры определения, которого может и не быть? Стоит также отдельно отметить, что Порфирий не дает строгих определений своим понятиям (*φωναί*) – он предлагает для них лишь некоторые «характеристики значения» (□ □ *πουραφ* □ τ□ς □ *ννοίας*); а Теокл, напротив, анализирует их с точки зрения правил определения и, конечно, находит неточности, которые действительно присутствуют в тексте Порфирия, но в нем же и оговариваются.

Интересной задачей является квалифицировать статус диалоговых приемов Теокла. Н. Г. Харалампопулос [12] квалифицирует их как апории, утверждая, что Теокл приводит Ксенедема к логическому противоречию в результате применения всех определений Порфирия. Однако данные «апории» вовсе не являются противоречиями с нашей точки зрения. Скорее, их можно квалифицировать как софизмы – ведь во «Введении» Порфирия даны разъяснения по поводу некоторых затруднений, к которым приходят собеседники в конце каждой части диалога.

Таким образом, можно говорить о двух уровнях «логики Продрома» в представленном диалоге: уровень дидактический, уровень аналитический.

Дидактический уровень имеет следующую формальную структуру, которая воспроизводится в каждом случае:

1) определенным образом поставленный *вопрос* Теокла, который направляет Ксенедема по изначально ложному пути поиска (несмотря на вполне корректное использование Ксенедемом текста Порфирия, почти выученного наизусть);

2) *умалчивание* некоторых уточнений Порфирия относительно каждого понятия (Теокл игнорирует все главы о различиях понятий у Порфирия);

3) доведение до абсолютности (которой нет у Порфирия) некоторых «случайно» выбранных для рассмотрения определений, с чем связано и *приведение к затруднению* в каждой ситуации.

Об аналитическом (собственно логическом) уровне идей Феодора Продрома, можно будет говорить только в контексте прочтения других логико-философских его работ. Однако, опираясь лишь на предложенный текст, можно выявить следующие интересные наблюдения:

1) в диалоге обращается внимание, что не во всех случаях понятие рода может быть синонимом понятия категории (в строгом смысле только наивысший род или *γενικότατος* синонимичен категории, а род в смысле *γένος* – более широкое понятие); у Аристотеля же в «Категориях» (например, «Категории»: 11b, 15) и у Порфирия зачастую именно род (*γένος*) используется в качестве синонима категории;

2) выявлены некоторые смысловые несоответствия приведенных Порфирием во «Введении» примеров признаков собственных;

3) поставлена под сомнение необходимость введения такой характеристики понятия как видовое отличие, – а именно оно является добавлением Порфирия к

другим характеристикам, присутствующим уже у Аристотеля: роду, виду, признаку собственному и признаку привходящему;

4) и некоторые другие.

Дальнейшее историко-логическое исследование диалога «Ксенедем» представляется весьма перспективным: предполагается рассмотреть этот памятник в контексте остальных логико-философских работ Феодора Продрома, логических трактатов других византийских авторов XI – XII вв. – Михаила Пселла, Иоанна Итала, Евстратия Никейского, Иоанна Цеца и др. – а также вписать идеи Продрома в общее русло истории средневековой логики.

Литература

1. Гончарко О.Ю. Диалог и псевдо-диалог как форма изложения аристотелевской логики в Византии // Вестник РХГА. – 2013 г. – Т.14. – Вып.3. – С.224-230.
2. Кессиди Ф.Х. Сократ. – М.: Мысль, 1988.
3. Любарский Я. Н. Шутки Пселла // Византия в контексте мировой культуры. Научное издание. Труды Государственного Эрмитажа XLII. Издательство Государственного Эрмитажа, 2008. – С. 562 – 566.
4. Пападимитриу С. Д. Феодор Продром. Историко-литературное исследование. Одесса, 1905
5. Романенко И.Б. Платоновская образовательная парадигма и Академия // Известия Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена. – 2002 г. – № 2. – С.45-58.
6. Романенко И.Б., Романенко Ю.М. Аристотелевская философия образования // Аксиология массовой культуры. – РГПУ им. А.И. Герцена, Российская академия образования, 2014. – С.253-263.
7. Тоноян Л.Г. Теория определения: античность и современность // Вестник Санкт-Петербургского университета. Сер. 6. – 2008 г. – Вып.1. – С. 137-144.
8. Тоноян Л.Г. Никифор Влеммид и его «Логика» // Вестник РХГА. – 2014 г. – Т.15. – Вып.4. – С.58 – 66.
9. Тоноян Л.Г. Византийское восприятие трактата Боэция «О гипотетических силлогизмах» // Журнал «Вестник ЛГУ». – 2013. – №4. – Том 2. – С.50-60.
10. Тоноян Л.Г. Трактовка отношения логического следования в школах поздней античности // Вестн. С.-Петербур. ун-та. Сер. 6. – 2013. – Вып. 3. – С. 22–30.
11. Тоноян Л.Г. История логического квадрата: связь онтологических оснований и логического следования // Вестник ЛГУ им.А.С.Пушкина. – 2011. – №4 (том 2). – С.157-168.
12. Χαραλαμπίδης Ν. Γ. Πίναξ ‘πλατωνικός’ διάλογος τοῦ 12ου αἰῶνος: Θεοδώρου Προδρόμου Ξενόδημος ἢ Φωναί // ῥιάδνη. – 2005. – Τ. 11. – Σ. 189 – 214.
13. S. Ebbesen. Greek and Latin Medieval Logic // Cahiers de l’Institut du Moyen-Age Grec et Latin. – Copenhagen, 1996.
14. Eustathii metropolitae Thessalonicensis Opuscula / ed. T. L. F. Tafel. – Frankfurt, 1832. S. 141 – 145
15. Hoffmann M. Der Dialog bei den christlichen Schriftstellern der ersten vier Jahrhunderte. – Berlin, 1966
16. Hunger H. Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner. Bd. 1. – München, 1978.
17. Ioannes Italus. Quaestiones quodlibetales (ἑπορίαι καὶ λύσεις) / ed. P. Joannou. – Ettal: Buch-Kunstverlag, 1956.
18. Kaldellis A. Hellenism in Byzantium. The Transformations of Greek Identity and the Reception of the Classical Tradition. Cambridge, 2007
19. Patrologiae cursus completus. Series graeca / Ed. J.-P. Migne. – Т. 133. – Paris, 1864
20. Stephanou P. É. Jean Italos, philosophe et humaniste (Orientalia christiana analecta. no. 134.). – Roma, 1949
21. Τατάκης Β. Ν. Η Βυζαντινή φιλοσοφία. Αθήνα: Εταιρεία Σπουδών Νεοελληνικού Πολιτισμού και Γενικής Παιδείας, 1977

22. Theodoros Prodromos. Historische Gedichte / Ed. W. Hörandner. Wien, 1974.
23. Theodorus Prodromus. Xenedemus, sive Voces // Anecdota Graeca e codd. manuscriptis bibliothecarum Oxoniensium. Ed. J. A. Cramer. – Vol. 3. – Oxonii, 1836. – P. 204 – 215
24. Voss B. R. Der Dialog in der frühchristlichen Literatur (Studia et testimonia antiqua, IX). München: Wilhelm Fink Verlag, 1970.

Чем опасен Платон христианину? Критика платоновской философии в *Comparatio Aristotelis et Platonis* Георгия Трапезундского

В докладе рассматриваются аргументы, выдвинутые Георгием Трапезундским против Платона в сочинении «Сопоставление Аристотеля и Платона» (*Comparatio Aristotelis et Platonis*). Согласно Георгию, Платон не просто уступает Аристотелю как философ и никак не может сравниться с ним чистотой и целомудрием образа жизни: его учение абсолютно враждебно христианству — оно уже привело к падению Византии и теперь угрожает Западу.

Ключевые слова: Георгий Трапезундский, Виссарион Никейский, Платон

M. V. Semikolennykh

Why is Plato Dangerous to a Christian? Criticism on Plato's Philosophy in *Comparatio Aristotelis et Platonis* by George of Trebizond

Summary: The paper considers criticism on Plato's Philosophy in *Comparatio Aristotelis et Platonis* by George of Trebizond. According to George, Plato is not just inferior to Aristotle as a philosopher and cannot compete with him as to purity and chastity of life: Plato's very teaching is absolutely hostile to Christianity. It has already brought about Byzantium's downfall and now threatens the existence of the Occident.

Key words: George of Trebizond, Basilios Bessarion, Plato

«Сопоставление философов Аристотеля и Платона» (*Comparatio philosophorum Aristotelis et Platonis*) Георгия Трапезундского [6] — произведение со сложной судьбой. С одной стороны, именно оно положило начало одному из самых ярких эпизодов «спора платоников и аристотеликов» (1453–1469 годы), подтолкнув знаменитого Виссариона Никейского к написанию его трактата «Против клеветника на Платона» (*In Calumniatorem Platonis*). С другой стороны, по меткому замечанию Джона Монфасани, главное достижение Георгия Трапезундского, чья книга была очень мало известна за пределами узкого круга его товарищей (в годы самых яростных споров о платоновской философии по рукам ходило всего лишь четыре копии *Comparatio* — против почти 70 манускриптов сочинения Виссариона в редакции 1469 года), заключалось, собственно, в том, что он побудил Виссариона взяться за перо [9, р. 3–4]. *Comparatio* было написано на злобу дня: оно полно выпадов в адрес современников и lamentаций по поводу самых последних событий, — но парадоксальным образом получило гораздо меньше откликов, чем более академичный труд Виссариона. Во многих отношениях произведение Георгия — это оммаж аристотелевской философии и, опосредованно, всей схоластической традиции, попытка обеспечить себе почётное место среди учёных современников; однако именно дискуссия с Виссарионом стоила ему не только дружбы и покровительства многих влиятельных лиц, но и репутации искусного переводчика. При этом *Comparatio* — явно талантливое произведение, написанное очень

красноречиво и свидетельствующее не только о философских пристрастиях и сиюминутных амбициях своего автора, но и о его широкой эрудиции и весьма оригинальных для своего времени идеях.

В «Сопоставлении» Аристотель — ученик и соперник Платона — во всех областях знания: красноречии, логике, естественных науках, математике, метафизике, моральной философии, — безусловно, превосходит своего учителя. Его рассуждения по любым вопросам гораздо основательнее, советы — благоразумнее, а привычки и образ жизни — добродетельнее. Однако среди доводов Георгия против платоновской философии можно найти и более неожиданные. Один из них мы условно назовём «политическим».

Уже в последних главах «Сопоставления», разобрав и прокомментировав многие фрагменты платоновских «Законов», Георгий заявляет: «Платоновские сочинения, принципы и установления погубили Грецию».¹ Что же это за «установления»?

В первую очередь, разумеется, сексуальная распущенность, которой греки до Платона не знали (Георгий специально рассказывает о старинной чистоте нравов — *vetus illa castimonia*, — закреплённой в законах Драконта и Солона), и которую позднее переняли у древних греков ромеи, византийцы. С отвращением Георгий рассказывает о непристойных оргиях с участием императора, многих сановников, «то ли напуганных, то ли развращённых [императорской] щедростью» (*aut territi, aut largitione corrupti*) и их обнажённых жён и дочерей. Порицает он «некоего римского императора», который утверждал, что «лучше подчиняться законам Платона, нежели придерживаться евангельского образа жизни» (*multa melius esse dicebat Platonis legibus, quam euvangelicae vitae servire*), и вёл жизнь самую непристойную как раз в те годы, когда «арабы завоевали Египет, овладели Сирией, наводнили Африку и многие другие провинции римлян».² Ради проповедуемых Платоном противоестественных плотских радостей, ромеи забыли о науках, отечестве, ратном деле и благочестии, а потому утратили божественное благоволение и были обречены гибели. «Вот наслаждения, вот успех, вот удел, который принесли всей Греции платоново учение, сочинения и нравы», — резюмирует Георгий.³

Подобный ход рассуждений, как и красноречивое порицание упадка нравов, сопровождаемое яркими и подробными описаниями примеров такового, вполне ожидаем в таком сочинении и вряд ли может показаться интересным. Гораздо любопытнее другое: разбор Георгием последствий введения тех законов Платона, что касаются общения с чужеземцами, торговли и культурного обмена с ними.⁴

Георгий засыпает Платона риторическими вопросами, ехидно интересуясь, как вообще может существовать, а тем более вечно процветать платоновское государство, если, действуя установленные им законы в каком-нибудь поселении хотя бы на протяжении одной человеческой жизни, оно впало бы в самую жестокую нищету. В самом деле, что имеет в виду Платон, когда заявляет, что в его государстве «не должно быть ни золота, ни серебра, ни большой наживы путем ремесел и ростовщичества, ни

¹ "...Platonis scripta, praecepta, instituta Greciam perdiderunt".

² "Eo tempore Arabes aegyptum occuparunt. Syriam tenuerunt. Africam invaserunt, multasque alias romanorum privincias". Возможно, речь идёт об императоре Константе II [3, V].

³ "Hos fructus, hunc exitum, has fortunas, doctrina, scripta, mores universae Graeciae attulerunt".

⁴ О своеобразном либертарианстве Георгия Трапезундского, проявившемся в его критике вводимых Платоном законов, пишет Джеймс Хэнкинс [7].

чрезмерно обширного скотоводства, но должны быть только доходы, доставляемые земледелием» (743d), да и вообще все ремёсла следует поручить чужеземцам (806e, 846d-850d)? Более же всего Георгия возмущает то, что чужеземец, занимавшийся в государстве Платона торговлей или ремеслом, должен через двадцать лет быть изгнан, и он весьма красноречиво выказывает это возмущение:

Сколько же, Боже всеблагой, в этих законах непоследовательности, переменчивости, противоречия, дурно сказанного, недостойно помысленного, безобразнейше написанного? Он (Платон. — М. С.) желает построить вечный город, а чужеземцев, которым одним поручено заниматься необходимыми [для его процветания] ремёслами, через двадцать лет изгоняет? И они настолько глупы, что своё оставляют, и согласны с тем, чтобы быть оттуда изгнанными и не одни, а с детьми, [в этом городе] зачатыми, рождёнными и выросшими?⁵

Касающиеся иноземцев законы Платона попросту непрактичны: никто не захочет поселиться в его идеальном государстве — ведь там практически невозможно пустить корни, получить гражданство и соответствующие ему права. Но если это так, то в платоновском государстве не будет ни ремесла, ни торговли, поскольку не будет тех, кому позволено ими заниматься. «Из платоновского государства изгнаны чужеземцы, — пишет Георгий, — а значит, изгнаны сапожники, хлебопеки, всех родов ремесленники, мясники, торговцы птицей и рыбой и прочие того же рода. Кто же после этого останется работать на благо города? Граждане? Но им не позволяет закон...»⁶ Может ли процветать государство с таким иммиграционным законодательством? Вряд ли, — полагает Георгий, — и качестве доказательства от противного приводит столицу мира, Рим, основатель которого, Ромул, «по примеру древних греков объявил город убежищем, и призвал в него не только невинных, но и преступников».⁷ Ромул, — продолжает Георгий, — не обращал побеждённых соседей в рабство, а разрушал их города и вынуждал переселяться в Рим, даруя права гражданства. Таким образом, «старец Платон, презрев старинные законы отечества, выдумал новые, неслыханные, невероятные, противоречивые, которые никаким народом не были переняты. Юный Ромул, воспитанный Фаустулом в деревне, возродил древние греческие обычаи, подчинив, в конце концов, своим законам весь круг земной».⁸

Не меньше вопросов вызывает у Георгия Трапезундского и организация сельскохозяйственных работ, которые Платон намеревался предоставить «рабам, собирающим с земли жатву достаточную, чтобы люди жили в довольстве» (806e). По мнению Георгия, нельзя ограничивать тренировку воинов одними лишь упражнениями

⁵ "In his legibus quot, dues bone, inconsequentia, inconstantia, repugnantia, impossibilia, iniqua dictu, turpia cogitatu, foedissima scriptu sunt? Perpetuam civitatem facere vult, et advenas quibus solis necessariae adjuvendum artes commendantur post xx annos pellit? Et qui sunt adeo stulti ut suam relinquunt, et illo convenient unde se pelli non ignorent, ne se solos, verum etiam liberos suos ibi conceptos, ibi natos, ibi educatos?"

⁶ "Pelluntur peregrini ab civitate Platonica, pelluntur ergo sutores, pistores, fabrorum omnia genera, lanii, fartores, caetarii, caeterique hujusmodi. Quis postea horum officia civitati praestabit? cives? At non permittuntur lege".

⁷ "...veteres imitatu graecos, asylum aperuit, nec innocentes solum, verum etiam noxios convocabat".

⁸ "Plato senex, mores et instituta patriae negligens, nova, inaudita, incredibilia, repugnantia excogitabat, quae ab nullo suscepta populo sunt. Romulus juvenis apud faustulum ruri educatus, priscae consuetudines graeciae repetens, univerum terrarum orbem legibus tandem suis subiecit".

в палестре: телесную силу и твёрдость духа дают только постоянные земледельческие труды, приучающие переносить холода и зной, голод, изобилие и постоянные заботы. Значит, нет на свете никого более пригодного для воинской службы, чем земледельцы. Но Платон в своём идеальном государстве лишает их гражданства, а вместе с ним и права защищать отечество с оружием в руках, заведомо обрекая тем самым своё детище на поражение в практически любом вооруженном столкновении.

Итак, увлечение платоновской философией и в особенности вводимыми им законами, якобы призванными обеспечить вечное процветание идеального государства, на деле, — как убеждён Георгий Трапезундский, — ведёт общество к гибели, ослабляя его, доводя до нищеты и лишая союзников. Непонимание этого привело к падению Византийской империи, столкнувшейся с завоевателями, не разделяющими этих «платонических» предрассудков.

Все мы видим, — пишет он, — какова мощь турок... делают ли они различие между итальянцами, греками, скифами?... вовсе нет. Нет у них того, чего у нас в избытке. Мы говорим: это сын свободной женщины, а тот — рабыни, этот рождён от знатного человека, тот — от простолюдина, этот — гражданин, тот — чужеземец; у турок иначе: обо всех людях говорят таким образом, чтобы не делать различия между одним человеком и другим, если только они не разнятся добродетелью.⁹

По мнению Георгия Трапезундского, турки наделяют представителей покорённых ими варварских народов всеми правами гражданства, тем самым обеспечивая своей империи те же преимущества, которыми некогда пользовался Рим — быстрое развитие ремесла и торговли, прочный внутренний мир, способность дать отпор любому неприятелю и с успехом расширять границы государства, возможность извлекать наибольшую пользу из талантов всех без исключения граждан.

Как мы видим, Георгий откровенно восхищается описываемым им «космополитизмом» и «эгалитаризмом» Османской империи. Однако это, разумеется, не делает в его глазах падение Византии менее драматичным, а ислам — более дружественным. Более того, рассуждая далее на страницах «Сопоставления» о том, что учение Аристотеля не имеет ничего общего с противоестественными измышлениями Платона (а потому вряд ли можно называть Стагирита его последователем), Георгий подыскивает Платону новых учеников, и в некоторых отношениях это довольно неожиданный выбор: «...двоих вижу я учеников и приверженцев его, а именно Эпикура и Магомеда... однако Эпикур последовал за учителем дальше, чем Магомед».¹⁰

Эпикура с Платоном сближает, разумеется, приверженность к плотским удовольствиям, а именно сладострастию (*voluptas*), которое Эпикур почитал высшим благом (*summus bonus*). «Ведь мы, — отмечает Георгий, — имеем обыкновение

⁹ "Quanta Turcorum potential sit omnes videmus, haec temporibus nostris nimium crevit, est ne apud eos differentia inter Italum, aut Graecum, aut Scytham?.. Nulla omnino. Necilla quidem, quae apud nos premaxima est. Turci non sic, sed omnes ita dicunt homines esse, ut nullam differentiam inter hominem et hominem faciant, nisi uirtutis".

¹⁰ "...propinquoires duos invenio, discipulos sectatoresque ipsius, Epicurum et Machumetum... Epicurus tamen longiuscule quam machumetus magistrum sequitur".

называть плотское наслаждение скорее эпикурейским, чем платоническим».¹¹ Платон говорит о радостях плоти «несколько боязливо и беспорядочно» (*subtimide ac passim*), и наслаждение оказывается у него своего рода побочным эффектом (*expetibilis*), тогда как «все свои учёные занятия, заботы и труды» Эпикура сводятся именно к нему.

Однако не только Эпикур был «подражателем и учеником» Платона, но и Магомед, который, по утверждению Георгия Трапезундского, был хитрее (*callidior*) своего учителя и вдохновителя «и красноречием, как мне показалось, более пышным, нежели платоновское, и коварством более изощрённым, нежели греческое, покорил всю Азию и Африку, и немалую часть Европы».¹²

Но если Османская империя, граждане которой исповедуют ислам, религию Магомеда, «заражена» платоновской философией, то как ей удалось преодолеть недостатки учения Платона, почему она не пала жертвой проповедуемого им изоляционизма? Этот парадокс Георгий пытается разрешить, рассматривая учение Магомеда, сравнивая его с платоновским и указывая коррективы, внесённые «более ловким» (*astutior*) учеником в усвоенные им положения платоновской философии. Магомед перенимает у Платона три важнейшие вещи: его красноречие, а также понятия наслаждения и добродетели, которые он использует, рассуждая о боге и благочестии. На словах подражая Платону в стремлении к наслаждениям, он и на деле устанавливает законы, этому способствующие, в частности, допуская многоженство. Однако там, где Платон призывает к общности жён и детей, Магомед устанавливает порядок заключения браков и определения родства; там, где Платон призывает к совместным упражнениям нагих мужчин и женщин, Магомед требует и от тех, и от других скромности в одежде. И, самое главное,

Платон, словно обезумев, ввёл ограничение числа свободных граждан, обрёл холостяков бедности и изгнал чужеземцев. Магомед же, напротив, всегда призывал стремиться к богатству и власти. Пришельцев из всех стран он принимает, если они усваивают его ложное благочестие, привечает, почитает и делает богатыми и могущественными.¹³

При этом не следует забывать, что Магомед оставался «непримиримым врагом христианства» (*rem christianorum implacabilis hostis*): конечно, он «видел, что велик авторитет книг моисеевых, знал, что имя Христа повсюду прославляется, был знаком с учением о Троице»,¹⁴ — но всё это было для него пустыми словами, ведь он не мог воспринять глубочайшие тайны христианского учения.

Картина, которую рисует Георгий Трапезундский, оказывается вполне апокалиптической: на востоке набирает силы огромная империя, исповедующая религию, чуждую христианству, и к тому же заражённая платонизмом, но при этом отвергшая наиболее вредные из платоновских законов. Византийская империя уже пала

¹¹ "Epicuream vero potius carnis voluptatem, quam platoniam dicere solemus".

¹² "...et eloquentia, sicut ego accepi, majore quam platonica, et versutia majore quam graeca, universam jam Asiam, totam Affricam et non parvam Europae partem subegit".

¹³ "Plato paucitatem liberorum, paupertatem singulorum, peregrinorum exterminationem, quasi amens induxit. Machometus contra, divitiis, et procurationi semper esse incumbendum jubet. Convemis, undique modo falsam pietatem suam suscipiant, recipit, invitat, honorat, locupletes potentesque facit".

¹⁴ "...videbat scripturae mosaycae auctoritatem non parvam esse, et Christi nomen ubique locorum florere non ignorabat".

под её натиском (не в последнюю очередь из-за того, что была подточена приверженностью к платоновской философии — ярким примером которой служит Георгий Гемист Плифон, дошедший — как пишет наш автор — в своей любви к Платону до того, что отверг ради него христианство). На Западе христианство устояло благодаря учению Аристотеля, но находится под угрозой, поскольку многие любители Платона (среди которых не последнее место занимает Виссарион Никейский) стремятся распространить его философию среди латинян.

Здесь надо сказать несколько слов о том, как складывались отношения Георгия и Виссариона: по-видимому, они впервые встретились во время Флорентийского собора, а уже после своего возвращения в Италию в 1440 году Виссарион прибег к услугам Георгия-переводчика, заказав тому перевод сочинения Василия Великого «Против Евномия», который был выполнен к январю 1442 года и принят очень благосклонно [10, р. 47–49]. На протяжении почти десятилетия Виссарион Никейский покровительствовал Георгию,¹⁵ но с течением времени они заметно охладели друг к другу. Причиной этому были не только их расхождения во мнениях по различным вопросам, но и тяжёлый характер Георгия, который за годы пребывания при папском дворе не обзавёлся друзьями, но приобрел множество врагов, а также некоторый деспотизм Виссариона, недовольного строптивостью своего протеже. Как бы то ни было, в 1453 году Георгий покинул Рим, перебрался в Неаполь и занялся переводом «Законов» Платона, изначально предназначенном папе Николаю V, но впоследствии преподнесённых венецианскому дожу Франческо Фоскари [11, р. 419]. В 1455 году, по смерти Николая V, Виссарион Никейский оказался одним из самых вероятных претендентов на Святой Престол, что, по-видимому, стало для Георгия ещё одним знаком упадка христианского мира. «Сопоставление» было написано в 1458 году, а уже через несколько месяцев появилась первая, греческая версия *In Calumniatorem Platonis*: в конце четвертой книги этого сочинения Виссарион разбирает доводы Георгия против представлений Платона о месте чужеземцев в идеальном государстве.

Виссарион начинает с того, что опровергает утверждение Георгия, будто Платон вводит некий новый и небывалый закон: допускать чужеземцев в государство запрещал ещё Ликург, опасавшийся, как бы «граждане не были заражены чуждыми обычаями, и через беспорядочное общение с другими людьми не утратили свою безупречность».¹⁶ Однако Платон, разрешающий чужеземцам проживать в его городе в течение двадцати лет, гораздо снисходительнее спартанского законодателя: ведь за этот период и пришельцы могут устроить свои дела наилучшим образом (особенно если учесть, что установленные Платоном законы освобождают их от уплаты налогов), и граждане (цель которых не обогащение, а упражнение в добродетели) получают выгоду от сожительства с ними (так как чужеземцам дозволены занятия ремёслами и торговлей). Он обращает особое внимание на то, что по окончании двадцатилетнего срока чужеземцы могут либо обратиться к гражданам с просьбой о праве постоянного проживания, либо покинуть город, унеся с собой все нажитые богатства: «Так Платон и чужеземцев поддерживает самым приветливым образом, и равно о своих заботится,

¹⁵ Сам кардинал полагал, что Георгий пользовался его благосклонностью в течение 15 лет, в то время как Георгий писал, что молча сносил оскорбления кардинала 10 (или 12) лет. См. [10, р. 164, н. 145].

¹⁶ "...ne cives externis moribus inficerentur, et per contagionem quorumlibet hominum suam integritatem amitterent" [12, IV, 13].

чтобы не могли они извне навлечь на себя гибель».¹⁷ Георгий считает, — пишет Виссарион, — что подобные законы не привлекут в город чужаков, и очень ошибается — ведь Платон «ничего не требует от чужеземцев» (*nihil ab peregrinos exigit*), давая им при этом возможность нажить огромные богатства. Что касается сравнения с римлянами, то Георгий показывает себя плохим историком: объявляя город убежищем для преступников, Ромул избирал «последнее средство в нужде» (*postremum necessitatis remedium*), и впоследствии правители Рим от такой практики отказались.¹⁸ И, наконец, его особенно возмущает утверждение Георгия, что законы Платона якобы стали причиной падения Константинополя и несут теперь гибель латинянам. Судьба как отдельных людей, так и целых народов изменчива, — пишет он, — она подобна колесу, «тех, кто был выше, спускающему ниже, а кто был ниже, поднимающему выше».¹⁹ Невозможно быть вечно счастливым и удачливым, и тот, кого по закону природы ожидает гибель, достоин лишь сострадания, а никак не обвинений в безнравственности, на которые так скор Георгий. Апокалиптические видения Георгия Трапезундского не кажутся Виссариону ни пугающими, ни даже сколько-нибудь основательными: там, где его противник видит надвигающийся конец света, кардинал наблюдает лишь действие извечного закона, которому уже подчинилась не одна империя.

Это столкновение двух различных взглядов на современность имело продолжение: Георгий Трапезундский не ограничился констатацией печальных фактов на страницах своего сочинения. «Сопоставление» завершается восторженным панегириком Аристотелю, и в Аристотеле же он видит спасителя христианского мира. Османская империя, — полагает он, — представляет собой практически идеальное (разумеется, не в платоновском смысле) государство, в то время как христианство — единственная истинная религия. Таким образом, следует убедить турок принять христианство, а затем позволить им включить в состав своей империи все остальные государства. Для того чтобы добиться этого, достаточно, по мнению Георгия, убедить Мехмеда II Завоевателя в истинности христианского вероучения, что не составит труда, поскольку Великий Турок — большой поклонник Аристотеля, а положения философского учения Аристотеля (в глазах Георгия) практически совпадают с христианскими догматами. Если этот план удастся воплотить в жизнь, то весь мир будет ждать покой и процветание.²⁰

Георгий Трапезундский на самом деле предпринимает попытку встретиться с Мехмедом II: в 1465 году он заручился негласной поддержкой папы Павла II и отправился в Константинополь, однако встретиться с Великим Турком ему не удалось. Готовясь к аудиенции, Георгий составил несколько трактатов и писем, которые должны были подтолкнуть Мехмеда II к принятию христианства. Неизвестно, попали ли они в руки адресата, но участь их автора оказалась незавидной. По его возвращении в июне 1466 года Павел II организовал комиссию для рассмотрения этих сочинений: комиссию

¹⁷ "Ita Plato peregrinos humanissime fovet, et suos partier tuetur, nequid labis extrinsecus contrahere possint" [12, IV, 13].

¹⁸ В доказательство этого Виссарион приводит процесс о римском гражданстве поэта Авла Лициния Архия, которого защищал Цицерон, и сообщение Светония о том, с какой неохотой Октавиан Август даровал иноземцам право римского гражданства [4, II, 40 (3)].

¹⁹ "...et quos modo habebat superiores, inferius deducentem, et contra, qui inferiores errant, tollentem superius" [12, IV, 15].

²⁰ О политических идеях Георгия, его попытке обратиться к Мехмеда II и её последствиях для автора см.: [1; 2; 10; 13].

возглавил Виссарион Никейский,²¹ и очень скоро Георгий оказался в замке Св. Ангела за то, что расточал в своих письмах неумеренные похвалы турецкому султану (впрочем, пробыл он там только четыре месяца, до февраля 1467 года). Это довольно скверно отразилось на его репутации, следующий удар которой был нанесён в 1469 году, с выходом в свет последней версии *In Calumniatorem Platonis*: пятую книгу своего сочинения Виссарион посвятил подробному разбору ошибок, допущенных Георгием при переводе платоновских «Законов». Не отставали от покровителя и члены виссарионовой *familiae*: Николо Перотти, в *Refutatio deliramentorum Georgii Trapezuntii Cretensis* суровейшим образом порицавший Георгия за его контакты с турками, Андреа Контрарио (*Contra Georgium Trapezuntium calumniatorem Platonis*), Домицио Кальдерини.

В июле 1471 года, после смерти Павла II, Виссарион снова претендовал на Святой Престол, но потерпел неудачу; после выборов Сикста IV он стал папским легатом во Франции, Бургундии и Англии, а 18 ноября 1472 года, вскоре после возвращения, умер. Георгий ненамного пережил его, скончавшись в Риме между 1472 и 1473 годами [10, p. 234; 5, p. 342] и тем самым завершив этот эпизод истории раннеренессансного платонизма.

²¹ Стоит отметить, что Виссарион до конца жизни не оставлял попыток организовать новый крестовый поход против турок с целью отбить у тех Константинополь.

Литература

1. *Лобовикова К. И.* Георгий Трапезундский и Мехмед II Завоеватель // *Византийский временник.* 2005. Т. 64 (89). С. 141–155.
2. *Лобовикова К. И.* Христианство, иудаизм и ислам в трактате Георгия Трапезундского «О вечной славе самодержца и его мировом владычестве» // *Античная древность и средние века.* 2003. Вып. 34: материалы XI Международных научных Сюзюмовских чтений (Екатеринбург, 26–28 марта 2003 г.). С. 399–414.
3. *Павел Диакон.* История лангобардов / пер. Д. Н. Ракова. М.: Наука, 1970.
4. *Светоний Транквилл.* Жизнь двенадцати цезарей / пер. М. Л. Гаспарова. М.: Наука, 1993.
5. *Contemporaries of Erasmus: A Biographical Register of the Renaissance and Reformation.* Vol. 1–3 / ed. by P. G. Bietenholz, Thomas B. Deutscher. Toronto: University of Toronto Press, 1995.
6. *Georgius Trapezuntius.* Comparationes philosophorum Aristotelis et Platonis. Venice, 1523. Repr. Frankfurt a. M.: Minerva, 1965.
7. *Hankins J.* George of Trebizond: Renaissance Libertarian? (manuscript) // To appear in a Festschrift for John Monfasani (Brill Studies in Intellectual History) / ed. by Alison K. Frazier and Patrick Noll. Leiden: E. J. Brill.
8. *Hankins J.* Plato in Italian Renaissance. Vol. 1. Leiden: Brill, 1990.
9. *Monfasani J.* A Tale of Two Books: Bessarion's *In Calumniatorem Platonis* and George of Trebizond's *Comparatio Philosophorum Platonis et Aristotelis* // *Renaissance Studies. Journal of the Society for Renaissance Studies.* Vol. 22, No. 1 (2008). P. 1–15.
10. *Monfasani J.* George of Trebizond: A Biography and a Study of His Rhetoric and Logic // *Columbia Studies in the Classical Tradition.* Vol. 1. Leiden: Brill, 1976.
11. *Nicol D. M.* Byzantium and Venice: A study in diplomatic and cultural relations. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
12. *Quae hoc in volumine tractantur Bessarionis cardinalis Niceni [et] Patriarchae Consta[n]tinopolitani In calumniatore[m] Platonis libri quatuor; eiusdem Correctio librorum platonis de legibus Georgio Trapezuntio interprete eiusdem De natura [et] arte aduersus eundem Trapezuntiu[m] tractatus index eorum omnium quae singulis libris pertractantur.* Venetiis: in aedib. Aldi Romani, 1503.
13. *Ravegnani G.* Nota sul pensiero politico di Giorgio da Trebizonda // *Aevum.* 1975. Vol. 49 (№№ 3–4). P. 310–329.

**Платон и Петр Ломбардский: историко-философский опыт созерцания
возможного освобождения человечества.**

Ключевые слова: свет, напряжение, стремление, материя, телесность, вера, гармония, эсхатология.

В данной статье автор предлагает заново увидеть аналогии с христианским мировидением и неожиданные совпадения с христианской эсхатологией в начале седьмой книги Государства Платона. Платон говорит Главкону про узника, который только что освободился от оков в пещере: «Если же кто станет насильно тащить его по крутизне вверх ... разве он не будет страдать и возмутится таким насилием?». Риск ослепления перед Солнцем, который угрожает освобожденного узника, напоминает нам состояние апостолов перед преображенным Иисусом на Фаворе. В всем Ветхом Завете среди образов конкретного появления Творца и его Духа у людей встречаем также и веяние тихого ветра (Царства, 3 кн.: 19, 20): «После землетрясения огонь, но не в огне Господь. После огня веяние тихого ветра, и там Господь». Действительно в христианской традиции имеет место гносеологическая снисходительность Бога к людям, в том смысле, что Он говорит им различными чудесами или идеями, в зависимости от чувствительности, от способностей и даже от образования каждого. И чаще всего Он открывает им истину постепенно. Евангельский рассказ о том, что Господь приходит как вор ночью завершается тем, что верующие зато находятся в свете, а не в темноте, так что Господь не собирается появиться внезапно для них «как вор ночью» (Матфей 24:42-44). Бернард Клеровский подчеркнул, как Его высший план заключается в том, чтобы человек смог Его свободно, а не принудительно любить. В Ветхом Завете есть еще и образ близкого облака, которое знаменует присутствие божественного: именно то осеняющее облако, из которого Творец в итоге сообщает о главной тайне будущего на Фаворе в Евангелии. Освобожденный узник Платона это философ, который призван вернуться в пещеру, чтобы освободить других, или чтобы быть ими убит, по рассказу самого Платона, поминающего судьбу Сократа. Подобное произошло с пророками Ветхого Завета, с Христом и с мучениками Христианства. Проблема и тайна созерцания и преображения решается в том, что человек в эсхатологическом порядке оказывается тем, что он видит и тем, что он слышит. А христианская тайна это тайна Евхаристии, при которой верующий становится частью того, кого он принимает внутри себя в качестве святых хлеба и вина. Видно становится, как в этой христианской истине человеческая телесность полностью вовлечена и в путь созерцания и в путь преображения, а высшая надежда оказывается, таким образом, надеждой на то, чтобы каждое человеческое тело стало светом. Четыре сегментов пути освобожденного узника у Платона оказываются удивительно похожими на четыре эсхатологического этапа человечества в схоластике Петре Ломбардском. Последний сегмент знаменитой линии Платона, ноэсис, это скорее всего время созерцания и время преображения, когда царствует молчание, и исследователи до сих пор обсуждают, находится ли прямо там источник блага и созерцания, то есть самое Солнце, или находится ли оно «дальше», за пределами последнего сегмента. Петр Ломбардский: при и «после» (то невозможное «тогда», когда временно-пространственное измерение встречает вечность неведомым человеку путем) человек «non potest peccare», ergo non

potest non amare, то есть только на четвертом, по Петру Ломбардскому, этапе эсхатологии человек оказывается окончательно освобожденным от риска и соблазна не любить, что обозначает освобожденным от риска не быть самым собой до глубины своей. Это потому, что корень бытия есть любовь, то есть та тринитарная самоотдача другим (Отец это Отец только для Сына, а Сын это Сын только для Отца), которая оказывается при Втором пришествии корню чистой и исключительной радости, но в несовершенных этапах мира неизбежно сопровождается также страданием и мучительным самопожертвованием.

Stefano Maria Capilupi

Plato and Peter Lombard: historical and philosophical experience of contemplation of the possible liberation of humanity.

Keywords: light, voltage, aspiration, matter, corporeality, faith, harmony, eschatology.

In this article the author offers a new view at the beginning of the seventh book of Plato's Republic analogy with the Christian world view and unexpected matches with Christian eschatology. Plato says Glaucon about the prisoner, who had just freed from the shackles of the cave: «If anyone would be forced to drag him up on the slope ... not he will suffer and be troubled by such violence?». The risk of glare front of the Sun, which threatens the released prisoner, reminds us of the state of the apostles front of the Transfiguration of Jesus on Mount Tabor. Throughout the Old Testament among the images of a particular appearance of the Creator and of his Spirit front of the people we meet also a still small voice (The third book of Kings, 19, 20): «After the earthquake a fire; but not in the fire there is the Lord. After the fire a still small voice, and it was the Lord». Indeed, in the Christian tradition there is an epistemological condescension of God to the people, in the sense that He had spoken to them by various miracles and ideas, depending on the sensitivity, the ability and even the formation of each. And most of all, He gradually opens up to them the truth. The Gospel story of the Lord comes as a thief in the night ends with the fact that believers are but in the light, not in darkness, so that the Lord is not going to appear suddenly to them «as a thief in the night» (Matthew 24: 42-44). Bernard Klerovsky stressed how the highest plan of God is that man could free, not force love Him. In the Old Testament there is the image of a loved clouds, which marks the presence of the divine. It is overshadowing cloud from which the Creator finally announces a major mystery of the future at Tabor in the Gospel. The released prisoner of Plato is the philosopher who called for returning to the cave to free the others, or to be killed by them, on the story of Plato, that remember the fate of Socrates. This happened to the prophets of the Old Testament, to the Christ and to the martyrs of Christianity. The problem and the mystery of the contemplation and transformation is solved that people in the eschatological order is what he sees and what he hears. The mystery of the Christianity is the mystery of the Eucharist in which the believer becomes a part of what he receives in himself as holy bread and wine. It becomes clear, as in the Christian truth the human corporeality is fully engaged in the path of contemplation and in the path of transformation, and the ultimate hope it is thus the hope that every human body has become light. The four segments of the path of liberation of the prisoner in Plato are remarkably similar to the four eschatological stages of the humanity by the scholastic Peter Lombard. The last segment of the famous line of Plato, noesis, it is most likely the time of the contemplation and the time of the transfiguration, when silence reigns, and researchers are still debating whether there is the

source of the well and the contemplation, that is the sun itself, or whether it is «on» beyond the last segment. Peter Lombard: with and «after» (the impossible «then» when the time-space dimension meets eternity unknown by man) people «non potest peccare», ergo non potest non amare, that is the fourth, by Peter Lombard, stage of the eschatology, when the person is finally freed from the risk and temptation of non-love, which means freed from the risk of not being deeply himself. This is because the root of being is the love, that is the trinitarian self-giving to others (Father is the Father only for the Son, and the Son is the Son only for the Father), which is, at the Second Coming, the root of pure and exclusive joy, but in the imperfect steps of the world is inevitably accompanied also by suffering and painful sacrifice.

Платон и Петр Ломбардский: историко-философский опыт созерцания возможного освобождения человечества

Статья анализирует некоторые ключевые аспекты проблематики соотношения античного и христианского мышления. Поэтому, заключение о эсхатологии Петра Ломбардского оправдывается тем, что знаменитый схоластик является автором основной антологии патристической и средневековой мысли именно в той эпохе, когда христианские авторы, вплоть до самого Данте Алигьери, пытаются найти новую гармонию и новое примирение с наследием античности. Мой анализ начинается с выявления трех главных пунктов, касающихся соотношения христианской патристики и античной философской традиции. Во-первых: Христианство входит в человеческую историю в то время, когда была уже развита греческой культурой диалектика между мифом и философским логосом. Последний, с самого момента своего проявления, поставил в кризис первый. Тем не менее, с Платоном эти два термина пересеклись в термине мифологии (Платон также использует *mythous legein*, *mythologein*) чтобы обозначить тот вид «*poiesis*», который занимается рассказом «о богах, божественных существах, героях и путешествиях в загробную жизнь». Будет верно сказано, что существительное *Mythologia* и глагол *mythologeuo* приняли и сохранили лишь частично смысл исходного слова «миф»: значение «эффективного слова», направленного на необязательное, «не связанное с аргументами» повествование. В то же время смысл мифа, как «эффективное слово», «проект», «решение» и «разрешение» перешел почти полностью в слово «логос» и выжил в глаголе «*mythiazomai*». Это означает, что сочетание «мифа» и «логоса» (*Mythologia*, *mythologeuo*) соответствует потери значения мифа как «эффективного слова» в пользу «логоса». Все это заставляет нас верить в то, что в истории греческого языка после Гомера и до Протагоры постепенно реализуется семантическое обеднение мифа в пользу логоса. Так что смешение мифа и логоса обозначало ограничение смысла мифа, как будто мифу, в непосредственном контакте со своим «конкурентом» (еще не со своим «антонимом»), логосом, было предназначено, отдать без возврата значительную часть себя другому. Это особенно важно, потому что дает основание филологической гипотезе о том, что слово миф первоначально обозначало также суть рассказов о «богах, божественных существах, и т.д.», и что эта сама суть, с одной стороны, войдя в кризис, привела к потери значения и к семантическому ограничению мифа, а, с другой стороны, она сохранилась в предмете, указанном термином, характерным для момента кризиса: *Mythologia* (6, 20). Христианство ставит этот вопрос на более высокий уровень и катализирует его, поскольку не-исторический миф заменяется, или как самые мудрые отцы говорили,

«завершается» в историческом и личном откровении Христа. Во-вторых: наследие Платона выходит навстречу намерению Отцов Церкви понять человека не через Аристотеля, как замкнутую в себе «природу», к которой, таким образом, добавляется сверхъестественная сторона, как дальнейшая и дополнительная «цель», как нечто, чуждое его истинной природе. А понять с самого начала настоящую сущность человека, отталкиваясь именно от этой цели, и рассмотреть этот путь к сверхъестественному как «истинную природу» человека. Это намерение нельзя отнести к влиянию платонизма, оно, скорее, представляет собой ту христианскую тему, по причине которой Отцы так охотно использовали платонический концептуальный мир как средство философского выражения христианских истин. В-третьих: необходимым является также рассмотрение комплексной и богатой метафизики света, характеризующей понятие Начала и понятие той действительности, которая от этого Начала развивается, ее ясность по отношению к своему Фундаменту. Сияние бытия в мысли с разнообразной интенсивностью от чувственного восприятия возвращается в себя и внутри себя поднимается к Источнику, как процесс освещения (3, 1-62).

Сократ в пятом веке до Рождества Христова был обвинен в предательстве Мифа в пользу Логоса, как и христиане в IV веке после Рождества Христова обвиняются Цельсом, Порфирием и императором Юлианом (15, *interim*) в предательстве и Номоса и Логоса во имя нового двойного суеверия: 1) Бог, который “заражается” смертью; 2) воскресение человеческого тела. Император Юлиан, наконец, смог сказать: принцип идентичности сущности и деятельности относится и к богам, и, особенно характерен, для Бога Солнца, Гелиоса, который и есть Господь вселенной (15, *interim*). Христианство осуждается в предательстве Номоса, то есть в нарушении тех давних нравов и верований, которые достигли авторитета так как были древними. Это и есть подход именно «римской религии», он был официально и полностью сформулирован в императорском указе от 297 г., подписанном тетрархами (в частности Диоклетианом и Галерьем) против манихеев, но, в широком смысле, применимым против каждой религии, которая была намерена конфликтовать с древней традицией. Указ Константина, спустя 16 лет, открывается новым верованиям, в первую очередь Христианству, но провозглашается он на самом деле в интересах *Pax Deorum*, то есть концепции уважения религии каждого народа Империи. Рассмотрим дальше и другие важные этапы в политической истории и в истории культуры поздней древней эпохи с точки зрения отношений античного и христианского мышления. Аполлинарий отец и Аполлинарий сын, один священник, другой епископ Лаодикеи, решили снабдить христиан корпусом литературы, достойным языческих классиков, это решение было реакцией на указ от 362 г., которым император Юлиан отстранил христианских учителей от преподавания (Сократ, Церковная история, III, 12, 7). Император Феодосий делает Христианство государственной религией в 380 году, но после этого еще одним “разрывом” с недавним прошлым является разграбление Рима в 410 году, что приводит Августина к написанию *Civitas Dei*. Тут Августин приходит к интенсификации дихотомии природы / благодати, которая находится в значительном диссонансе с мнением Отцов, для которых сохранение здорового богословского отношения с природой означало также сохранение уважительного отношения к греко-римской традиции. С тех времен появляется проблема баланса между верой и разумом, и между «естественным» и «сверхъестественным», а именно в рамках проблемы оценивания наследия античности. В те же годы начинаются преследования

императорами язычников. В 416 году Указ римского императора Востока Феодосия II постановил, что только христиане могут выступать в качестве судей, занимать государственные должности и входить в армию. В 423 году Феодосий II заявил, что все языческие религии - не более чем «поклонение демонам», и приказал наказывать лишением свободы и пытками всех, кто продолжал поклоняться им. Указ Солунского считается историками крайне важным событием, так как он инициировал процесс под которым «впервые доктринальная истина была введена в качестве закона государства и, как следствие, религиозный раскол был преобразован в юридический *Crimen Publicum*: теперь еретики могли и должны были быть преследуемы как общественная опасность и враги государства» (4, 11). Важно также отметить, что по всей Римской империи и во время Экзархата Италии (до 752 года), Церковь не имела ни гражданскую, ни судебную власть, она оставалась государственной монополией. Подумать сегодня еще раз о том здоровом или не здоровом богословском отношении христиан к греко-римскому наследию, о котором было сказано выше, это значит, попробовать вернуться мыслью к первым историческим истокам той нетолерантности и религиозного насилия, о которых христиане еще полностью не высказали должное и освобождающее *mea culpa*. Следующие фрагменты Платона, принадлежащие философской Вульгате эпохи Отцов Церкви, были широко использованы христианами:

- *Тимей*, 28 С: невыразимость первого начала и принципа, согласно неоплатонической интерпретации;
- *Тимей*, 41 А: различие между высшим Богом, несотворенным и вечным, и тленным космосом;
- *Федр*, 245 С ss.: бессмертность души, обусловленная ее врожденным динамизмом;
- *Федр*, 246 А ss: миф о крылатой колеснице (части души);
- *Тезет*, 176 А-В: принцип «ассимиляции человека Богу».

Часто присутствие в христианском авторе платонических формул или тем связано с тем, что они уже входили в еврейскую и христианскую традиции. Например, интерпретация книги Бытия, 1, 2 (в тексте Септуагинты: «земля была невидима и неорганизована»), как намек на изначальную бесформенную материю, вызывает ассоциацию с *Тимей*, 51 а (Вселенное вместилище это «невидимый и бесформенный вид»), но находится это также в книге Премудрости, 11, 17 (Бог создал мир «из бесформенной материи»). Фрагментом Платона, широко распространенным в литературе поздней античности был *Тезет*, 176 б, с которым Платоники провозглашали цель философской жизни: «стать похожими на Бога, по мере возможности». Иоанн Златоуст определяет любовь к врагам как «вершину философии», потому что она представляет собой высшую награду: «стать как Бог, насколько это возможно людям» (1; 9). Для образованного христианина второй половины IV века было нормой интегрировать в библейские тексты выражения, происходящие из платонизма.

Среди фрагментов Платона, наиболее используемых отцами Церкви были еще:

- *Тим.* 29 А: доброта создателя Вселенной и, как ее последствие - красота Вселенной, Им образованной;

- *Tim.* 30 A: упорядочивающая доброта Демиурга над бесформенной материей;
- *Phaedr.* 246 E: Зевс, упорядочивающий и Провидящий;
- *Tim.* 37 D: различие между временем и вечностью, по которому первое является движущимся изображением второго;
- *Послание II*, 318 E: Бог добр, Он - причина всех вещей, создает их во красоте, правит ими разумно и спасает мир своим Провидением (именно здесь Платон говорит о трех царях вселенной!);
- *Государство*, 715 E - 716 A: Бог - принцип справедливости и формальная, эффективная и финальная причина всякого существования.

Кирилл Александрийский, Дидим Александрийский, Евсевий Кесарийский и другие отцы, в особенности реагируя на репрессию Юлиана, часто цитируют фундаментальный отрывок из четвертой книги *Истории философии* теоретика-противника Христианства Порфирия (19, 346—391), который, по их мнению, «не имел здравых идей» о божественной реальности, но сам себе противоречил, пытаясь передать точную точку зрения Платона, и считал верным выразиться именно в следующих «христианских» терминах, как будто был вынужден использовать их из-за верности текстам Платона: «Платон говорит, что божественная сущность исходит к трем ипостасям. Высший бог это благо; после него демиург приходит как второй бог и душа мира как третий. В самом деле, божественное проходит до самой души» (10; 12; 16, 67-91). На основе всего этого лежало бы письмо Платона Дионисию в Сиракузы, тот фрагмент, в котором Платон говорит именно о «трех царях вселенной» (Ер. II 312 d-e). Как известно, в творениях Иустина во II веке находим первую попытку широкого примирения с греко-римской традицией: он считает иудео-христианскую традицию завершением эллинизма. Иустином предполагается, что язычники и христиане выражали подобную концепцию истины: она для них находится в историческом событии божественного происхождения, откровении, данном в определенный момент Богом человечеству. Происходит от этого взаимное отождествление понятий философии и теологии; человеческая мысль может быть только экзегетической, то есть должна попытаться интерпретировать некую точку опоры: откровение, содержащееся в старейших мифах, традициях, законах. Языческий золотой век в этом представляет аналогию с иудео-христианским Эдемом (20, *interim*; 21, *interim*; 23, *interim*). И Иустин подчеркивает то, что говорит Платон в Тимее о Сыне Божиим по отношению к философии природы, когда он говорит, что власть, которая приходит сразу после Первого Бога, запечатлена в виде X во Вселенной. И доктрина о третьем принципе происходила бы от знания Платоном текста Моисея, который говорит, что Дух Божий носился над водою. На самом деле, Платон присваивает второе место Логосу, происходящему от Бога, и говорит, что он расположен в виде X во Вселенной, в то время как назначает третье место Духу, («Третье реальности вокруг третьего») который, как говорили, носился над водой (5, 37). Идея христианских отцов, что Платон был вдохновлен еврейской традицией во время путешествия в Египет (Giuseppe Flavio, *Contro Apione* 1, 1, 1-2; Clemente d'Alessandria, *Stromata* 1, 15-17, 21, 22-29, *Stromata* v, 5, 14; Eusebio di Cesarea, *Preparazione evangelica*, XI, *proemio*, 1-2) является манипуляцией историей. Эта идея обозначает, в любом случае, христианскую попытку примирения с предыдущей традицией. Рассматривая влияние предыдущих

религиозных учений на Платона, важно подчеркнуть влияние Орфизма. Неоплатоники утверждали, что оригинальность мифа о пещере не принадлежит Платону: еще в религиозных церемониях, установленных Зороастром, мир был представлен как пещера. Вдохновленные этими убеждениями пифагорейцы, Эмпедокл и Платон за ними, определили мир как пещеру (Porfirio, *L'antro delle Ninfe*, 6-9; Plotino, *Enneadi*, IV, 8, 1). Мы подошли к сути данной статьи, то есть к проблематике христианского толкования платоновского мифа о пещере, и, в заключение, к опыту, среди многих возможных, его интерпретации. В отцах, здесь кратко исследованных, в том числе в Августине (см. Истинная религия, IV, 7; «Никто не подошел к нам ближе, чем платоники», Град Божий, VIII, 5), мы находим фрагменты Платона и свидетельства уважения к платоникам и к неоплатоникам. Было бы несправедливо требовать от них того, что можно найти только в современных исследователях античной мысли: «Следует отметить, что мы находим концепцию души, как место разума и характера, широко распространенную в литературе поколения, которое жило сразу после смерти Сократа; она является общей для Исократ, Платона, Ксенофонта; поэтому не может быть открытием никого из них. Но она полностью или почти полностью отсутствует в литературе предшествующих эпох. Поэтому, она, по всей видимости, возникла с некоторым современником Сократа; но мы не знаем ни одного мыслителя, современного ему, с которым данная концепция может быть связана, кроме самого Сократа, который на страницах Платона и Ксенофонта постоянно исповедует ее» (2; 11, 59; 13, 187-231; 14). В действительности, примат в этом Сократа не случайно был забыт даже неоплатониками. Однако удивительно, что в христианских отцах, заинтересованных по разным причинам в различных способах примирения с древней традицией, весьма трудно найти ту фундаментальную связь, которая существует между историческим опытом Сократа и мифом Платона о пещере. Интересно, случайно это или нет (7, *interim*). Я не хочу сказать, что христианам было тогда неизвестно, насколько платоническая символика имеет не только космический, но этический и моральный смысл: пещера и спроецированные тени представляют собой чувственно-воспринимаемый мир видимости, из которого душа должна выйти, чтобы созерцать подлинный мир реальности, мир идей. Очевидно, миф о пещере Платона всегда внимательно читали и размышляли над ним, в том числе над тем фактом, что тот, кто пришел к «созерцанию Солнца», философ, из чувства солидарности с остальным человечеством должен вернуться в пещеру, чтобы помочь другим освободиться. Во втором и третьем веках после Рождества Христова казалось, что два аспекта христианского учения старались выровнять его и составить конкуренцию, в первую очередь, с традицией мысли, вдохновленной Платоном: принятие строгого кодекса этики в убеждении, что духовное совершенство не дано без практики добродетели, и доктрина об уникальности Бога Творца. Все это не вызывает сомнений. Тем не менее, стоит отметить, что отношение между историческим опытом смерти Сократа, его самопожертвованием и мыслью Платона достаточно не изучали ни неоплатоники, ни христианские мыслители. Как будто платонизм и христианство остановились в ключевой момент самосознания, опасаясь реального обмена идеями. Для христиан источником опасения, вероятно, была возможность прямой аналогии между самопожертвованием Сократа и самопожертвованием Христа, как будто первое каким-то образом могло бы снизить важность второго или исказить его правильную интерпретацию. Для платоников, в свою очередь, воспоминание и признание

революционной жертвы Сократа, где открылась истина, как это ни парадоксально, не в силе, а в слабости, она, вероятно, открыло бы теоретическую возможность для новой революции религиозной мысли, именно христианской. Платон трагически переживает смерть Сократа, но его главный вывод - это отделение души от тела и направление философа в «Аиду»; Платон еще, как кажется, не видит вечного и философского достоинства того соединения души и тела - исторического Сократа, который все эти страдания терпел. Или, скорее всего во всей полноте не видит в смерти Сократа возможной парадигмы активной (смерть как «акт», то есть действие), а не пассивной, смерти каждого индивида. Это приостановление процесса самосознания одних и других, к сожалению, препятствует прекрасной возможности для встречи и примирения мифа, философии и истории. Рассмотрение именно смерти Сократа как вместилища философских истин и даже источника символов, открыло бы врата для нового взгляда на историческую память и на историю как таковые, то есть как нечто, совершенно не случайное, как истинная «Magistra Vitae», в соответствии с великим уроком Цицерона. Таким образом, открылись бы врата также для философской возможности Воскресения как реального события. Возможно, что интуиция Цицерона («Historia magistra vitae est»: Цицерон, Об ораторе, II, 9, 36: Historia vero testis temporum, lux veritati, vita memoriae, magistra vitae, nuntia vetustatis, qua voce alia nisi oratoris immortalitati commendatur? История -

свидетель времен, свет истины, жизнь памяти, учительница жизни, вестница старины - в чем, как не в речи оратора, находит бессмертие?) и его мученичество, весьма значимые для Данте Алигьери^{1*}, пришли слишком поздно в мир Античности, тогда они смогли лишь содействовать осознанию неспособности философии к утешению человека в его страданиях и отметить конец римской республики, тогда, когда остается лишь век до распространения христианской истины; слишком поздно, чтобы вовремя установился и победил диалог, а не конфликт, как между античностью и Христианством, так и между фундаментальными гуманитарными науками и знаниями (мифология, религия, философия и история), направленными на поиск истины. И слишком поздно, чтобы само Христианство не прошло, начиная с эпохи Константина и Феодосия и до религиозных войн эпохи нового времени, через то заблуждение силы, насилия и победы, как единственного благословения, которое еще Августин, с другой стороны, осуждал в своей *Civitas Dei* (в этом учении не был так понят и принят христианской традицией, как в многих других его учениях). Будет показано как

1 Исключенный из канона величайших латинских прозаиков (*De vulgari*, II 6 7), Цицерон для Данте, по существу - философ: таким оказывается, вместе с «философской семьей», которая составляет «корону» вокруг Аристотеля, в Лимбе (*Ад*, IV 141). Подавляющее большинство цитат и ссылок на Цицерона в творчестве Данте фактически приходит из философских работ великого римлянина, от *De officiis* до *De senectute*, *De finibus* и *De Amicitia*. Этот последний текст, в частности, признается в *Convivio* (II 13 3) не только как эффективное чтение, вместе с Бозцией, чтобы утешиться от смерти Беатриче, но и как стимул для изучения философии. Кроме того, тема Цицерона (возможно, известна для Данте в посредничестве антологий и учебников Схоластики, так что даже до чтения *De Amicitia*) про дружбу как бескорыстную ценность, которая не ищет ни выгода, ни удовольствия, а делает жизнь радостной, было важным прецедентом для размышления *Vita nova* о безвозмездной любви, которая сама по себе, в похвале любимого, а не для какого-либо вознаграждения, находит свое наиболее достоверное значение. Решительной оказывается также роль других произведений Цицерона, особенно *De officiis*, в некоторых важных местах Божественной Комедии.

возможна некая христианская интерпретация сократического события, присущего в мифе Платона о пещере, в аналогии со схоластической эсхатологией позднего Средневековья. Тут предлагаю снова рассмотреть начало седьмой книги Государства Платона, чтобы мы смогли еще раз увидеть в нем яркие аналогии с христианским мировидением и неожиданные совпадения с христианской эсхатологией. Платон говорит Главкону про узника, который только что освободился от оков в пещере: «Если же кто станет насильно тащить его по крутизне вверх, в гору и не отпустит, пока не извлечет его на солнечный свет, разве он не будет страдать и возмутится таким насилием? А когда бы он вышел на свет, глаза его настолько были бы поражены сиянием, что он не мог бы разглядеть ни одного предмета из тех, о подлинности которых ему теперь говорят» (22, 321 и далее). Иранская религия бога солнца Митры считается старейшей формой поклонения свету. В античной философии Аристотель (17, 263 и далее) оказывает свету честь быть пятым элементом, эфиром, состоящим из материи и тонкой жидкости. Эта жидкость, в свою очередь, окружает и включает в себя вселенную сущего, которое состоит из четырех первичных элементов: воды, воздуха, земли и огня. Если говорить о христианском латинском Западе, стоит отметить, что Роберт Гроссетест (XII—XIII вв.) пришел к синтезу аристотелевской и неоплатонической доктрин, предлагая полноценную метафизику света, следы которой присутствуют в мыслях Фомы Аквинского и, особенно, Бонавентуры из Баньореджо (18). Согласно этой точке зрения, свет – это изначальный физический принцип, из которого все элементы выводят свою телесность (24). Возвращаясь к платоновскому мифу о пещере, становится заметно, что риск ослепления перед Солнцем, который угрожает освобожденному узнику, напоминает нам состояние апостолов перед преображенным Иисусом на Фаворе. В течение всего Ветхого Завета среди образов появления Творца и его Духа людям, встречаем веяние тихого ветра (Третья книга Царств, 19, 20): «После землетрясения огонь; но не в огне Господь. После огня веяние тихого ветра, и там Господь». Действительно есть некая гносеологическая снисходительность Бога к людям, в том смысле, что Он говорит им различными чудесами, в зависимости от чувствительности, способностей и даже образования каждого. И чаще всего открывает им Истину постепенно. Евангельский рассказ о том, что Господь приходит как вор ночью завершается тем, что верующие находятся в свете, а не в темноте, чтобы Господь действительно появился внезапно для них как вор ночью. Бернард Клеровский подчеркнул, что Его высший план заключается чаще всего в том, чтобы человек смог Его свободно, а не принудительно полюбить. В Ветхом завете есть еще и образ близкого облака, которое знаменует присутствие божественного. Именно то осеняющее облако, из которого Творец сообщает о главной истине на Фаворе в Евангелии. Прочитаем снова Платона: «И тогда уж он сделает вывод, что от Солнца зависят и времена года, и течение лет, и что оно ведает всем в видимом пространстве, и оно же каким-то образом есть причина всего того, что этот человек и другие узники видели раньше в пещере» (22, 321 и далее). Освобожденный узник Платона - это философ, который призван вернуться в Пещеру, чтобы освободить других, или чтобы быть ими убит, по рассказу самого Платона, понимающего судьбу Сократа. Подобное происходит с пророками в Ветхом Завете, а с Иисусом Христом и с мучениками парадоксально происходит и то, и другое: сама смерть становится и свидетельством и сияющим освобождением. Четыре части пути освобожденного узника у Платона оказываются удивительно похожими на четыре эсхатологических

этапа человека у схоластика Петра Ломбардского. Последний сегмент знаменитой линии Платона, ноэсис, это скорее всего время и созерцания и преобразования, когда царствует молчание, и исследователи до сих пор обсуждают, находится ли прямо там источник блага и созерцания, то есть само солнце, или оно находится «дальше», за пределами последнего сегмента. Петр Ломбардский: 1) До грехопадения, человек “potest peccare, ergo potest non amare”; после грехопадения он “non potest non peccare, ergo non potest amare”; после Христа он “potest non peccare, ergo potest amare”; при и «после» (тот невозможный момент, когда временно-пространственное измерение преобразуется в вченость) человек “non potest peccare, ergo non potest non amare”, то есть только на четвертом этапе человек оказывается окончательно освобожденным от риска и соблазна не любить, что обозначает освобожден от риска не быть самим собой до глубины души своей, потому что корень бытия есть любовь, та любовь, та полная самоотдача другим, которая оказывается при втором пришествии чистой и исключительной радостью, но которая в несовершенных этапах мира нередко сопровождается страданием и мучительным самопожертвованием (25).

Проблема и тайна созерцания и преобразования решается в том, что человек в эсхатологическом порядке оказывается тем, что он видит и тем, что он слышит. А христианское таинство предполагает тайну евхаристии, при которой верующий становится частью того, что он принимает внутри себя в качестве святых хлеба и вина. Становится видно, как в этой христианской истине человеческая телесность полностью вовлечена и в путь созерцания и в путь преобразования, а высшая надежда оказывается, таким образом, надеждой на то, что каждое человеческое тело станет светом.

Литература

- 1) BOCCADORO GIOVANNI, *Omellie su Matteo*, XVIII, 34, *Patrologia Greca*, vol. 57, col. 268-269 Migne.
- 2) BURNET J., *Interpretazione di Socrate*, red. F. Sarri, Vita e Pensiero, Milano 1994 (где собраны и переведены на итальянский язык следующие труды : J. Burnet, *Greek Philosophy*, Londra 1914; *The Socratic Doctrine of the Soul*, «Proceedings of the British Academy», 7 (1915-1916), pp. 235-259; *Socrates*, in *Encyclopedia of Religion and Ethics*, 1920).
- 3) DE VOGEL C., *Platonism and Christianity: a Mere Antagonism or a Profound Common Ground?* in «Vigiliae Christianae», 39, 1985.
- 4) FILORAMO G., *La croce e il potere. I cristiani da martiri a persecutori*, Roma-Bari, Laterza, 2011.
- 5) GIUSTINO DI NABLUS, *Apologia Cristiana*, Limovia 2012.
- 6) JESI F., *Il mito*, Milano, Mondadori, 1989.
- 7) LAURENTI R., *Socrate, tutte le testimonianze da Aristofane e Senofonte ai Padri della Chiesa*, Laterza, Bari 1971.
- 8) MALLEY W. J., *Hellenism and Christianity. The Conflict between Hellenic and Christian Wisdom in the Contra Galilaeos of Julian the Apostate and the Contra Julianum of St. Cyril of Alexandria*, Università Gregoriana, Roma 1978.
- 9) MERKI H., $\square\mu\omicron\iota\omega\sigma\iota\varsigma\ \theta\epsilon\sigma\iota\varsigma$ *on der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa*, Paulusverlag, Freiburg in d. Schweiz 1952.
- 10) NAUCK A., *Porphyrii Philosophi Platonici Opuscula Selecta*, XVI (Hardcover, 1963).
- 11) PATOCKA J., *Socrate*, Rusconi, Milano 1999.
- 12) PORFIRIO, *Storia della filosofia*, a cura di Giuseppe Girgenti, trad. di Angelo Raffaele Sodano, Collana Testi a fronte, Rusconi, Milano.
- 13) REALE G., *Socrate*, Rizzoli, Milano 2000.
- 14) SARRI F., *Socrate e la nascita del concetto occidentale di anima*, Vita e Pensiero, Milano 1997.
- 15) SCHÄFER CH. (Hrsg.), *Kaiser Julian "Apostata" und die philosophische Reaktion gegen das Christentum*, De Gruyter, Berlin - New York 2008.
- 16) YARZA I., *La fede di Porfirio, in Mondo tardoantico e riflessi contemporanei*, a cura di Maria Vittoria Cerutti, Edizioni Cantagalli, Siena 2012.
- 17) *Аристотель. Собрание сочинений: В 4 т. — Т. 3. — М.: Мысль, 1981.*
- 18) *Бонавентура. Путеводитель души к Богу. — М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 1993. — 192 с.*
- 19) *Порфирий. О философии из оракулов. Против христиан. // Ранович А. Б. Античные критики христианства. М., 1935. переизд.: М., 1990.*
- 20) *Христоматия, или Выбранные места из св. мученика и философа Иустина, служащие полезным нравочением. М., 1783, 147 с. (включает две апологии).*
- 21) *Святого мученика Иустина философа Разговор с Трифоном Иудеанином о истине христианского закона. / Пер. Иринея (Климентьевского). СПб., 1797, 176 с.*
- 22) *Платон. Сочинения в трёх томах. Т. 1. — М.: Мысль, 1971.*
- 23) *Преображенский П. А. Памятники древнехристианской письменности в русском переводе. Т. 3—4. М., 1862—1863 (переиздания: 1864; 1891—1892; 1895; репринтное изд-е 1891—1892 гг. под названием: Св. Иустин — Философ и*

- Мученик: Творения. / пред. А. И. Сидорова. — М., Благовест, 1995).
- 24) *Роберт Гроссетест*. О свете, или О начале форм // Вопросы философии. — 1995. — № 6. — С. 122–136.
- 25) http://www.documentacatholicaomnia.eu/04z/z_1095-1160__Petrus_Lombardus__Sententiarum_Libri_Quatuor__MLT.pdf.html

Соколова Л.Ю.

Хайдеггеровское прочтение Платона в интерпретации А. Буто

Показано, что А. Буто, в отличие от интерпретаций, подчеркивающих «аристотелизм» Хайдеггера, выявляет, что именно философия Платона, как родоначальника метафизики, для немецкого философа является фундаментальной. Прочтение Хайдеггером платоновских текстов является сущностным моментом его собственной онтологии, выстраивающейся на основе противостояния двух позиций, метафизики и мысли бытия. В статье аргументирован вывод, что Буто удается, в целом, соединить хайдеггеровские рассуждения о Платоне в связное целое, показать, что метод деструкции последовательно применяется Хайдеггером при анализе отдельных положений Платона. Оценивая хайдеггеровскую интерпретацию Платона как не истинную и не ложную, но как одну из возможных, то есть как продиктованную собственной онтологией Хайдеггера, Буто, однако, дистанцируется от Хайдеггера и находит в этой интерпретации ошибки. В статье выявлено, что Буто опускает ряд вопросов, существенных для понимания роли Платона в мышлении Хайдеггера. Так, у Хайдеггера есть не только деструкция философии Платона, но и прямые заимствования, когда в своей ректорской речи он говорит о задачах немецкого студенчества, которым соответствуют формы разделения труда в платоновском государстве.

Ключевые слова: А. Буто, Хайдеггер, Платон, онтология, деструкция метафизики, забвение бытия.

Sokolova L. Yu.

Heideggerian reading Plato in the interpretation of A. Boutot

Known question of «aristotelianism» Heidegger does not interfere A. Boutot admit that the figure of Plato, as the founder of metaphysics, is of fundamental importance for the German philosopher. Reading Heidegger Plato's texts is an essential aspect of its own ontology built on the basis of confrontation between the two positions, metaphysics and thought of being. In the article supported the conclusion that Boutot been able, as a whole, to tie Heidegger's reasoning about Plato into a coherent whole, show that the method of destruction Heidegger consistently applies in the analysis of important provisions of Plato. Assessing Heidegger's interpretation of Plato but true or false, but as one of the possible, ie as a deriving from its own ontology of Heidegger, Boutot, however, distanced itself from Heidegger and finds errors in this interpretation. In the article found that Boutot omits a number of questions which are important for understanding the role of Plato in Heidegger's thinking. For example, Heidegger did not only destruction of Plato's philosophy, but also direct borrowing, when in his rector speech, he says the rector about the tasks of the German students, which correspond to forms of division of labor in State of Plato.

Keywords: A. Boutot, Heidegger, Plato, ontology, destruction of metaphysics, oblivion of being.

При жизни М. Хайдеггер опубликовал только одну работу, посвященную Платону – «Учение Платона об истине» (1942), проблематика которой предварительно излагалась в ряде его фрайбургских лекций: «О сущности свободы» (1931-32), «Вопрос философии» (1933) и «О сущности истины» (1933-34). Также, еще в марбургский период, он читал лекции о «Софисте» Платона (1924-25). Лекции о «Софисте» (опубл. 1992) и «Учение Платона об истине» – единственные работы Хайдеггера, посвященные специально Платону. Кроме того, на нескольких страницах философ исследовал платоновское понимание бытия как идеи в текстах фрайбургских лекций «Введение в метафизику» (1935). В лекциях о Ницше (с 1936 по 1940) он уделил значительное место интерпретации идеи прекрасного и учению Платона об истине, содержащихся в «Государстве» и «Федре», а также тому, каким образом платоновский идеализм подготовил ницшевскую редукцию бытия к ценности. Обращения к Платону, явные или нет, присутствуют во многих других сочинениях, речах и учебных курсах Хайдеггера.

Стоит отметить, что цитату из «Софиста» философ сделал эпиграфом к «Бытию и времени», а во введении к этому труду упоминает «несравненные бытийно-аналитические исследования» греческих философов, ссылаясь, наряду с Аристотелем, на диалог «Парменид». В работе «Кант и проблема метафизики» Хайдеггер уточняет, что эта цитата служит не просто украшением, но указывает на то, что уже в античной метафизике относительно вопроса о бытии сущего разгорается «битва гигантов». «Тем внимательнее при повторении проблемы [бытия. – Л.С.] следует вслушиваться в то, как философствование в ходе этой первой борьбы за бытие как бы спонтанно высказывается о нем» [1, с. 139]. Еще в марбургский период, когда Хайдеггер работает над «Бытием и временем», за его обращением к Платону стоит не просто признание философа в качестве великого создателя онтологии, но, главное, реализация собственного плана создания онтологии, а именно проведение деструкции истории метафизики, нацеленной на выявление при «повторении» прошлого «собственной» традиции понимания бытия как обнаруживающегося во времени. Только после проведения деструкции, утверждает философ, вопрос о бытии откроется во всей полноте. Концепция деструкции была сформулирована еще в ранний фрайбургский период в лекциях «Феноменологическая интерпретация Аристотеля. Введение в феноменологическое исследование» (1921-22). Она определила смысл и всех последующих, с начала 30-х гг., интерпретаций Платона, направленных, в общем, на то, чтобы в забвении бытия открыть истину бытия. Так, Хайдеггер пишет о том, что платоновское бытие как идея это *πρότερον*, более раннее, и в этом неявным для самого великого грека образом выражено понимание бытия исходя из времени.

Хайдеггеровской интерпретации Платона, особенно интерпретации платоновского учения об истине, посвящено большое число работ: это, как правило, статьи или фрагменты в сочинениях более общего содержания. Монографий, в которых специально исследуется данная тема, значительно меньше [6]. Во французской философии серьезный интерес к Хайдеггеру как историку философии возникает с середины 1960-х гг., по мере ухода его экзистенциалистского прочтения, когда на первый план выходят темы деструкции и критики «философии субъекта», что было связано с работами структуралистов и постструктуралистов, но также с трудами французских историков философии. С этого времени появляются работы Ж. Бофре (J. Beaufret), Р. Брага (R. Brague), Ж.-Ф. Матейя (J.-F. Mattéi), Ж. Таминию (J. Taminiaux),

Ж.-Л. Вейяр-Барона (J.-L. Vieillard-Baron), в которых предметом становится хайдеггеровское прочтение античной философии, в частности Аристотеля и досократиков. Работа Буто «Хайдеггер и Платон. Проблема нигилизма» (1987), была первой французской монографией на тему о платоновских текстах немецкого философа. Ален Буто (род. 1953) – профессор университета Бургундии, занимается эпистемологией и исследованием философии Хайдеггера, переводчик ряда произведений Хайдеггера на французский язык, автор нескольких книг, в том числе небольшой работы «Хайдеггер» (1989), в которой пишет, что немецкий философ – один из главных, если не главный, философ нашего века [3].

Буто не ставит своей целью дать «революционную» трактовку хайдеггеровских текстов о Платоне, он видит свою задачу в том, чтобы показать «механизм» создания этих текстов, определить метод обращения к прошлому онтологии, задающий общее смысловое содержание данных текстов. Он полемизирует с В. Голдшмидтом, упрекающим Хайдеггера в искажении философии Платона, поскольку тот приписывал греку проблемы, которые составляют существо его собственного мышления, и находился, таким образом, на позиции исторического континуизма. Историзму Хайдеггера Голдшмидт противопоставляет «структурный» метод, ориентирующий историка на целостную реконструкцию учения Платона «в себе» [5]. В хайдеггеровской интерпретации Платона, пишет Буто, нет искажения и произвола, наоборот, его мысль строго следует поставленной цели – деструкции как составной части реализации программы построения онтологии. Действительно, Хайдеггер подходит к текстам Платона избирательно, но при этом следует своему методу, состоящему в том, чтобы «помыслить немислимое в платоновской мысли», открыть то немислимое, которое правит мыслью философа. За исключением «Софиста», в меньшей степени «Парменида» и «Федра» у Хайдеггера нет последовательного комментария диалогов. У него нет традиционной экзегезы, а есть избирательное отношение к диалогам или тем их фрагментам, которые прямо, по мысли немецкого онтолога, ведут к немислимому, не сформулированному эксплицитно. В связи с этим он часто прибегает к анализу мифов и аллегорий Платона (миф о колеснице, миф Эра, аллегория пещеры и т.д.), но не к его рациональному дискурсу. Этот «метод» противоположен гегелевскому, пишет Буто, поскольку Гегель, также как Хайдеггер выстраивающий историю философии в соответствии со своим философским учением, опирался, однако, на явно высказанное Платоном, а не на то, что имеется в его диалогах в непосредственной и абстрактной форме. «Бесспорным является то, что Хайдеггер не “изучал” мысль Платона в ее “систематической” или “структурной” всеобщности и его анализ остается непосредственно фрагментарным, что он оставил в тени важные части его доктрины. Он не говорит ничего или почти ничего, например, о диалектике, столь важной для Платона, о моральных и политических понятиях Платона, о структуре диалогов, о сократовской иронии, о значении мифов и т.д. ... Платон не является для него особым “объектом” исследования как таковой, но он обращается к нему в определенной исторической перспективе» [4, p. 323-324].

Хайдеггер, по Буто, извлекает только те тезисы Платона, которые будут присутствовать в последующей метафизике (отождествление бытия и постоянного присутствия; понимание бытия как сущности сущего; определение бытия в качестве априорного; установление онто-геологической структуры метафизики и т.д.). Поэтому немецкий философ не интересовался учением Платона как таковым, но, прежде всего,

«платонизмом Платона», т.е. тем, что будет взято у Платона традицией. В этой связи, отмечает Буто, Хайдеггер имел о Платоне ту точку зрения, которую сам Платон о себе иметь не мог, поскольку не мог знать, какое «влияние» окажет на будущее развитие философии. «Это “повторение” мысли Платона у Хайдеггера не является ни истинным, ни ложным; это возможное чтение Платона, которое, взятое само по себе, является пригодным, как и другие, и имеет значение, поскольку оно упускает столько, сколько оно допускает» [4 р. 325]. В этом плане хайдеггеровская интерпретация Платона, как собственное философское произведение немецкого философа, является «неуязвимой».

Последняя оценка, однако, не мешает Буто, когда он, сопоставляя тексты Платона и Хайдеггера о Платоне, дистанцироваться от Хайдеггера и находить в его текстах ошибки. Например, он пишет, что смысл «присутствия» платоновское слово *παρουσία* получает в действительности только у Плотина. Для Плотина «*παρουσία* это на самом деле “технический” термин для обозначения присутствия, “парусия” Принципа или Первого, то есть Единого» [4, р. 63]. Также автор считает, что *χώρα* (пространство), описанное в «Тимее», следует скорее понимать в свете учения о бесконечном у досократиков [4, р. 227-230]. Кроме того, Буто замечает, что хайдеггеровская интерпретация Платона сама заключена в рамки определенной исторической ситуации – конца Нового времени и начала современности. Хайдеггер, пишет французский исследователь, не претендовал на последнюю, «абсолютную» истину в интерпретации платонизма, подчеркивая историцистский, но в то же время однозначный характер своего обращения к прошлому. В целом, Хайдеггер обогащает учение Платона дополнительным измерением: Платон становится таким, каким он никогда не был до Хайдеггера.

Отметим, что в этом обогащении новым смыслом состоит общая особенность феноменолого-герменевтического метода, в том числе герменевтической интерпретации Платона, которая, вслед за Хайдеггером, будет занимать Х.-Г. Гадамера. Как правило, конструктивность осмысления платоновского наследия у Гадамера исследователи находят в том, что последний, отвлекаясь от метафизического характера философии Платона, сосредотачивался на особенностях построения диалогов или же рассматривал его теорию языка как не достигающего истины сущего (третья часть «Истины и метода»). С другой стороны, в статье Р. Буте, например, выявляется преемственность, которую поддерживала философская герменевтика Гадамера с платоновской метафизикой прекрасного и метафизической традицией в целом [2]. В любом случае Гадамер следует «мысли бытия» своего учителя, его исследования Платона проникнуты хайдеггерианским онтологизмом.

В своей книге Буто оставляет за скобками подробный анализ онтологической программы Хайдеггера, внутри которой определяется деструкция, в том числе Платона, ее место и конкретная задача герменевтического осмысления пути бытия сквозь метафизическое забвение. Приращение смысла в интерпретации Платона – необходимый результат герменевтической философии Хайдеггера, в которой онтология понимания соединена с историей. Главное внимание французского автора привлекает не анализ философских оснований деструкции, четко выраженных Хайдеггером, а то, как она конкретно работает в его платоновских текстах и какие дает результаты.

Буто рассматривает основные направления хайдеггеровской деструкции Платона. Во-первых, Хайдеггер раскрывает глубинное основание положения Платона о бытии сущего как идее: понимание бытия как постоянно присутствующего. Эта идентичность

бытия и постоянного присутствия покоится на концепции времени как последовательности «теперь», которая разработана в «Тимее» и «Пармениде». Во-вторых, мысля бытие как идею, Платон устанавливает априорность бытия по отношению к сущему. В-третьих, с высшей идеей Блага он впервые определяет онтологическое строение метафизики, которое станет особенностью всей ее последующей истории. Наконец, следствием платоновского идеализма стало то, что греческий философ начинает редукцию истины, *ἀλήθεια*, понимаемой в ранней греческой мысли как ноэтический акт, к «месту» в суждении, к правильности, *ὀρθότης*; редукцию пространства, *χώρα*, – к картезианской протяженности; сведение произведения искусства – к его эстетической стороне, *αἰσθησίς*. Платон, таким образом, существенным образом определил будущее метафизики. Более того, Буто делает вывод, что для Хайдеггера вся история метафизики является по существу историей возможностей, открытых Платоном. Так, кантовское условие возможности и ницшевская ценность могут рассматриваться сквозь призму платоновского учения.

Главный тезис, который защищает Буто, следующий: Хайдеггер, вопреки видимости, придерживается традиционной, классической точки зрения на учение Платона, «критикуя» его идеализм (понимание бытия как идеи), как это делали до него Аристотель, Кант, Гегель, Ницше, но при этом он глубоко обновляет эту «критику», проводя ее с позиций центральной темы своей онтологии – забвения бытия. Идеализм Платона является началом нигилизма всего западного мышления. В отличие от Ницше, который критиковал Платона за учение о двух мирах, основной упрек Хайдеггера в адрес Платона – «монизм» в том смысле, что Платон признает только один вид реальности – сущее, чувственное или умопостигаемое, другой же вид реальности, бытие в качестве бытия, у него эксплицитно отсутствует.

Признавая значение философии Аристотеля для Хайдеггера, Буто, тем не менее, подчеркивает, что именно фигура Платона для него является фундаментальной. Платон обозначил поворотный момент в истории мысли – от ранней греческой философии к началу метафизики. Для Хайдеггера, пишет Буто, чтение Платона – это конфронтация своей философии с «другим», битва двух позиций: с одной стороны, отказ от мысли об истине бытия как бытия ради исследования сущности сущего, с другой – обращение к мысли бытия. Платон осуществляет пришествие того, что Хайдеггер называет «нигилизмом», забвением бытия. Проводя деструкцию, Хайдеггер пытается вывести Платона из забвения к истине бытия. Поэтому чтение Платона является сущностным моментом в философии Хайдеггера: оно позволяет ему освободить философию от метафизики и ориентировать ее в направлении мысли об истине бытия. Автор даже пишет о «метафизическом начале» у самого Хайдеггера: чтение Платона «позволяет Хайдеггеру демаркироваться от собственного исходного “метафизического” пункта и решительнее вовлечь себя на путь более аутентичного размышления, направленного к истине бытия» [4, p. 14].

Книга Буто, в которой дается развернутый анализ хайдеггеровского прочтения Платона, не охватывает некоторых аспектов данной темы. Можно отметить, что, обращаясь к соответствующим текстам Хайдеггера 1930-х гг. и подчеркивая, что Хайдеггер видит в Платоне создателя метафизики, автор, хотя внимательно изучает эволюцию хайдеггеровского прочтения Платона, например, эволюцию проблематики истины [4, p. 200-216], оставляет в стороне поздние размышления немецкого философа, в которых он начинает относить начало забвения бытия к ранней греческой мысли.

Также у Хайдеггера можно найти не только деструкцию Платона, но и прямые заимствования. Правда, эти заимствования не столь существенны, как хайдеггеровские извлечения из Аристотеля. Наиболее известное – в ректорской речи «Самоутверждение немецкого университета», заканчивающейся цитатой из «Государства», где философ говорит о задачах немецкого студенчества (трудовой и воинской повинности, служении знанию), которым по существу соответствуют формы разделения труда в платоновском наилучшем государстве. Буто обходит эту тему молчанием. Конечно, несмотря на явное обращение к Платону, прямые сравнения хайдеггеровского политического мышления и платоновской политики, вроде того, которое сделала в письме американскому переводчику Хайдеггера Х. Арендт, когда уподобила Хайдеггера в Германии Платону в Сиракузах, мало убедительны, хотя имеют место. Например, на сомнительный тезис Арендт опирается К. Соммер, интерпретируя речь Хайдеггера в качестве «платоновской программы» [7]. Однако является ли обращение Хайдеггера к Платону в данном контексте случайностью или знаком чего-то другого, например, сознательного намерения возвеличить реальность или, наоборот, тайно уйти от нее, подменив ее повторением политики Платона? Ответ на этот вопрос потребовал бы новой работы, в которой, по ту сторону демонстрации того, как работает деструкция текстов Платона, была бы осуществлена критика хайдеггеровских текстов о Платоне.

Литература

1. Хайдеггер М. Кант и проблема метафизики / пер. с нем. Никифорова О.В., М.: Изд-во «Русское феноменологическое общество», 1997.
2. Boutet R. La métaphisique en dialogue. Sur l'appropriation hermenevtique de Platon par H.-G. Gadamer // Archives de Philosophie. 2014 / 3 (Tome 77). P. 471-488.
3. Boutot A. Heidegger. Paris, Presses universitaires de France, 1991.
4. Boutot A. Heidegger et Platon. Le problème du nihilisme. Paris, Presses universitaires de France, 1987.
5. Goldschmidt V. Platonism et Pensée contemporaine. Paris, Aubier-Montaigne, 1970.
6. Cf.: Gonzalez F. J. Plato and Heidegger: a question of dialogue. Pennsylvania State University, 1963; Mattei J.-F. L'ordre du monde. Platon, Nietzsche, Heidegger. Paris, PUF, 1989; Brach M. J. Heidegger-Platon: Vom Neukantilismus zur existentiellen Interpretation des «Sophistes». German Edition, 1996; Heidegger and Plato: Toward Dialogue / red. C. Partenie, T. Rockmore. Illinois, 2005.
7. Sommer C. Heidegger. 1933. Paris, Le bel Aujourd'hui, 2013.

Мир идей Платона в эстетике А.Шопенгауэра

В статье утверждается, что мир идей Платона в эстетике Шопенгауэра утрачивает свою самостоятельность и превращается в связующее звено между миром Воли и миром представлений. Идеи служат основой для объективации Воли. В эстетике Шопенгауэр осмыслил важные проблемы. Сущность художественного творчества понимается как особая способность художника, интуитивное созерцание, позволяющая ему выйти из-под власти Воли и созерцать сущность идей и самой воли. Сущность искусства сводится немецким мыслителем к безвольному созерцанию вечных идей, выраженных в образах красоты. Значимость искусства Шопенгауэр видел в возможности избавить человека от страдания и получить наслаждение при созерцании. Отмечается, что эстетика Шопенгауэра стала фундаментом теорий «чистого искусства», делавших акцент на его бесполезности.

Ключевые слова: Платон, Шопенгауэр, эстетика, искусство, гений.

Nadezhda Sotnikova, Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor at the Department of Philosophy and Sociology at Saint-Petersburg University of the Ministry of the Internal Affairs of Russia, sotnikova_nadezhda@mail.ru

Plato's world of ideas in aesthetics and Schopenhauer.

The article argues that Plato's world of ideas in the aesthetics of Schopenhauer's losing its independence and becoming a connecting link between the world of will and world views. Ideas are the basis for the objectification of will. In the aesthetics of Schopenhauer understand important issues. The essence of artistic creation is understood as the artist's special ability, intuitive contemplation that allows him to get out of the power of the will and contemplate the essence of ideas and the will. The essence of art is a German thinker to bezvol'nomu contemplation of the eternal ideas expressed in images of beauty. The significance of art Schopenhauer saw the opportunity to save people from pain and gain pleasure in contemplation. Schopenhauer's aesthetics that became the Foundation of theories of «pure art», moved the focus to its futility.

Key words: Plato, Schopenhauer, aesthetics, art, genius.

Платон один из мыслителей античности, который озадачил многие поколения последующих исследователей в гуманитарном знании, изложенными в его философии теорией идей. Теория идей Платона была взята за основу А.Шопенгауэром в его метафизики и переосмыслена, исходя и из первоосновы его взглядов, в которых первосущностью всего является Мировая воля. Воля как первопричина и сущность бытия в философии немецкого мыслителя есть «слепое желание, хотение», стремящееся к развитию и создающая все на основе собственной объективации от простых форм к самым сложным формам. Главным порождением мира воли есть мир представлений, в котором живет и действует человек, способный познать только этот преходящий мир, возникший на основе мира идей. Идеи Платона в философии Шопенгауэра лишаются своей собственной сущности и статуса, ибо немецкий

мыслитель помещает их между миром воли и миром представления как необходимую возможность для объяснения возникновения из Единого многого. Однако идеи Платона в философии Шопенгауэра имеют еще одно значение, которое изложено в его философских взглядах на искусство.

В эстетике Шопенгауэра платоновская идея есть еще и «объект искусства». Как верно отмечал Куно Фишер, шопенгауэровское учение об идеях вступает в столкновение с платоновским учением в трех основных моментах. Во-первых, Шопенгауэр признавал существование идей только естественных предметов, а не искусственных. В искусственных вещах, по его утверждению, есть идеи материалов, из которых они созданы, но нет идей форм, ибо формы могут быть любые. Платон же в диалоге «Парменид» и десятой книге «Государство» считал, что существуют идеи всех вещей, даже искусственных. Однако в последствие, по утверждению Аристотеля, признавал только идеи естественных предметов. Во-вторых, по Шопенгауэру прообраз искусства есть идея предмета. Платон же видел прообраз искусства в самом единичном предмете. Из этих воззрений Платона возникает ошибочное представление о происхождении искусства, ибо нет прообразов музыки, архитектуры. Кроме того, если отдельные конкретные предметы есть отображение идей и прообразы искусства, то сущность искусства состоит в том, что отображает отображение. В-третьих, из вышесказанного возникает неверное представление Платона о малоценности отдельных видов искусств (поэзии, живописи).¹

Искусство, по Шопенгауэру, «способ созерцания вещей независимо от закона достаточного основания»,² то есть оно есть познание идей, рассмотрение мира не при непосредственном его воздействии, а в изображении. Само искусство не отражает мир представлений, не интересуется мелочами жизни, оно пытается проникнуть в суть мира Воли, познавая идеи. Процесс познания идей осуществляется на основе интуитивного созерцания гениальными, одаренными людьми, способными освободиться от власти воли, хотя они и подвержены желаниям. Гениальность проявляется во время вдохновения на основе «напряжения интеллектуальной силы для созерцания идей». Созерцание идей позволяет гению творить произведения искусства, «постигнутая идея – вот истинный и единственный источник всякого настоящего произведения искусства, а целью всякого искусства служит передача постигнутой идеи».³

Осмысливая сущность и значимость искусства в жизни человека, Шопенгауэр в своей эстетике поставил и попытался решить ряд проблем: во-первых, проблему гения как творца искусства; во-вторых, проблему сущности эстетического созерцания и искусства; в-третьих, проблему классификация видов искусства; в-четвертых, проблему историчности искусства; в-пятых, проблему о соотношении искусства и философии. Эти проблемы были осмыслены им во втором размышлении третьей книге «О мире как представлении» его главного произведения «Мир как воля и представление».

Творцами искусства являются только гениальные люди, которые в понимании Шопенгауэра предстают перед нами как чистые субъекты познания, способные освободиться от воздействия Воли. Гений обладает избыточной способностью познания, «избыточным интеллектом», он способен, забывая о своем собственном «я»,

¹ Фишер К. Шопенгауэр. СПб. Изд-во «Лань». 1999. С.387-389.

² Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. Минск. Современный литератор, 1999. С.354.

³ Там же, С.432.

утрачивая его, растворяться в собственном творчестве, становясь активно безвольным. В эстетике Шопенгауэра представлено понимание гения как полной объективности, способной пребывать в чистом созерцании, стать «оком мира», которое обнаруживает свою интуитивную и априорную природу и реализует ее в произведениях искусства. Роль интуиции в искусстве, в художественном творчестве осмысливалась до Шопенгауэра йенскими романтиками (Ф.и А.Шлегели, Ф.Новалис, Л.Тик, Ф.Шлейермахер), которые восторгались ее значимостью в художественном творчестве, в возможности интуитивного созерцания мира гениальными людьми. Однако А.Шопенгауэр совершенно не разделял и не принимал романтического художественного восторга своих соотечественников, он был верен своему пессимистическому воззрению на мир. Гениальные люди, творцы искусства, по мнению франкфуртского мыслителя, способны прозревать, видеть сущность мира, целые культурные эпохи, но они очень часто не видят, что делается рядом с ними. Они совершенно не знают и не понимают людей, которые их окружают, не приспособлены к повседневной жизни. Мир и повседневная жизнь, по утверждению Шопенгауэра, чужды гению, в этом главное их отличие от обычных людей.

Свою концепцию о сущности гения и его роли в искусстве Шопенгауэр разрабатывал на основе кантовского понимания сущности гениальности. Родственность их концепций заключается в понимании гениальности как особого вида незаинтересованной бессознательной деятельности. Однако следует заметить, что концепция гения, представленная в метафизике искусства Шопенгауэра слабее, чем кантовская теория гения. Во-первых, гений в концепции Шопенгауэра представлен как чисто познающий суть и созерцающий предмет, тогда как гений в концепции Канта – творец, создающий то, для чего не могло быть дано никакого правила. Во-вторых, шопенгауэровский гений, созерцая, что существует, познает идеи и сущность мира, кантовский же гений способен создавать произведения, которые являются образцом для подражания. В-третьих, гений в трактовке Канта – это «образцовая оригинальность», некая индивидуальность, уникальность, природное дарование. Гений, по Шопенгауэру, созерцающий идеи как образцы искусства, как бы перестает быть личностью, превращаясь во всеобщее «око мира», где происходит размывания границ между гениальностью и безумием, ибо гений подвержен порывам, которые выходят за пределы разума и не контролируются им, а также он склонен к монологам и способен самопогружаться в себя. У гениальности и безумия, по убеждению Шопенгауэра, есть грань, где «они соприкасаются между собой и даже переходят друг в друга». Данные своих размышлений он подтверждал фактами из биографии гениальных людей, например, Руссо, Байрон. Кроме того, Шопенгауэр делал ссылку на диалог Платона «Федр», где Платон прямо говорил, что ни один истинный поэт не может обходиться без некоторой доли безумия.⁴

А.Шопенгауэр абсолютизирует кантовское различие гения и обычного человека, осмысливая их не просто как противоположности в познании мира и смысла жизни, но и как враждебные антиподы. Художественный гений в метафизике искусства Шопенгауэра противостоит толпе как одинокий аристократ духа, от которого зависит спасение человека и который тем ближе к этой цели, чем больше удален от разума и

⁴ Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. Минск. Современный литератор, 1999. С.362-363.

приближается к интуициям и наделен озарением «иступленного сознания». Идея гения как аристократа духа была воспринята из философии искусства Шопенгауэра и развита далее в философии жизни, прежде всего, в философии Ф.Ницше.⁵

Творения гениев, по глубокому убеждению Шопенгауэра, вечны и вневременны, но гении и их произведения, как правило, остаются непризнанными в свои собственные эпохи, однако, их творения переживают эпоху и признаются потомками.

Проблема о взаимодействии между творцом искусства и его слушателями, поставленная Шопенгауэром, решается им неординарно. Слушатели и зрители, подчиненные магнетизму гения, только тогда способны созерцать произведения искусства, когда они охвачены пассивной безвольностью. Творцы искусства и их слушатели, зрители ищут в искусстве, прежде всего, забвения, а затем уже наслаждения. В искусстве, по Шопенгауэру, заложена мудрость. Воспринимая различные виды искусства, каждый человек должен сам обнаружить мудрость, которая заложена в искусстве. Одновременно искусство должно помочь человеку преодолеть страдания и получить наслаждение от восприятия видов искусства. Но процесс созерцания искусства, который должен привести человека к избавлению от страданий и получению наслаждения будет зависеть от того, насколько способен каждый человек воспринимать произведения искусства, насколько богат его созерцательный потенциал. Однако сущность жизни познается человеком быстрее и проще при помощи произведений искусства, так как художник, создавший произведение искусства на основе созерцания идей, позволяет человеку познать саму идею, а не действительность. Действительность находится в мире представлений, в ней выражается все преходящее, в идее же выражена сущность жизни, а не ее видимость.

По Шопенгауэру, не каждый человек способен воспринимать произведения искусства, эстетическое созерцание – этой особый вид созерцания, которое не доступно обыкновенному человеку, «фабричному товару природы», ибо не всякий способен подчинить волю познанию и созерцать красоту природы и творения художников. Эстетическое созерцание есть особая способность, принадлежащая избранным. Шопенгауэровские высказывания о том, что избранным дана возможность эстетического созерцания и художественного познания, можно считать теоретическими предпосылками концепций элитарного искусства, получивших развитие в последующие столетия.

Созерцание в эстетике Шопенгауэра имеет особое значение. Не только гений как творец искусства, но и простой человек, созерцающий произведения искусства, постигает мир идей и саму мировую волю, тем самым выходит из-под власти воли. Процесс созерцания искусства представляет собой иррациональное, нерассудочное познание, которое Шопенгауэр называл «божественным состоянием». Эстетическое созерцание, по Шопенгауэру, включает в себя два «нераздельных элемента: познание объекта не как отдельной вещи, а как Платоновой идеи, т.е. преобладающей формы всего рода вещей и самосознание познающего как чистого, безвольного субъекта познания».⁶ Состояние чистого созерцания человек достигает быстрее, если сами

⁵ Сотникова Н.Н. «Платоновская идея как объект» метафизики искусства А. Шопенгауэра. //Универсум Платоновской мысли: космос, мастер, судьба. Материалы VI Платоновской конференции 28-29 мая 1998. С.196.

⁶ Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. Минск. Современный литератор, 1999. С.362-363.

произведения искусства будут идти к нему навстречу, манить его своей красотой. Способность художественного творчества манить к себе зрителя, слушателя Шопенгауэр называл «красотой в объективном смысле», а «чувство красоты» представляет собой то, что она вызывает в созерцающем человеке.

Проблема эстетического, незаинтересованного познания разрабатывалась в «Критике способности суждения» И.Канта. Шопенгауэр упоминает в своей работе это кантовское сочинение. Кроме Канта данная проблема разрабатывалась в философских статьях и письмах об эстетическом воспитании Шиллера. Однако Шопенгауэр оставляет без особого внимания разработанные Шиллером идеи. Но следует заметить, что к осмыслению сущности эстетического созерцания, как чистого познания, выходящего из-под власти воли Шопенгауэр пришел самостоятельно.⁷

Разрабатывая понятие созерцания и созерцательного отношения к искусству, Шопенгауэр акцентирует внимание на стремлении выйти из-под власти воли и погрузиться в себя, созерцать идеи и тем самым постичь сущность жизни, воли. Высказанные положения эстетики Шопенгауэра близки идеям буддизма, хотя он никогда не пользовался терминологией восточной философии, но утверждал, что его философия многим обязана Упанишадам.

Итак, искусство значимо для человека: во-первых, в освобождении души от вызываемых эгоистическими страстями страданий, в обретении духовного успокоения; и, во-вторых, искусство должно не просто утешать, оно должно приносить духовное наслаждение, доставляемое созерцанием объекта искусства.

Искусство понимается немецким мыслителем как принципиально бесполезное и бесцельное, так как оно связано с познанием идей и мировой воли, ибо Воля по своей сути не может иметь какой-либо цели. Само эстетическое созерцание как особая форма познания выше всякой полезности. Эстетика Шопенгауэра стала фундаментом теорий «чистого искусства», делавших акцент на его бесполезности.

Особое значение в эстетике Шопенгауэра занимает классификация видов искусства. Основным принципом классификации видов искусства являются ступени объективации мировой воли, выраженные в идеях. Виды искусства, по его мнению, отличаются друг от друга определенной степенью, в который выражается возможность вида искусства созерцать идеи, волю, «правду жизни». Чем глубже вид искусства способен созерцать идеи, в которых выражена Воля, тем значительнее этот вид искусства для человека. Каждый вид искусства воспроизводит своими средствами выражения какой-либо идеи мира, какой-либо степени объективации воли. А.Шопенгауэр выделяет три основные группы искусств: изобразительное искусство, выраженное в архитектуре, скульптуре и живописи; поэзия, представленная в песне, балладе, басне, драме и трагедии; наивысший из видов искусства – музыка.

Архитектура среди изобразительных видов искусства является самой низкой ступенью выражения идеи. Она неразрывно связана с полезностью, утилитарностью. В архитектуре воля выражается в идее соотношения опоры и тяжести, колонны и стены, которые при соединении переходят друг в друга. По мнению Шопенгауэра, архитектура не имеет первообраза, она сама представляет собой первообраз.

7 Schaefer A. Die Schopenhauer – Welt. Berlin. Verlag. 1982. S. 128.

Шопенгауэр выделяет различные жанры архитектуры: ландшафтная, бытовая, греческая, молельная (средневековая). Образцом архитектуры немецкий мыслитель считал греческую архитектуру.

Скульптура как второй вид изобразительного искусства соединяет в себе идею фигуры, грации, движения. Особенность скульптуры видится Шопенгауэру: во-первых, в исключении из нее всего некрасивого и безобразного, во-вторых, скульптура не имеет возможности изображать страдания, поэтому она называется «немым искусством», но одновременно индивидуализированным и многообразным, ибо определяется идеалом человеческой красоты.

Особенность живописи как вида искусства заключается, по его мнению, в возможности изображать не только красоту природы и человека, но и явления человеческой жизни, аффекты, страсти, мимику, жесты, но в ней не может быть аллегории. Живопись разделяется Шопенгауэром по предмету изображения, выделяется портретная, пейзажная, историческая (жанровая).

Поэзия, по мнению франкфуртского мыслителя, является наиболее высоким видом искусства, она охватывает в себе «все мировые идеи», которые изображаются при помощи языка и выражаются в ритме и рифме. Образное изображение в языке поэзии соединяет в себе метафору, аллегорию, символ и сравнение. Именно в поэзии временные события приобретают вневременное, вечное значение, так как она изображает всеобщее и существенное. Наивысшим жанром поэзии Шопенгауэр считал трагедию, ибо она глубже других видов искусства изображает характерные стороны жизни людей, в которых выражена Воля через мировые идеи, она раскрывает страшные стороны жизни, она способна раскрыть «раздор воли с самой собой», причем, особое значение в ней имеет страдание. Шопенгауэр как пессимист и певец мировой скорби поставил трагедию на наивысшую ступень поэтического творчества. Именно в трагедии присутствует оправдание и обоснование пессимизма. Великое несчастье, которое изображается в трагедии, представляет собой не исключение, а нечто обязательно неизбежное, вытекающее из сущности самой жизни человека и его положения в мире.

Совершеннейшим видом искусства Шопенгауэр признавал музыку, считая ее «квинтэссенцией всех видов искусства», которой содержит в себе ритм, гармонию, мелодию, а «текст которой есть мир». Именно музыка, по его глубокому убеждению, призвана раскрывать сущность мира, ибо музыка наиболее полно освобождается от материи, она не отражает мировые идеи, потому что «она сама есть идея мира», она «отпечаток самой воли».⁸ Музыка трактуется Шопенгауэром как единственный язык, который понятен всему миру и в этом ее значимость. Оригинальность понимания этого вида искусства заключается в том, что Шопенгауэр в своей концепции сравнил музыку с языком.

Эстетическое освоение мира, по Шопенгауэру, выражается в категориях. Основными категориями его эстетической теории являются прекрасное, возвышенное, отвратительное, трагическое и комическое, смешное. Прекрасное и возвышенное в эстетике Шопенгауэра представляют собой определенные ступени созерцания гением идеи, особые духовные состояния или чувства человека. Осмысление прекрасного

⁸ Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. Минск. Современный литератор. 1999.с. 467, 468.

Шопенгауэр проводил на основе восприятия и критики кантовского учения о прекрасном. Он критиковал Канта за попытку осмыслить прекрасное во взаимосвязи с целесообразным, называя данное понимание «причудой». Кроме того, Шопенгауэр указывал в своей эстетике, что Кант трактует прекрасное с субъективистских позиций, исходя не из самого прекрасного, а из суждений субъекта о прекрасном. По Шопенгауэру, прекрасное есть по сути своей объективность, ибо в нем заложено созерцание идеи, основой прекрасного является красота, а «свет – алмаз в корне красоты». Прекрасное вызывает у человека радость, наслаждение, благоприятное состояние, оно выражается в свете, блеске. Шопенгауэр отмечал взаимосвязь прекрасного с возвышенным. Возвышенное есть то, что способно вызвать у человека чувства восторга, величия, страха, подъема, позволяющее получить ему наслаждение. Возвышенное возникает на основе осознания естественной ничтожности и временности, пространственного величия и глубокой древности, а также на основе контраста между значимостью и незначительностью. Вслед за Кантом он различал динамическое и математическое возвышенное. Шопенгауэр выделял особую категорию «прелестное», которое понимается как противоположность возвышенного. Чувство возвышенного возникает из того, что какой-либо объект «неблагоприятный для воли» становится объектом чистого созерцания. Чувство прелестного возникает на основе перехода от чистого созерцания к возбуждению воли. По утверждению Шопенгауэра, все прекрасное, представленное в веселом виде, есть прелестное, оно не является предметом эстетического наслаждения. Прелестное может быть представлено в двух формах: положительное и отрицательное. Положительно прелестное, примером которого являются произведения нидерландских живописцев, изображающих в своих картинах съедобное, и художественные творения, изображающие полуобнаженные и обнаженные фигуры в различных позах, ведут к уничтожению эстетического, ибо в этой форме прелестное возбуждает волю. Отрицательно прелестное, то есть отвратительное, которое не только пробуждает волю, но и ставит перед человеком объекты, вызывающие отвращение, представляет собой полную противоположность эстетического объекта. Отрицательно прелестное в эстетике Шопенгауэра есть не что иное, как низменное и безобразное. Шопенгауэр считал, что в искусстве следует избегать прелестного, особенно в его отрицательной форме.

Особое значение в эстетике Шопенгауэра занимает трагическое. Он высоко ценил трагическое в искусстве, ибо оно способно показать человеку, движимому «волей к жизни», что жизнь есть страдание, получения же наслаждения и удовольствия возможно только тогда, когда человек способен выйти из-под власти желаний и воли. Трагическое, по его убеждению, неразрывно связано с комическим. Шопенгауэр в своей эстетике предлагал теорию смешного. Смешное есть эстетическое освещение мировой дисгармонии. Сущность смешного в эстетике Шопенгауэра, как верно подметил И.Лапшин, заключается в неоднозначном подведении известного факта под несоответствующий концепт.⁹

В эстетике Шопенгауэра поставлена проблема об историчности и преемственности искусства. Решается эта проблема, исходя из оснований его

⁹ Лапшин И. Шопенгауэр. /Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. Минск. Современный литератор. 1999. С.39.

метафизики, и основных положений его эстетики. Поскольку искусство познает вечное, неизменное, постольку ценности искусства вечны, непреходящи и не подлежат забвению. Проблема соотношения искусства и истории, поставленная Шопенгауэром, решалась в признании большей значимости искусства по сравнению с историей. В противоположность гегелевской концепции, признающей историческое развитие духа и искусства как определенной ступени развития абсолютной идеи, Шопенгауэр придерживался идеи антиисторизма, отвергал возможность применения принципа историзма применительно к искусству. История познает единичное и преходящее, страдания жизни, искусство же не интересуется жизненной суетой, следовательно, искусство, представленное в произведениях гениев, поэтов, художников, более значимо для понимания смысла и сущности жизни, чем исследования историка. Поскольку искусство понимается как передача «постигнутой идеи», вечной и неизменной сути воли, постольку невозможно, даже бессмысленно говорить о преемственности в искусстве.

Шопенгауэр особо выделял значимость познавательной функции в искусстве, тем самым предельно сближал искусство с философией. Однако в своей эстетической теории Шопенгауэр проводил различие между идеей и понятием. Идея, по его трактовке, есть «единство, распавшееся на множественность, воспринимаемое интуитивным созерцанием», понятие же есть «единство, посредством абстракции нашего разума восстановленное из множественности».¹⁰ Данное противопоставление идеи и понятия приводит его к противопоставлению науки и искусства, к противопоставлению творцов, гениев искусства и науки. Без сомнения, Шопенгауэр верно подметил различия в творчестве ученых и художников, но он абсолютизировал данное различие, при этом указал на особенности творчества философа. Философия, по Шопенгауэру «есть нечто среднее между наукой и искусством, или вернее, нечто объединяющее то и другое».¹¹ Именно с метафизики Шопенгауэра начинается эстетизация философии, которая получила дальнейшее развитие в концепциях философии жизни (Ф.Ницше, В.Дильтей, О.Шпенглер), в философии экзистенциализма (Ж.П.Сартр).

Итак, эстетическая теория Шопенгауэра создана на основе критики и переосмысления предшествующих концепций, прежде всего, (Платона, Канта), и одновременно она представляет самостоятельную и оригинальную концепцию, в которой идея Платона предстает «объектом искусства», выражающим объективность бытия. Значение искусства заключается в избавлении от страдания и в получении наслаждения. Только в такой последовательности искусство важно для человека. Эстетическая теория Шопенгауэра оказала влияние на поэтов, художников, музыкантов (Вагнер, Чайковский).

¹⁰ Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. Минск. Современный литератор. 1999. С.431.

¹¹ Там же. С 335.

Литература

1. Быховский Б.Э. Шопенгауэр. М.: Мысль, 1975. - 206 с.
2. Лапшин И. Шопенгауэр./ Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. Минск. Современный литератор, 1999. С.5-48.
3. Сотникова Н.Н. «Платоновская идея как объект» метафизики искусства А. Шопенгауэра. //Универсум Платоновской мысли: космос, мастер, судьба. Материалы VI Платоновской конференции 28-29 мая 1998. С.194-198.
4. Фишер К. Шопенгауэр. СПб. Изд-во «Лань». 1999. - 595 с.
5. Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. Минск. Современный литератор, 1999. - 1405 с.
6. Schaefer A. Die Schopenhauer – Welt. Berlin Verlag, 1982. - 302 s.

Дробышев В. Н.

Неоплатонизм после Различия

В статье сопоставляются апофатические горизонты неоплатонизма и философии Различия, под которой понимаются современные концепции, обосновывающие приоритет множественности и разнообразия перед тождеством и унификацией. Автор приходит к выводу о том, что радикальное изменение апофатической парадигмы в философии Различия делает ее достойным конкурентом неоплатонизма. Однако так же как и неоплатонизм она не способна ни отменить веру, ни сделаться ее предметом.

Ключевые слова: апофазис, деконструкция, вера, негативная теология, неоплатонизм, различие.

V.N. Drobyshev

Neoplatonism after Difference

Apophatic horizons of the Neoplatonism and the philosophy of Difference, under which the author understands the modern concepts that justify the priority of plurality and diversity over the identity and unification, are compared in the article. The author concludes that a radical change of the apophatic paradigm in the philosophy of Difference makes it a worthy competitor to Neoplatonism. However, as well as Neoplatonism, the philosophy of Difference is neither able to repeal any faith, nor to become its subject.

Keywords: apophasis, deconstruction, faith, negative theology, Neoplatonism, difference.

Современная мысль пока еще пребывает в «оргии поиска различий» [2, с. 183], распадаясь на достаточно разнородные установки, которые сходятся в том, что процесс бытия определяется дифференцированием, а следующее ему мышление должно избавиться от стремления унифицировать этот процесс посредством какой-либо телеологии, препятствующей умножению различий. Неоплатонизм предстает традицией, которой Различие себя противопоставляет, даже когда оно призывает излечить Европу от антиплатонизма [1, с. 66], а главным вектором противопоставления является онтоотеология, обвиняемая в учреждении трансцендентного измерения, не принадлежащего миру и выступающего его началом. Однако понятие трансцендентного не чуждо Различию хотя бы и в трансформированном виде «трансцендентного в имманентном» [10, с. 238 – 239; 24], которое взято на вооружение современной религиозной реформацией. Критика иерархичности неоплатонического бытия тоже не добавляет Различию радикальности, поскольку оно в том или ином виде эту иерархичность сохраняет, о чем, например, свидетельствует «восхождение к событию» и «нисхождение к актуальному состоянию вещей» [3, с. 203]. Тем не менее, антитеза неоплатонизма и Различия становится явной, если посмотреть на Различие как на «дифференциал платонизма» [9, с. 442]. Тогда можно заметить, что на месте Единого первой гипотезы «Парменида» Различие на разных путях утверждает Иное, которое в неоплатонической традиции никогда не имело такого статуса. В контексте *хоры* оно предстает таким платонизмом, который в противовес неоплатонизму развил момент инаковости платоновского апофатизма, сделав этот момент определяющим.

Ни апофатическая инаковость, ни отрицание абсолютной трансцендентности не являются чем-то новым, – на первой строится буддизм, а «трансцендентное в имманентном» составляет апофатическую сущность аристотелизма. Но соединение этих двух моментов впервые в европейской философии приобрело масштаб, претендующий на масштаб неоплатонизма. Действительно, культурная ситуация в эпоху Плотина характеризовалась в числе прочего тем, что как религиозные традиции так и авторитет разума были поколеблены духом скептицизма. Реакцией на это положение дел стал гностический «плюрализм откровений» [8, с. 45], который выразил ощущение заброшенности человека в чуждый ему мир так же, как в наше время это сделал экзистенциализм [19, с. 320 – 340]. Сопоставление гностического многообразия с современными религиозными трансформациями говорит в пользу сходства времени, которое мы пока еще переживаем, с той далекой эпохой. Отсюда можно предположить, что активно развивающаяся философия Различия вправе рассчитывать на ту же роль, которую в свое время сыграл неоплатонизм, – роль всеобъемлющего синтеза, противостоящего как скептицизму и экзистенциальной заброшенности, так и эклектическому пророчествованию. Только теперь мотиву ухода из чуждого мира она противопоставляет мотив пролиферации многообразия, которое, собственно, этот мир и составляет. В познавательном плане Различие делает ставку на отрицание универсальности, понятой как пространство концептуализаций, и на размыкание идентичностей [16, с. 92]. Но и в этом отрицательном виде универсализация сохраняет свое значение рациональной тотальности, симметричной неоплатонизму.

В этой связи закономерен вопрос о судьбе неоплатонизма. Следует ли оставить его истории по примеру схоластики или же философия Различия есть такое событие в

его жизни, благодаря которому он может подняться к новым вершинам? Ответ, который следует из философии Различия, очевиден. Но далее мы увидим, что поворот к Иному отнюдь не несет в себе необратимое освобождение от онтотеологии как и не производится им с необходимостью. Поэтому вопрос о судьбе неоплатонизма является, с одной стороны, вопросом о судьбе христианской веры, которая традиционно использовала его апофазу для своего истолкования, а с другой, проблемой его конкурирования с философиями, основанием которых является апофатическая инаковость.

II

Иное у Платона имеет два имени – собственно иное и *khora*. В первом случае речь идет только лишь об апофатическом ином, во втором это – Иное, обретающее теологические черты. Смещение «Парменида» и «Тимея», философского апофазиса и негативной теологии обусловило, с одной стороны, некоторую путаницу в размежевании Различия с неоплатонизмом и, с другой, создало видимость того, что новая рациональность способна, наконец, сделать теологию модусом философии.

Интенция философского присвоения теологии не нова. Ее характерным признаком всегда была критика богословских утверждений о том, что непостижимость Бога остается недоступной для языка философии. Традиция этой критики продолжается и в наши дни [18], питаясь неопровержимым, казалось бы, доводом о том, что эта непостижимость является лишней сущностью. При этом мотив утверждения такой сущности усматривается в желании богословов возвыситься над философией, которая уравнивает всех богов, то есть уничтожает теологию откровения. Однако, в этом мотиве можно обнаружить совсем другую истину, если основательно понять, что непостижимость Бога абсурдна. В отличие от философско-апофатической она возникает из эмпирической событийности, которая не может быть рационально обоснована. И даже экзистенциальное ее обоснование является только негативным, граничащим с отрицанием самой экзистенции. Деконструктивная рациональность остается трансцендентальной даже с иронически-двусмысленной приставкой «квази», и в «трансцендентальном эмпиризме» априорность оказывается обратной стороной свободы симулякров, поскольку никакое сущее не может избежать того, чтобы задать себе тождественное измерение, в перспективе которого только и происходит саморазрушение реактивных сил, тогда как смысл богословской отрицательности состоит в том, чтобы понять и осуществить положительное содержание религии. Мистика, ради которой ум очищается отрицаниями, есть не практика познания, а практика общения с Богом. Именно потому, что стратегия негативных суждений не тождественна стратегии отрицания суждений (и утвердительных и отрицательных), богословское отрицание есть не перевернутое утверждение или негативная форма утверждения, о которой говорил Аристотель [Об истолковании, 17a 25 – 35], а ограничение и утверждения и отрицания [26, с. 38 – 39] в интересах практического временения к вечности.

Апофатический горизонт Различия определяется Иным. Еще в «Фармации Платона» Деррида поставил под вопрос дело философии, вследствие которого она была «нескончаемым судебным процессом над софистом». Он говорил о Памяти, стремящейся все свести к Единому, и письме, которое разрушает инстанцию Начала. Письмо у него стало «игрой отсутствий» [23, с. 127, 171] или пустым местом начинания, которое никогда не было в начале, но всегда уже предшествует всякому начинанию, симулируя единство Памяти. Эту идею развил Делёз, обнаружив в недрах платонизма хаос, который делает суд над симулякрами недействительным. Теологически мотивированная мысль также не осталась в стороне от поворота к Иному, о чем свидетельствуют, например, «иначе, чем быть», сказанное Левинасом о Боге, и высшая Инаковость, проповеданная Зизиуласом. Таким образом, радикальный уход от Единого к Иному изначально не был связан с различием имманентной и трансцендентной установок, как и с религиозными ориентациями его проповедников.

Смещение апофазиса и негативной теологии преследовало Различие изначально, но стало особенно заметным в ходе споров вокруг темы негативной теологии в творчестве Деррида. «Отец *differance*» настаивал на том, что деконструкция, воспроизводя форму «избежания говорения», отрицает онтологическую структуру негативной теологии. По его мнению, всякий раз, когда говорится, что «х» не есть ни то, ни это, не их противоположность и не их нейтрализация, речь идет о Боге [4, с. 254]. При этом Бог как «гипербола негативности» всегда содержит в себе момент инверсии, вследствие которой отрицание мыслится не производством божественности, каковым оно по сути является, а восхождением к Богу, который один производителен, в том числе и как исток отрицания. Деррида даже помещал эту апофатическую отрицательность в разряд доказательств бытия Бога со всеми коннотациями относительно их несостоятельности.

Многие авторы, исследующие его творчество, настаивают на том, что отрицательное богословие с самого начала противостояло онтологическому (I. Almond, L. Bovee, S. Gersh, K. Hart, D. Moran, M. Westphal и др.). По мнению А. Брэдли,

отношения деконструкции к христианской мистике должны быть истолкованы не как критика, не как апология, но как потенциально более сложная попытка повторить отрицательное богословие по-другому или, говоря словами Деррида, «спасти имя» *via negativa* [13, с. 29].

Д. Лой, напротив, считает, что по отношению к буддизму, который содержит ресурсы для деконструкции собственной онтологической позиции Деррида остается логоцентричной [21]. При всем различии подобных позиций они сходятся в том, что деконструкция так или иначе принадлежит традиции негативной теологии. Между тем Деррида недвусмысленно говорил о «другом» апофазисе, чуждом антропоморфической форме желания [5, с. 76], которому подчинена всякая религиозная мысль. Но, кажется, он не вполне следовал этому различию, а само оно за редкими исключениями (D. Turner, O. Davies) не пользуется вниманием.

Символическим и одновременно сущностным итогом смещения апофазиса и негативной теологии на почве деконструкции стала «слабая теология». Против

провозглашенной в ее рамках «веры без веры» [14; 15] было выдвинуто много справедливых аргументов [20]. Действительно, вера без догмы есть ни что иное как пустая форма веры, то есть ее неуверенность, абстрагированная посредством апофатической процедуры. Но это абстрагирование парадоксальным образом превращает веру в уверенность – уверенность в хоре. Равноправие догматических содержаний является здесь формой утверждения апофатической инаковости и само по себе не образует никакого религиозного предмета. Но и Единое как философский абсолют в силу своего догматического безразличия, которое очевидно в «Пармениде», тоже не препятствует тому, чтобы уравнивать все религии в их претензии на знание Бога. Апофазис одинаково ведет и к неизбежности веры, и к ее невозможности. Деррида произносит по этому поводу весьма сильные слова:

Если бы я был уверен, что для меня было бы возможным заменить «невозможное» «Богом», тогда все стало бы возможным. Вера стала бы возможной, и когда вера становится просто возможной, это больше не вера [25, с. 28].

Но «диалектика неуверенности» [6, с. 70] вовсе не означает, что вера есть только лишь рефлексия по поводу (без)действия хоры (как и «восхождения Единого»), которая открывается экзистенции внутри нее самой. Негативная теология, хотя она использует апофатическую форму, интенсифицирует религиозный абсурд, но не уверяет в пустой негативности хоры или Единого.

Апофатическая мысль чаще всего, если не всегда, служит «суицидальному инстинкту» веры, когда вера не может вынести эту неуверенность либо уверяется в бессмысленности экзистенции. «Вера без веры», вопреки ее заявлениям об обратном, следует по этому же пути. На месте «диалектики неуверенности» она утверждает уверенность в бесконечности разнообразия. Регулятивный принцип, заключенный в децентрированной системе деконструктивных «конструктов» избавляет от экзистенциального пессимизма тем, что отодвигает в бесконечность момент отчаяния, вызываемого бессмысленной итерацией бытия в перспективе заключенных в нем «невозможностей» – дара, справедливости, веры, Бога. Деконструкция и «план имманенции» умножают мир внутри его самого с тем, чтобы в этой беспредельности сделать экзистенциальную тревогу бесконечно малой и потому уже не захватывающей человека даже в самый острый миг воспоминания о смерти. Негативная теология, напротив, живет этим мигом, удерживая веру в зазоре между «суетой сует» и абсурдной надеждой, которая видит земную жизнь избавленной от смерти так же, как и от скуки вечности. С этой стороны становится очевидным и тот абсурд, который подспудно фундирует «слабую теологию», делая ее именно теологией, – надежда на такую смерть, которая не оставляет никаких следов в бытии. Так за апофатической инаковостью проглядывает теологическое Иное.

III

Философы деконструкции теологизировали хору симметрично тому, как неоплатоники теологизировали платоновское Единое. Невыразимость Бога у Плотина

рациональна. Его Единое менее всего абсурдно и «восходит» оно, когда диалектика умолкает в созерцании, далеко от логического мышления [Епп. 1 3 4]. Мистическое соединение с ним невозможно без этого диалектического круга и ничем не обязано безумному прыжку веры, о котором говорил Кьеркегор. В его глазах творение из ничего – плохая философия. Деррида и Капуто переворачивают это диалектическое восхождение, чтобы достичь «пустыни». Бессилие вмещения обладает, тем не менее, абсолютной мощью, оставаясь хотя и не «одним и тем же», как если хора была сверхсущим, но квази-тождественным адресатом всякого усилия. Это мощь непреодолимого равнодушия, равнодушного вмещения всего, что нашло в себе силы быть. Каждое сущее, становясь, вызывает к какому-то своему богу, который выражает предел и смысл этого становления. Хора и есть этот многоликий бог, отрицающий и саму божественность (совсем как в буддизме). Когда это Иное есть, оно выступает как бесконечная симуляция тождеств и самой парадигмы тождественности – стремления стать абсолютной силой, действующей во всем сущем.

Деррида настаивает на асимметричности Блага и хоры, вопреки тому, что оба они определены только отрицательно и при этом противопоставлены друг другу аксиологически [17, с. 32]. Однако в виду абсолютной мощи бессилия их «забытийная» симметрия становится очевидной [7, с. 114]. В то же время деконструкция, меняя местами Единое и Иное, не только отрицает за хорой статус абсолюта, но и полагает ее местом отрицания абсолютности как таковой, вследствие чего последняя оказывается в числе «невозможностей». Но хора как то, что обессиливает и негативность, есть симуляция абсолюта в той же самой мере, в какой она исключает всякое сверх-существование. Абсолютом оказывается брошенность бытия самому себе, его глубинное равнодушие к собственным силам, которые пытаются придать ему основание и смысл. Отсюда не так уж трудно представить себе Плотина, перевернутого с ног на голову, поставившего Единое подножием Материи.

Таким образом, философия Различия предстаёт не могильщиком, а конкурентом неоплатонизма. Причем, выбор между ними обусловлен не столько верой, которая делала богословскую ставку на неоплатонизм, сколько желанием избавиться от нее, сделать ее уверенностью, преодолеть пропасть между бытием и экзистенцией посредством очередной социальной утопии. Но уже сейчас господство симулякров показывает себя не менее тоталитарным, чем господство онтотеологии. И было бы слишком самонадеянно утверждать, что следование принципу «наименьшего насилия», о котором говорил Деррида, сделает этот тоталитаризм лучшим из тех, что выпадали на долю человечества.

Литература

1. Бадью А. Манифест философии / Пер. с фр. В.Е. Лапицкого. – СПб.: Machina, 2003.
2. Бодрийяр Ж. Прозрачность зла / Пер. с фр. Л. Любарской, Е. Марковской. – М.: Добросвет, 2000.
3. Делёз Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? / Пер. с фр. С.Н. Зенкина. – М.: Ин-т экспериментальной социологии; СПб: Алетейя, 1998.
4. Деррида Ж. Как избежать разговора: денегации / Гурко Е. Деконструкция: тексты и интерпретация, Деррида Ж. Оставь это имя (Постскрипtum), Как избежать разговора: денегации. / Пер. с фр. Е Гурко. – Минск: Эконом пресс, 2001.
5. Деррида Ж. Кроме имени / Деррида Ж. Эссе об имени / Пер. с фр. Н.А. Шматко – М.: Ин-т экспериментальной социологии, СПб.: Алетейя, 1998.
6. Кьеркегор С. Заключительное ненаучное послесловие к «Философским крохам» / Пер. с датского Н. Исаевой, С. Исаева. – СПб.: Изд-во СПбГУ. 2005.
7. Протопопова И. А. Логос зоон: Платон и Деррида // Синий диван. – 2007, № 10-11. – С. 96 – 114.
8. Светлов Р.В. Гнозис и экзегетика. – СПб.: РХГИ, 1998.
9. Фуко М. *Theatrum Philosophicum* / Делез Ж. Логика смысла. Фуко М. *Theatrum Philosophicum*. / Пер. с фр. Я.И. Свирского. – М.: Раритет, Екатеринбург: Деловая книга, 1998.
10. Agamben G. *Absolute Immanence* / G. Agamben. *Potentialities. Collected Essays in Philosophy*. – Stanford: Stanford University Press, 1999.
11. Almond I. *Negative Theology, Derrida and the Critique of Presence: a Poststructuralist Reading* // *Heythrop Journal*. – 1999, № 40 (2) – P. 150 – 165.
12. Boeve L. *Postmodernism and Negative Theology. The A/theology of the «open narrative»* // *Bijdragen: Tijdschrift voor Filosofie en Theologie*. – 1997, № 58. – P. 407 – 425.
13. Bradley A. *Negative Theology and Modern French Philosophy*. – L., NY: Routledge, 2004.
14. Caputo J. D. *The Prayers and Tears of Jacques Derrida: Religion Without Religion*. – Bloomington: Indiana University Press, 1997.
15. Caputo J. D. *The return of anti-religion. From radical atheism to radical theology* // *Journal for Cultural and Religious Theory*. – 2011. – vol. 11, № 2. – P. 32 – 125.
16. Franke W. *The new apophatic universalism: deconstructive critical theories and open togetherness in European tradition* // *Parrhesia*. – 2014, № 21. – P. 86 – 101.

17. Gersh S. *Being different: more Neoplatonism after Derrida.* – Leiden, Boston: Brill, 2014.
18. Hankey J.W. *Misrepresenting Neoplatonism in Contemporary Christian Dionysian Polemic: Eriugena and Nicholas of Cusa versus Vladimir Lossky and Jean-Luc Marion // American Catholic Philosophical Quarterly.* – 2008, № 82 – P. 695 – 703.
19. Jonas H. *The gnostic religion: the message of the alien God and the beginnings of Christianity.* – Boston: Beacon Press, 2001.
20. Kearney R. *Khora or God? / M. Dooley (ed.). A passion for the impossible: John D. Caputo in focus.* – Albany: State University of NY Press, 2003. – P. 107 – 122.
21. Loy D. *The Deconstruction of Buddhism / Derrida and Negative Theology.* – Albany: State University of New York Press, 1992. – P. 227 – 253.
22. Moran D. *Meister Eckhart in 20th-Century Philosophy / Hackett J.M. (ed.). A Companion to Meister Eckhart / Brill's Companions to the Christian Tradition.* – Leiden, Boston: Brill. – 2013. – vol. 36. – P. 669 – 698.
23. Neel J. *Plato, Derrida and Writing.* – Carbondale: Southern Illinois University Press, 1988.
24. Smith D.W. *Deleuze and Derrida, Immanence and Transcendence: Two Directions in Recent French Thought / Patton P., Protevi J. (eds.). Between Deleuze and Derrida.* – London, NY: Continuum, 2003. – P. 46 – 66.
25. *The Becoming Possible of the Impossible: An Interview with Jacques Derrida / M. Dooley (ed.). A passion for the impossible: John D. Caputo in focus.* – Albany: State University of NY Press, 2003. – P. 21 – 33.
26. Turner D. *The Darkness of God. Negativity in Christian Mysticism.* – Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

Пещера и мухоловка

Вопрос о понимании понимания необходимо осуществляется как *обращение*: по форме и структуре своей он – обращение, обращающее от чего-либо понятого (воспринятого) к пониманию самого понимания. Такое обращение есть *рефлексия* буквально и изначально. Это не такая рефлексия, когда кто-то о чем-то «рефлексирует», но такое обращение на себя, которое парадоксальным образом впервые собой (настоящим) делает, освобождая от того, что стоики называли «рабством себе», показывая выход в пространство логоса и свободы.

Ключевые слова: логос, рацио, искусство обращения, диалектическая пайдейя, забота о себе, классическая рациональность, неклассическая рациональность.

Неклассическую рациональность (определим ее как после-ново-европейскую философию, чтобы не употреблять двусмысленного «постмодернизм») от рациональности *классической* (традиционной метафизики) в целом отличает *понимание смысла*. Не смысла *чего-нибудь*, а понимание того, *что такое смысл*. То есть это вопрос о *сущности смысла* и – тем самым – вопрос о *понимании самого понимания*. Но когда вопрос о понимании *чего-либо* обращается на само понимание, значит, на понимание всего, что ни есть, он становится вопросом о *смысле бытия*. Таким образом, не то или иное решение *каких-то* философских проблем, точнее, псевдопроблем, в которые превращаются философские проблемы, когда их начетническим образом распределяют по разделам философского знания (онтология, гносеология, этика), или связывают с «переносом акцента» (с духа на телесность, с логики на жизнь, с утверждения на отрицание и т. п.) отличает неклассическую рациональность от классической, а самый *способ проблематизации сущего* (т. е. спрашивания о сущем как сущем).

Памятуя об этом, попробуем соотнести два образа: пещеры и мухоловки. Классическая рациональность, последней формой которой стала новоевропейская субъект-объектная парадигма, вышла из платоновой пещеры. Назовем ее пещерным пониманием смысла. Рациональность неклассическая представлена, в частности, витгенштейновской мухоловкой.

В обоих случаях перед нами замкнутое пространство, в которое нас поместило наше рождение, и в которое мы внедряемся более или менее успешно, вживаемся в него, выращивая и наращивая необходимые для этого «органы», и тем самым в свою очередь создаем и структурируем «под себя» наше жизненное пространство. И чем успешнее мы с этим *делом жизни* справляемся, тем безвыходнее и безнадежнее становится наше положение. Чем больше мы решаем проблем, тем больше их себе создаем. И это не какие-нибудь надуманные, а самые что ни на есть насущные проблемы, речь ведь о выживании... Их и в самом деле приходится решать. «Но насколько поступательное движение [прогресс. – А. П.], каким живое существо внедряется в пространство, кажется естественным, настолько же противоположный шаг

необычен».¹ Но именно он освобождает. Из пещеры выводит не внимательное всматривание в открывающееся взору (пример с пальцами из 7 книги «Государства»), но обращение...

Мухоловка – тот же лабиринт: муха дохнет в мыльной пене, философа, застрявшего в тупике, в который его завели поиски решений воображаемых «философских проблем», рано или поздно съедает Минотавр. И философ, и муха не сумели обернуться к открытому выходу...

Выход всегда открыт, но он не очевиден. Муха не возвращается по своим следам, человек лезет через дымоход вместо того, чтобы обернуться и увидеть открытую дверь. Странно, что именно *оборачивание* размыкает порочный круг, в котором кружатся гонимые своими желаниями муха и человек.

Он необычен и неестественен этот шаг, тем не менее, это единственный способ обрести себя в *пространстве логического*, т. е. действительно, а не номинально, стать животным *словесным*. Шаг, который совершается *от себя к себе*, оборачивает к *началам смысла* и – тем самым – помещает совершившего его в *мир*, оказываясь *мирообразующим*.

Обратная направленность этого шага схвачена его традиционным именем – *рефлексия*. Не «думание о», но «обращение на». Рефлексия это *обращение* на себя, впервые собой *делающее*. Мы все заложники возвратного залога. Отсюда другое, тоже традиционное имя образующе-образовательного шага – *пайдейя*.

Необычность и непонятность этого шага вызывает вполне объяснимое недоумение: *куда, зачем, на что*, оборачиваться? И вполне естественное *нежелание этот шаг сделать*, раздраженное ему *сопротивление*. Это первое, с чем сталкивается философ (платоновский Сократ – самый яркий тому пример), для которого (для философа, для Платона, во всяком случае) *сам шаг и был главным делом философии*. С тем, что для Платона это было именно так, спорить не приходится. Иначе с чего бы ему на старости лет писать то, что он написал в VII письме. А именно, что учение философии не может быть изложено в словах (*математа*), и что у него самого по этим вопросам нет никакой записи и никогда не будет.²

Итак, главное дело философии, *рефлексия*, сильно отличается от напряженного и сосредоточенного *думания о* чем-то, каковым мы бываем *поглочены*, когда решаем или пытаемся решить какие-либо проблемы и преследуем какие-то цели. Не поглощенность ли проблемами умножает их, делая наше положение безвыходным?

Рефлексия в старом смысле античной *заботы о себе* всегда была неким опоминанием, приходом в себя. Опомнившийся – это тот, кто, вспомнив себя, отделился от собственных чувств, ощущений, стремлений, мыслей, ... и неожиданно обрел мир в душе и почву под ногами, хотя, по видимости, никаких проблем не решил. Тем не менее главную свою проблему он решил: *противоестественный шаг от себя к себе привел его в себя* и одновременно поместил в *целый мир* (мир – он всегда целый), Он ввел его в пространство логоса.

¹ Бибихин В. В. Витгенштейн: смена аспекта. М., 2005. С. 12.

² «У меня самого по этим вопросам нет никакой записи и никогда не будет. Это не может быть выражено в словах, как остальные науки; только если кто постоянно занимается этим делом и слил с ним всю свою жизнь, у него внезапно, как свет, засиявший от искры огня, возникает в душе это сознание и само себя там питает». Платон. Соч. В. 4 т. Т. 4. М., 1994. С. 493. В «Филебе» Сократ говорит, что путь познания сущего указать легко, но следовать по нему трудно (Phil. 17 d-e).

«Логическое пространство создается не содержательной мощью. Материально оно пустота, оформленная так, чтобы впустить в себя все».³

Потому то речь и идет о *мистике* обращения (в том смысле, что о нем невозможна наука, разве что абсолютная, как у Гегеля), что к целому мира не придешь последовательными шагами точно так же, как его не получишь путем все более подробного описания. *Чтобы была последовательность шагов, мир уже должен быть целым*; всякая сколь угодно подробная детализация описания возможна из целостности мира. Не наоборот. «Прогрессивное» вживание в жизненное пространство, его освоение и присвоение ограничены сроком нашей жизни и действиями других «вживающихся». Эта граница есть некий *лимит (limes)*, который всегда может быть отодвинут, изменен в ту или другую сторону меняющимися обстоятельствами нашей жизни. Ограниченное лимитом никогда не «впустит в себя все». Лимит это постоянная недостача, если и получающая имя бесконечности, то *плохой*. Граница *целого* мира задана не лимитом, но *пределом (peras)*. Мир цел не как ограниченный *чем-то*, например, другим миром, а как сам собой ограниченный. Он цел абсолютно. Хотя, видимо, в разные исторические эпохи он цел по-разному.

По Аристотелю, причастность логосу это то, что позволяет нам от «первого для нас», а первое для нас – это восприятие вещей как предметов чувственного опыта, оборачиваться к «первому по природе», т. е. к уму (аристотелики) или к (перво)единому (платоники). Налетев на стенку в темноте и набив себе шишку, я спрашиваю себя: что это было, т. е. задаю *вопрос о сущности (ousya, substantia) этой вещи*, который, будучи фундирован в вопросе о *сущности всего*, становится метафизическим, или философским вопросом, и раскрывает вопрошающему сущность всего как универсальный *порядок самоопределения сущего*. Этот порядок (или логос) сущего являет собой, по сути, *логику определения*, т. е. *логическую структуру самого вопроса о сущности*, обращенного ко всему, что ни есть. Такова *форма сбывания всего*, или форма космического События, внутри которого сбывлась стенка и сбился я, на нее налетевший. Слово «универсум» (uni-versum) и означает, что *все* центрировано на *одном* (ум, единое), первом по природе, к нему-то я и оборачиваюсь в поисках смысла. Но тем самым я и *образовываюсь* (пайдейя, Bildung)⁴ в качестве сущего, причастного логосу. Где логос – и порядок сущего, и смысл бытия, и способность его постижения.

В «Алкивиаде-1» Платон показывает смысл обращения, «заботы о себе», или *рефлексии* (буквально): оборачиваясь на себя с вопросом о собственном правящем начале и узревая его в своей душе, юноша получает абсолютный ориентир в виде *идеи идей* (Благо), которая у Аристотеля станет *формой форм*, своей собственной формы не имеющей. Обращение обращает к вечно сущим формам, идеям, «сопрягает» разум с идеей, каковая и есть греческий *предел (peras)*, «сросшийся», как объясняется в «Филебе», с *беспредельностью (apeiria)*,⁵ в чем и состоит его отличие от латинского *лимита (limes)*, ограничения. Одно, держащее на себе многое, в пределе пределов – все. Обращение к зримым умом идеям ставит на путь диалектической пайдейи, – истинного познания.

³ Бибихин В. В. Витгенштейн: смена аспекта. С. 237.

⁴ Это привет Гегелю от Платона.

⁵ Phil. 17 d – c.

Здесь начало исторического пути западной метафизики и всей классической рациональности, которую Ж. Деррида окрестил логоцентризмом, отнеся к логоцентристам также и Хайдеггера.⁶

То, как традиционная метафизика в целом понимает смысл, явствует из классической схемы знака, приведенной в начале аристотелева трактата «Об истолковании». *Смысл* (значение, *лектон*) слова – одна из вершин семантического треугольника, наряду с двумя другими: *означающим* и *референтом* (означенной вещью). В отличие от чувственно воспринимаемого означающего (звучание) и чувственно воспринимаемой вещи (предположим, что она телесная), значение сверхчувственно. Слово, таким образом, соединяет чувственное со сверхчувственным, материальное с идеальным, физическое с метафизическим и т. п. Будущая судьба метафизики со всеми ее фундаментальными оппозициями здесь вполне уже предопределена. И предопределена она тем самым вопросом о сущности (*что*) сущего, охватывающим все, что ни есть, т. е. самим *логосом сущности*.⁷

В ходе герменевтической работы с фрагментами из «De Interpretatione», Хайдеггер аккуратно «сдвигает» ставшие привычными значения семиотических терминов, продиктованные концепцией «языкового знака», в сторону тех смыслов, которые они могли иметь, когда в пространстве «дологического логоса» еще не были терминами, описывающими семиозис в виде семантического треугольника. При этом по ходу дела становится ясно, что античную оппозицию «по природе/по установлению» мы напрасно поспешили понять в смысле сосюрровской произвольности связи означающего и означаемым. Выясняется также, что наш «знак» и аристотелев *сюмболон* – вещи разные, и началом смысла (у Аристотеля!) неожиданно выступает *сама его* – смысла – *артикуляция* (синтез сюмболона).

Русское слово *со-членение* лучше всего передает смысл «артикуляции», как *парадокса смыслообразования*, – соединяющего членения и членящего единения, каковое, по Хайдеггеру, оказывается началом смысла как *событие* (отнюдь не только речевое, и, тем не менее, всегда уже словесное) «мироправления», в которое, впрочем, всегда еще только предстоит вступить. «Вступление в событие мироправления» – это тоже своеобразное *обращение*, – оборачивание на проблематичную целостность мира, в который мы «всегда уже заброшены». Эта целостность «правит» нами, хотя мы редко об этом задумываемся.

Но мы всегда уже как-то бытие понимаем. Бытие таково, что всегда уже как-то нами понято. Быть в мире и спрашивать о смысле бытия – одно и то же. В этом смысле Хайдеггер говорит о *Dasein* как существе мирообразующем. Но оно – собственно *Dasein* только тогда, когда «оборачивается» на себя, – спрашивает о смысле бытия.

⁶ «Фоноцентризм [как проявление логоцентризма. – А. П.] совпадает с историйной (historiale) определенностью смысла бытия вообще как наличия (presence) – вместе со всеми теми определенностями более низких уровней, которые, в свою очередь, зависят от этой общей формы, именно в ней складываясь в систему, в историйную цепь (наличие вещи для взгляда как *eidos*; наличие как субстанция-сущность-существование (*ousia*); наличие временное как точка (*stygme*) сиюминутности или настоящности (*nun*); самоналичность когито, сознание, субъективность, сонличность себя и другого, интерсубъективность как интенциональное явление Эго и проч.). Деррида Ж. О грамматологии. М., 2000. С. 125 – 127.

⁷ Именно с этим текстом Аристотеля работает Хайдеггер (истолкование истолкования), пробываясь к некоему дологическому логосу, т. е. возводя знаки семиотики к знакам Артемиды. Хайдеггер М. Основные понятия метафизики. СПб. 2013. С. 460 – 529.

Мы оборачиваемся – приходим в себя (в мир), *сущее схватывается в понятии*. Это одно и то же событие. Схоластика на сей счет выработала точную терминологию. Она говорила о *формальном* и *объективном* понятии (вещи или сущего в целом). Объективное, или предметное, понятие – это завершение процесса познания. Но *предметом* нашей мысли (т. е. именно объективным понятием) вещь или сущее *становятся*. Они становятся им в точечном событии *понимания*, или *схватывания сущего в понятии*, каковое и получает наименование *формального* (или *актуального*) понятия сущего.

Говоря о «схватывании сущего в понятии», надо, конечно, понимать, что так или иначе понимаем, или схватываем в понятии, сущее, конечно, *мы*, кто же еще?, но так, что оно *само* схватывается в понятии, схватывается (нами) таким образом, как само по себе позволяет сделать это, и мы (тоже – сущие) тут, скорее, свидетели и орудия, чем активные деятели. Сущее таково, что схватывается, или может быть схвачено, в понятии. При этом истинность *наших* понятий о сущем напрямую зависит от того, насколько нам удалось не привнести в наше понятие о сущем ничего от себя, дав ему самому схватиться в понятии. Поэтому Гегель и говорит о мышлении *в стихии (элементе) понятия*, снимающем проблемы, создаваемые *мышлением понятиями*.

Пока мы *мыслим понятиями*, так сказать, «готовыми» понятиями (nur Begriffe), усвоенными нами в ходе естественного вживания в жизненное пространство, мы мыслим абстрактно-рассудочно, и только противоестественное *оборачивание на самих себя мыслящих* выводит нас в логику как *собственное пространство мысли*, в *схватывание* (Begrreifen) самого по себе сущего *в понятии*. (По Гегелю, у *логического* – das Logische – три стороны: абстрактно рассудочная, отрицательно-разумная и спекулятивная).

Абстрактно-рассудочное мышление готовыми понятиями (такими, как «субъект», «объект», к примеру) потому и является абстрактно-рассудочным, что не обернулось на «схватывание» сущего в понятии, которое *всегда уже* случилось за нашей спиной и сформировало нас и язык, на котором разговаривает наша культура, т. е. мы сами, не ведая о том, что «все то, что мы с привычной беглостью почитаем за действительное, мы видим в свете идей»⁸ (сквозь призму этого языка). Для Гегеля, как и для Аристотеля, *первое для нас* – вещь как *предмет* - это *последнее по природе*. И наоборот, первое по природе (аристотелев ум-перводвижитель, или гегелевское Понятие) – последнее для нас. К нему-то мы и оборачиваемся, и это - рефлексия. Спотыкаясь о предмет, мы либо думаем, что с ним делать, как обойти или использовать, или – что случается с нами гораздо реже - *оборачиваемся к тому*, «чем уже всегда было быть».

Всякий выдающийся философ – к примеру, Р. Декарт – сумел «обернуться», т. е. от *мышления понятиями* отступить в *мышление в стихии понятия*.

Практическая польза таких «отступлений» давно – с платоновских времен – перестала быть тайной, отчего философия в лице метафизики и стала одной из важнейших основ культуры Запада. Произошло парадоксальное оборачивание самого оборачивания: метафизика, сложившаяся под знаком *вопроса о сущности* (что это?), адресованного всему сущему, обернулась «знанием причин»: все что ни есть (сущее), спрошенное на предмет своей сущности (что оно такое есть?) выдало вполне

⁸ Хайдеггер М. Учение Платона об истине // Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993. С. 352 – 357.

предсказуемый ответ, – *сущностный порядок сущего* в точности соответствует *логической структуре определения*, вернее, он эта самая структура и есть. *Быть – это быть чем-то*. Где *что* вещи есть ее форма, *сущность* (чтойность), или определенность той или иной материи (того, *из чего* вещь), а *быть* – это ее *существование*.

Возобновляя вопрос о бытии, Хайдеггер *обращается* к досократикам как истоку и началу пути, пройденного западной метафизикой. Путь метафизики у него, как и у Гегеля, неотделим от реальной (вещественной, материальной, производственной) истории Запада, он есть его – Запада – *собой становление*, платоновская *пайдейя*. Если путь реально не пройден, на него невозможно обернуться. Начало различимо в конце, как и сам конец пути. Но «первое по природе», то, в свете чего различается все, что различается, – само оборачивание, или, как предпочитает Хайдеггер, «шаг назад». Стало быть, неправильно сказано: «возобновляя вопрос о бытии, Хайдеггер обращается...». Сначала обращение и тем самым возобновление. Оно происходит в свете обнаружившейся фундаментальной *разницы бытия и сущего*, каковая *есть мы сами, которые тут* (Dasein), *потому что не тут*: единственная возможность бытию быть тут, поскольку оно не вещь, а ее бытие. И само по себе бытие нигде и никак не есть. В свете *онтологической дифференции* – самой по себе темной и непроглядной – высвечивается фундаментальная структура классической метафизики – ее *онто-тео-логическое устройство* как следствие другого фундаментального различия – *сущности и существования*.

Витгенштейн говорит иначе: не думай, но смотри. Он оборачивает нас по своему. Что мы, собственно говоря, должны увидеть в уткузайце, ступеньке, которая навес и т. п.? Как объясняет В.В. Биbihин, «смену аспекта». Смена аспекта не в том, что мы должны уметь смотреть на нечто с разных сторон, менять точку зрения на предмет. Суть эксперимента в том, что мы *в одном и том же* рисунке видим *разное*: то зайца, то утку... Сразу увидеть и то и другое мы не в состоянии. Вот это вынужденное перещелкивание или переключение и есть смена аспекта. Она невидимо показывает всеобщую форму всякого изображения действительности (рисунка, фразы).⁹

Изображением действительности рисунок или фразу делают не его (ее) элементы, которых всегда мало для верного изображения действительности, а

⁹ Платон в «Кратиле» не хуже Витгенштейна показывает всеобщую форму фразы, каковая есть ее – фразы – артикуляция. Разрежь слово на значимые отрезки, и обесмыслившееся, оно сложится в целое смысла. Расчлени на иные значимые фрагменты, целое смысла будет иным. Состав слова при этом останется неизменным.

Для Платона это крах всего предприятия: попытки подобраться к сущности вещей через их имена. Попытку повторит Аристотель – уже в качестве анализа апофатической (показывающей) речи, показывающей (сказывающей) сущее поллахос, – по-разному. Среди способов предикации главное место займет предикация сущности (субстанции)...

Спрошенное на предмет своей сущности (что оно такое есть по своей сути) все сущее послушно выстроится в священноначалие метафизических мест (сущностей). Разрушая иерархию, новоевропейский субъект вознамерится взять роль регулятора сущего на себя. Теперь оно целиком обязано будет отвечать всеобщим человеческим ценностям.

помещение его (ее) в альтернативу Да!-Нет!, в альтернативу истины и лжи. Наше «Да!» рисунку говорит о том, что – пусть нам это только *кажется*, но в данный момент нам *кажется именно так* – рисовальщик попал в *то самое*. И мы говорим, да это то. Или, напротив, нет, не то, если не попал.

Во что он попал или не попал? В *само то же самое*, в *тождество* (тождество), в то «первое по природе, а для нас последнее», каковое всегда выступало *началом* в традиционной онтологии (принцип тождества как логическое и онтологическое начало, например, аристотелев ум-перводвижитель), и при этом мыслилось на манер *сущего* (сверхсущего) начала. Но «то самое» у Витгенштейна, в отличие от традиционной метафизики, – не начало, и не сущее, а то, что В. В. Биbihин называет «такостью мира».¹⁰

Вопрос Хайдеггера и Витгенштейна к сущему – не *что* есть *сущее как сущее*, а как так получается, что мы *всегда уже* пребываем в *не-сокрытости* – значит, *истине* – сущего как сущего? Так и получается. Само собой. Чего, однако, у нас никогда не получится, так это подвести под нее (несокрытость) основание. Всякое подведение основания под несокрытость имеет своим основанием несокрытость сущего как сущего.

Мир *всегда уже* сложился в целое – за моей спиной. И я – в нем. Целиком мира я никогда не увижу, но только благодаря несомненной, хотя и проблематичной целостности мира я могу *в нем* что-то видеть, ориентироваться, жить среди вещей, животных и людей.

Как вот этот стул бездонно тонет при любой детализации его вещественного описания (мы не можем описать стул полностью), так мир не улавливается через его содержание. Только мир кладет конец неопределенности. Никакая фиксация не спасла

¹⁰ «...Прежде чем быть объективным или субъективным, мир просто «вот такой». Несомненная такость мира не означает ни его объективности, ни субъективности, ни познаваемости, ни непознаваемости, ни реальности, ни иллюзорности: все, чем он кажется или является, может или могло бы быть другим, однако не другое, а именно такое, какое есть, – случилось таким, и отменить теперь это уже никак нельзя. Мир может показаться бессмысленным или, наоборот, сверхсмысленным, но раньше всего, что мы в нем видим или не видим, – тот факт, что он уже успел повернуться к нам этой своей видимостью или невидимостью. Что-то всегда уже произошло, и произошло именно так, как произошло. Мы можем потом разбираться в правильности своих восприятий и, допустим, убедиться, что видели все или многие вещи неверно, но *Sosein, suchness, tathata, tathatva* нашего видения или невидения предшествует нашим соображениям и сковывает их своей неотменимостью: соображения тоже именно такие, в таком порядке, с такой «динамикой», какие они есть; все могло бы случиться и иначе, но не случилось иначе, а случилось именно так, как случилось, и опять ничего поделать с этим мы уже не можем, и никто не может, какую бы силу желания ни приложил. Мнения и знания о мире – после его такости. ...Раньше нашего якобы объективного знания – наша воля к самосбережению. Ницше: «Мы спроецировали условия нашего сохранения как предикаты сущего вообще». Биbihин В. В. Язык философии. М., 1993. С. 226 и сл.

бы вещи от шаткости, не имей она опоры в определенности мира.¹¹ Только «из» целого мира мы говорим «Да» и «Нет» описаниям.

Все – предельно просто. Предельная простота всего в целом, кладущая конец неопределенности любого сколь угодно неполного описания, – это красота, печать целого на каждом (А. В. Ахутин). Но все просто *предельно*. Оно ничем *не лимитировано*. Обретаемый в обращении *опыт предела* (в отличие от опыта лимита)¹² и есть опыт *того же самого*. И это – *найдейя*. Образование в исходном и фундаментальном смысле. Мы становимся взрослыми, когда отдаем себе отчет в *такости* мира. Тем самым мы выходим в пространство логического, в котором *всегда уже* знаем – и знаем правильно, если только не отгораживаемся от этого нашего знания, *конструируя некую этику*, с ее определениями, что хорошо, а что плохо; и набором правил, как надо вести себя, а как не надо. Мы все это знаем сами без каких-либо дополнительных инструкций и наставлений в нравственности. Вопрос в том, ведем ли мы себя так, как всегда знаем как надо себя вести.

По ту сторону целей и возникающих на пути к ним препятствий (проблем) о которых, как и о средствах их преодоления приходится *помнить*, находится то, о чем *помнить не нужно*, но что обеспечивает нас *миром*, оцеливает сущее у нас за спиной и потому позволяет видеть вещи как они есть и как-то разбираться с ними. Это *артикуляция мира*, его *выпадение* таким, а не другим. Мир – акциденция без субстанции. Мир – выпал таким, а не другим, и он – такой, какой есть. И такой, какой он есть, он раньше, чем он – какой-то (объективный, субъективный, воля, представление...).

Вместо сложной *науки об устройстве мира* перед нами *беспроблемная онтология самого того же самого*. Она же и этика. Ибо опыт *тождества как самого того же самого* постигается *на себе*, в чем и состоит «искусство обращения». Оно вводит в *пространство логического*, будучи опытом того, что мир и вещи в нем – *такие, какие есть*. Самого того же самого при этом нигде в мире нет, оно – «не каждое отдельное».¹³

Но оно – в отличие от классической метафизики – также *не* (запредельное или незапредельное сущему, но так или иначе *сущее*) его *начало*.

«Чистое присутствие (так Бибахин переводит Dasein), в котором человек только и узнает себя, а ни в чем другом не узнает, не «похоже на», а то же самое и есть, что таковость мира. Антропоморфизм кончается там, где человек возвращается к своему существу».¹⁴

Философ Хайдеггер угадал в то самое, о чем думал философ Аристотель. Естественно, он сделал это по-своему. Это и есть *шаг назад* в отличие от гегелевского *снятия*.

¹¹ Бибахин В. В. Витгенштейн: смена аспекта. С. 238.

¹² До обретения этого опыта (= становления взрослым) юноша жил в лимитированной вселенной, и его поведение не было ведением себя, поскольку направляли его внешние ограничители: сюда можно, туда нельзя. Он не знал, что такое предел, обеспечивающий целостность мира.

¹³ О чем однозначно и говорит Платон в «Алкивиаде-1»: «Ну, давай же, каким образом можно отыскать само то же самое». «Сначала следует рассмотреть само то же самое, а мы вместо того же самого рассмотрели само каждое отдельное...» (Фрагменты 129 b 2 и 130 d 3 sqq. Перевод Е. В. Алымовой).

¹⁴ Бибахин Язык философии. М., 1993. С. 226 и сл.

Начиная с Аристотеля и вплоть до Хайдеггера (но и это не конец *философии*, а лишь завершение *метафизики*) главное дело философии – бытие. Но – тем самым – оборачивание. Да, немецкий мыслитель тщательно отделяет свой «шаг назад», к примеру, от гегелевского «снятия», но это все равно *шаг назад*, открывающий «оставшееся непомысленным» в мышлении мыслителей прошлого, которые так или иначе, но *все* угадали в само то же самое и потому остались в истории философии.

Де(кон)струкция, о которой идет речь в разных версиях неклассической рациональности, представляет собой попытку разработать *новую логику смысла*,¹⁵ вне рамок метафизики *adaequatio rei et intellectus*, как бы это *соответствие* ни понималось. По сути своей деконструкция это *жест, движение, каковое и положено в начало смысла как движение смыслопорождения*. Только в таком своем качестве начало смысла может быть чем-то неналичным, *ничем наличным*, как, к примеру, «след», «трещина», «разнесение»¹⁶ Ж. Деррида или та же «онтологическая дифференция» М. Хайдеггера. Иначе говоря, оно *вообще не начало* в традиционном смысле всегда-уже-наличного-основания, к которому «обращается» взыскующий смысла бытия. Основание смысла – его безосновность, *Abgrund*. Можно сказать, что начало смысла «переселяется» в само спрашивание; спрашивание, понятное, повторю, не как обращение ко всегда уже наличной сущности сущего (Истине сущего), но как *перспектива смысла*, открываемая тем или иным *движением* сущего в сущем, оставляющем *след*: как двинулись, как спросили, в таком мире и оказались, такими мы стали и такие мы есть. Смысл в этом смысле – не глубина, а «поверхность», «нутрь», которая – целиком «наружу»; смысл не надо овнешнять, за ним не надо лазить в пещеру.

Начало *такого* смысла – деконструкция аристотелевой классификации наук, продиктованной безусловным предпочтением, когда-то отданным созерцательному вопросу о сущности сущего. Это именно деконструкция, а не нелепое переворачивание классификации и отдача приоритета «практике».¹⁷ Равным образом деконструкция не есть гегелевское «снятие» всего конечного в *сущей* бесконечности Понятия,¹⁸ но некий «сдвиг», позволяющий «помыслить непомысленное».

Так или иначе, но *все* начинается с движения, сдвига, шага, а шаг – это поступок, требующий мужества и оглядки, – той самой «заботы о себе», которой среди прочих учил в свое время Гораций, дружно цитируемый уже в иные времена Августином, Кантом и Шиллером.¹⁹

¹⁵ К примеру, «Логика смысла» Ж. Делеза (Deleuze G. *Logique du sens*. 1969, русский перевод М. 1998).

¹⁶ Так переводит В. В. Бибихин известную *differAnce*. А вот, что пишет Деррида: «Речь ... не об уже установленном различии, но о чистом движении, порождающем различие – еще до какой-либо содержательной определенности. Чистый след есть различАние. Он не зависит ни от какой чувственно воспринимаемой полноты – слышимой или зримой ... Напротив, он есть ее условие. Хотя он и не существует, хотя он никогда не был налично-сущим вне какой-либо полноты, его возможность *de jure* предваряет все то, что называют знаком ..., понятием или действием, движением или чувственной данностью. РазличАние, стало быть, столь же чувственно, сколь и умопостигаемо...» (Деррида Ж. *О грамматологии*. М., 2000. С. 188 – 189).

¹⁷ Хотя бы потому, что смыслы «теории» и «практики» в Новое время совсем не те, что «теория» и «праксис» у Аристотеля.

¹⁸ «Все конечное таково, что оно само себя снимает» ().

¹⁹ «*Sapere aude!*».

Мкртчян А. А.

Хореография Платона: царское искусство танца и двухтысячелетняя загадка танцующего человека

Предметом доклада является анализ до сих пор очень мало изученного предмета (особенно в аспекте исторического влияния) – хорейи (Choreia), рассмотрение которой Платон осуществляет в своих «Законах». Главным образом нас будет интересовать именно специфика платоновского танца, так что мы попытаемся дать очерк его хореографии. Вторым аспектом исследования является то, что в нем сопоставлены позиции Платона и Ницше (вопреки стереотипному противопоставлению этих философов), поскольку, как оказывается при внимательном рассмотрении, именно развиваемая Платоном в «Законах» хорейя явилась основой для формулировки Ницше его концепции аполлонического и дионисического начал, ибо, в целом, эта концепция возвращает нас именно к платоновским хороводам Аполлона и Диониса. Ведь как Платон в «Законах», так и Ницше в «Рождении трагедии» кладут в основание дальнейшего исследования рассмотрение народных песен и плясок, сопряженное с культом Диониса и употреблением вина (этому посвящаются целые три книги: первая, вторая и седьмая книги «Законов»), так что Платон выделяет именно Диониса и Аполлона как двух важнейших предводителей хороводов.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: Платон, Шопенгауэр, Ницше, танец, народный танец (пляска), добродетель, сознание, музыка, воля, мужество, воспитание.

Mkrtchyan A.

Plato's choreography: the royal art of dance and the two-thousand-year dancing man mystery

This report deals with an as-yet little studied subject (especially in terms of its historical impact) of choreia, which Plato considered in his Laws. We are going to be primarily concerned with the features of Plato's dance so we are going to try and give a rundown of its choreography. Another aspect of this study is comparing the positions of Plato and Nietzsche (which goes against the stereotypical approach in which the two are viewed as opposites), because on closer inspection it is the choreia that Plato developed in Laws that later lay the foundation for Nietzsche's concept of the Apollo and Dionysus origins because essentially this concept takes us back to Plato's Apollo and Dionysus round dances. After all both Plato in his Laws and Nietzsche in his Birth of Tragedy use folk songs and folk dances that involve the cult of Dionysus and consumption of wine as the foundation for their further research (in Laws a whole of three books are devoted to it: the first, the second and the seventh) so Plato singles out Dionysus and Apollo as the two most important leaders in circle dances.

KEY WORDS: Plato, Shopenhauer, Nietzsche, dance, folk dance, virtue, conscience, music, will, courage, education.

«Законы» являются последним и самым крупным произведением Платона, итогом жизни философа, его философским и политическим завещанием, и вместе с тем именно «Законы» являются одним из наиболее плохо понятых произведений в истории философии. В этом своем последнем диалоге Платон излагает второй великий проект государственного устройства, следующий непосредственно за проектом предложенным в «Государстве», и как сам этот проект, так и стилистические и композиционные особенности диалога неоднократно подвергались разнообразной критике, сутью которой являлось представление, согласно которому эти «несовершенства» объяснялись глубокой старостью Платона. Однако стоит присмотреться к тексту внимательнее, рассмотрев его отношение к ряду позднейших диалогов и приняв во внимание обстоятельства его написания, как все эти пункты критики будут легко отклонены¹. Совершенно незаслуженная низкая оценка «Законов» основана на плохом понимании произведения и главным образом связана с отсутствием путеводной нити, ключей, которые бы позволили интерпретировать текст и положить начало «разгадке» этого произведения.

Указанное непонимание прежде всего проявляется в том, что неудовлетворительными являются комментарии в изданиях этого труда, – то в большей, то в меньшей степени. Так, в обоих отечественных изданиях «Законов» комментаторы, почти минуя первые две книги, сразу переходят к формальному содержанию третьей и четвертой книг, пытаясь как-то объяснить специфику лишь политического устройства и особенности этики Платона. Также почти минует содержание седьмой и восьмой книг, после чего переходят к описанию уголовного права, наказаний за преступления и т.п. И если комментарий А.Н. Егунова пропуская существенные элементы содержания тем не менее не допускает ошибок в обсуждаемых им вопросах, то комментарий А.Ф. Лосева полностью концентрируется на ошибочном представлении о некоей «несвободе» человека в этой модели государства [7]. На самом деле «несвободы» в «Законах» намного меньше чем в «Государстве»². Можно даже сказать, что менее всего уместно говорить здесь о «несвободе».

¹ Заметим, «Филеб», также являющийся позднейшим произведением Платона, не обнаруживает и тени увядания мысли. Платон принадлежал к тем художникам и мыслителям, чей творческий и интеллектуальный потенциал не исчезал с годами. Более того, поздние диалоги демонстрируют чуть ли не более сложную структуру и аргументацию. Стилистические и композиционные «несовершенства» «Законов» связаны лишь с тем, что философ не успел их дописать и рукопись была окончательно подготовлена его знаменитым учеником, Филиппом Опунтским. Однако за тем, что составляет предполагаемые «несовершенства», вероятнее всего скрывается, кроме фактических несовершенств черновика и его редакции Филиппа, не что иное как новый стиль Платона. Об этом писал еще А. Н. Егунов во вступительной статье к своему переводу «Законов», обращая внимание на дифирамбический стиль «Законов» и в связи с этим говоря о старых стилометрических исследованиях [6, с. 13]. Но понять этот дифирамбический стиль мы можем не иначе как обратившись к поднимаемой в «Законах» теме Диониса, чему и посвящена наша статья.

² В «Законах» существует брак, семья, частная собственность. Граждане сами воспитывают своих детей. За убийство ни в чем не повинного раба полагается такое же наказание, как и за убийство свободнорожденного гражданина (872c-d). Может показаться, что жизнь государства прописана здесь вплоть до ее мелочей. Однако такова одна из основных целей произведения – фундаментальное рассмотрение законов; и здесь так называемые «мелочи» могут лишь казаться чем-то незначительным. Надо кроме того понимать, что реальное законодательство рассматривает и куда более частные вопросы. Пресловутое представление о некоей «несвободе» человека в этой модели государства оказываются отвергнутым, когда мы обнаруживаем что каждому закону здесь должно быть предпослано вступление (προοίμιον), поясняющее содержание закона и обосновывающее его. В противном случае, то есть при слепом

Парадоксально и удивительно что эти комментарии полностью упускают основу произведения, изложенную в первых двух книгах. А ведь в первых двух книгах все изложение целенаправленно и последовательно развивает единый вопрос о природе добродетели таким образом, что вводимым требованием (для Платона как будто совершенно неожиданным!) является требование упражняться в удовольствиях, ибо, как говорит Платон:

«Если граждане с малолетства будут у нас несведущи в самых больших удовольствиях, не станут упражняться в их преодолении, так, чтобы сладостное стремление к удовольствиям не могло побудить их к совершению позорных поступков, то с ними случится то же самое, что и с теми, кто уступает страху. Иным, но еще более постыдным образом подчинятся они тем, кто умеет господствовать над удовольствиями и приобрел потребные для этого навыки, несмотря на то, что иной раз это люди попросту скверные. Душа граждан станет в чем-то рабской и лишь отчасти свободной: они вообще не будут достойны называться свободными и мужественными людьми»³.

Мужественна по Платону лишь та душа, которая не только упражняется в сопротивлении боли, но и в сопротивлении удовольствиям (633d), и если для первого необходимо уметь испытывать боль и всяческие лишения, то для второго необходимо испытывать наслаждения. Мужественна потому лишь та душа, которая не боится ни боли, ни наслаждений, но способна, наоборот, испытав полноту обоих остаться верной самой себе. Этот вопрос о наслаждении рассматривается на главном примере – на употреблении вина. Таким образом, Платон сразу указывает на культ Диониса (бога, даровавшего лозу), а потом уже явно начинает говорить именно об этом боге⁴, что является вполне понятным, поскольку упоминание Диониса является указанием на удовольствие вообще.

Это положение находится в центре вводящего в «Законы» критического рассмотрения спартанских и критских узаконений относительно войны. В диалоге участвуют три собеседника. Афинянин (в котором многие исследователи видят самого Платона) ведет беседу со спартанцем Мегиллом и критянином Клинием⁵, и в этой беседе оба государства, Спарта и Крит, близко сопоставляются и подвергаются единой критике со стороны Афинянина. В обоих этих государствах все устроено лишь для целей войны⁶. Из четырех коренных добродетелей их законы способствуют в лучшем случае лишь развитию мужества (631d-e), но, как указывает Платон, мужества не полноценного, а ущербного (634a)⁷, поскольку они способствуют развитию лишь

повиновении законам, Платон счел бы такое повиновение рабским (722d-723b).

³ «Законы» 635c-e. См.: [7, с. 82-83]

⁴ Речь о воспитании приведет собеседников к богу вина (642a-b, 643a-b). При этом Платон подчеркивает, для него важно не обсуждение вопроса, стоит ли вообще пить вино или не стоит. Его интересует лишь само состояние опьянения, т.е. та польза, которую может принести это состояние 637d-e.

⁵ Платон неоднократно подчеркивает происхождение спартанских законов от Аполлона и критских от Зевса, и, подчеркивая это, сопоставляет как оба государства и их законы, так и обоих богов. Для понимания этого сопоставления на наш взгляд безынтересно припомнить то положение Ницше, согласно которому за каждым олимпийским богом стоял именно Аполлон.

⁶ Это следует из понимания родных законов самими Клинием и Мегиллом. Афинянину не хотелось бы так думать, он все-таки предполагает что за этими законами стоит нечто большее. Однако в дальнейшем текст демонстрирует лишь критику и неполноту спартанских и критских законов.

⁷ И мы бы сказали лишь показного и видимого, поскольку воспитание в этих государствах организовано через простое и крайнее подавление вожделиний, так что это подавление и бегство от вожделиний отнюдь их не побеждает,

только одной его стороны – сопротивлению страху и боли, но не сопротивлению наслаждениям. Однако Платон подчеркивает, что быть побежденным наслаждениями постыднее, чем быть побежденным страхом. За жадой войны Платон распознает не силу, но скрытую слабость (и даже трусость⁸). Война (как и мир) может быть разной, она может быть справедливой, но может быть также совершенно бесславной и позорной. Платон отличает внешнюю войну от междоусобия (628b). Первая появляется с необходимостью (оказать сопротивление), поскольку государство всегда может быть подвергнуто нападению со стороны внешнего врага, но внутренняя, междоусобная война является уже бесспорным злом (629d) (заметим, таким постоянным междоусобием является состояние спартанского государства в его отношении к поработанным илотам; таким же общегреческим междоусобием явился и Пелопонесский конфликт, ослабивший и в конце концов погубивший Грецию). Платон сравнивает такое состояние с болезнью (628d-e); это нездоровое состояние является внутренним разладом, который может проявиться как в целом государстве, так и в отдельном человеке.

Платон выделяет эти два момента: сугубую ориентацию этих государств на ведение войны и крайнее подавление в их системе воспитания проистекающей из соматической зависимости естественности. Особенно он подчеркивает презрительное отношение к употреблению вина у спартанцев (употребление вина в Спарте совершенно запрещено, здесь царит вечная трезвость). Однако, как уже было сказано ранее, он не считает здоровым ни такое отношение к войне, ни такую сомнительную «технику» обуздания вожделений. В этом глубоко психологическом рассмотрении Платон напрямую связывает аномальное проявление агрессии с видимым подавлением вожделений (т.е. мнимой победой над ними). Необходимо владеть вожделениями, однако действительно владеет ими лишь тот, кто берет над ними верх не бегством, а подвергшись их испытанию (здесь можно припомнить Сократа в «Пире», который мог выпить больше всех вина и при этом не потерять над собою власти).

Таким образом, говоря о данных Аполлоном и Зевсом спартанских и критских узаконений относительно войны, Платон совершает неожиданный поворот к обсуждению бога Диониса (бога, сразу заметим, не дававшего законов). Подчеркнем еще раз, переход от Аполлона к Дионису осуществляется целенаправленно и всесторонне продуманным образом. Аполлона действительно можно назвать богом спартанцев. В первой книге этому образу жизни и миропорядку противопоставляются блага, даруемое Дионисом, и это рассмотрение продолжается во второй книге, в которой эти принципы оказываются взаимодополняющими и примиряются в обсуждении хорей.

Правильное употребление вина, во-первых, составляет важную часть воспитания, а именно воспитывает власть над наслаждениями (вождедениями) через их познание. Во-вторых, опьяненное состояние позволяет законодателю наилучшим образом испытать граждан⁹. Продолжая речь о воспитании во второй книге, Платон указывает

но наоборот обостряет, а сверх того трансформирует, воспалив аномальную агрессию. Воспитание молодых людей в Спарте представляло собой постоянное унижение.

⁸ О чем можно видеть намек во фрагменте 639 b-c.

⁹ В опьяненном состоянии человек раскрывается, и, если демонстрирует скрытые пороки и слабости, тут же, в опьяненном состоянии, наиболее этому способствующем, будет публично пристыжен законодателем. Опьяненное состояние делает душу гибкой, мягкой, податливой к воспитанию. Здесь Платон развивает тонкую диалектику

на третью пользу от употребления вина, которая и связывается с хорейей (вино позволяет лишиться человека неуместного стеснения, смущения, опьянявшийся, он легко вступает в пляску и поет) и далее Платон начинает сообразовывать с плясками и пением всю теорию воспитания и разработку модели своего государства. Платон пишет:

Афинянин. Я хочу вспомнить то, что ранее мы назвали правильным воспитанием. Ибо я заранее догадываюсь, что своим сохранением это преимущество обязано этому правильно поставленному обыкновению.

Клиний. Ты высказываешь что-то очень важное.

Афинянин. Я утверждаю, что первые детские ощущения – наслаждение и скорбь; через них сперва и проявляются в душе добродетель и порок. Что же касается разумности и твердых истинных представлений, то счастлив тот, в ком проявляются они хотя бы в старости. Ведь кто обладает ими и всеми зависящими от них благами, тот – совершенный человек. Я называю воспитанием добродетель, проявляющуюся первоначально в детях. Если удовольствие, чувство дружбы, скорбь и ненависть возникнут надлежащим образом в душах людей, еще не способных отнестись к ним разумно, то впоследствии, получив эту способность, они станут согласовывать с разумом эти правильно полученные ими навыки. Эта-то согласованность и есть вся добродетель в совокупности. Ту же часть добродетели, которая касается удовольствия и страдания, которая надлежащим образом приучает ненавидеть от начала до конца то, что следует ненавидеть, и любить то, что следует любить, — эту часть можно выделить в рассуждении и не без основания, по-моему, назвать ее воспитанием.

Клиний. Ты прав, чужеземец, в своих прежних и нынешних замечаниях относительно воспитания, как нам кажется.

Афинянин. Прекрасно! Итак, верно направленные удовольствия и страдания составляют воспитание; однако в жизни людской они во многом ослабляются и извращаются. Поэтому боги, из сострадания к человеческому роду, рожденному для трудов, установили, взамен передышки от этих трудов, божественные празднества, даровали Муз, Аполлона, их предводителя, и Диониса как участников этих празднеств, чтобы можно было исправлять недостатки воспитания на празднествах с помощью богов. Итак, повторяю, надо рассмотреть: истинно ли и согласно ли с природой наше нынешнее утверждение. Мы утверждали, что любое юное существо не может, так сказать, сохранять спокойствия ни в теле, ни в голосе, но всегда стремится двигаться и издавать звуки, так что молодые люди то прыгают и скачут, находя удовольствие, например, в плясках и играх, то кричат на все голоса. У остальных живых существ нет ощущения нестройности или стройности в движениях, носящей название гармонии и ритма. Те же самые боги, о которых мы сказали, что они дарованы нам как участники наших хороводов, дали нам чувство

опьянения. В опьяненном состоянии человек может увидеть себя со стороны (иначе как бы он воспринял речь законодателя?): то, с чем он сжился, на что закрыл глаза, слабости которые он перестал в себе замечать, вдруг становятся для него заметными когда он опьянен. Трезвое состояние не является ли потому сном, не трезвый ли на самом деле опьянен и находится как бы в тумане, и не опьяненный ли наоборот просыпается ото сна «трезвой жизни»? Когда он выйдет из опьянения и вернется к этой трезвой жизни, он будет помнить об этом состоянии и о том, каким увидел в нем самого себя.

гармонии и ритма, сопряженное с удовольствием. При помощи этого чувства они движут нами и предводительствуют нашими хорами, когда мы объединяемся в песнях и плясках. Хоры были названы так из-за внутреннего сродства их со словом «радость»¹⁰.

Принципиальным для нас является то, что Платон дает здесь новое определение человека (664e-665b), мы можем явно сформулировать его следующим образом: *человек это танцующее (и поющее) живое существо*. Среди данных человеку определений оно представляется особенно удивительным и загадочным. Однако оно не является метафорой и это подчеркивается дальнейшим развитием содержания и той важностью, которая придается ему Платоном. Определение человека как танцующего живого существа приводит к тому, что Платон рассматривает танец как средство исправления недочетов воспитания. Т.е. именно участие в танце должно сделать человека вновь добродетельным¹¹.

Таким образом, речь идет о глубоком пересмотре психологизма, развитого Платоном в ранее написанных произведениях, и его дальнейшем углублении. В первую очередь мы видим здесь новый взгляд на устройство человеческой души с переоценкой связи и зависимости в ней сознательного и бессознательного. Эта сторона платоновской философии и переосмыслилась Шопенгауэром в его концепции *бессознательности воли* и ее непосредственного отражения в музыке, которая далее оказала самое определяющее влияние как на Ницше в его философии воли, так и на Фрейда в его теории бессознательного.

Само греческое слово хорейя, не имеющее аналогов в других языках, выражает специфическое для греков единство танца и музыки. Тот факт, что музыкальная составляющая хорейи главным образом представляется именно песней – отчасти второстепенный момент, т.к. общей основой здесь все равно является простая гармония звуков и мелодия или напев. Что это определение человека является очень глубоким, можно прочувствовать и понять следующим образом. Человек отличается от животного не только лишь сознательностью и способностью к абстрактному мышлению. Существенно, что человек отличается от животного эстетическим восприятием. Но именно танец является древнейшим родом искусства. Человек начал танцевать до того как создал архитектуру, живопись, до того как создал язык и литературу. Напевы и пляски существуют у народов еще не создавших сколь-либо богатого языка. В исследовании нас поэтому будет интересовать танец в его чисто музыкальном основании, *танец как музыкальное волеизъявление*. И здесь для понимания Платона нам придется вернуться к шопенгауэровской философии музыки, непосредственно сопряженной с его платонизмом.

Мы делаем ударение именно на музыкальной основе танца, видя в этом его почву и понимая танец как *непосредственно воплощенную музыку*, тем самым подчеркивая

¹⁰ «Законы» 653-654. См.: [7, с. 100-101].

¹¹ Когда Платон определяет человека как танцующее живое существо, мы должны глубоко задуматься. Танец является столь сильным и содержательным образом, что сразу указывает на совершенно конкретное, но словами слабо выразимое состояние души. Здесь существенно заметить, что Дионис, по представлениям древних греков, не ходил степенно, но постоянно танцевал. Дионис и был танцующим божеством. Когда Ницше говорит, «я поверю лишь в танцующее божество», он имеет в виду именно Диониса. Когда Платон определяет человека как танцующее живое существо, мы аналогичным образом можем понять это так, что для него существовал лишь танцующий человек.

невербальное основание самой музыки и пляски¹². Музыкальное волеизъявление непосредственно обнаруживает себя в одухотворенном движении тела. За пляской стоит ритм, за песней – гармония. Мы не хотим сказать, что Платон утверждает примат музыки над песней и пляской и сами не понимаем их отношение таким буквальным образом. Скорее эти две стороны сообразованы так же, как две стороны основной дилеммы в «Филебе». Для Платона важна целостность. Он говорит поэтому как о песне, так и о пляске. Говоря о музыкальной стороне хорейи у него идет речь как о напеве, мелодии, так и о песне. Для него важен этот синтез в хорейе¹³. Но мы акцентируем внимание на том, что слово само по себе остается конечным¹⁴. Музыка нельзя описать словами, она содержит в себе несводимое к словесному выражению содержание воли, действующее на душу отнюдь не через фиксируемое сознанием конечное содержание. Она более побуждает душу к танцу¹⁵. Поэзия также не есть проза. В поэзии слово уже музыкально и сами тексты Платона не являются простыми прозаическими произведениями. Но несовершенна была бы и мелодия, лишенная слова¹⁶. И пение, которое составляет наряду с пляской половину хорейи, является уже не простым словом, а преображенным музыкой словом, так что конечность слова в песне восполнена музыкальностью больше чем в стихе.

Более важно определить отношение песни и пляски к скорби и радости. Песня может выражать как радость, так и печаль, а вот танец, как это нам представляется, есть нечто совершенно несводимое. Трудно говорить о «печальных танцах», «трагичных танцах», но также полной банальностью было бы говорить будто танец демонстрирует беззаботную радость. Наоборот. Скорее танец это непосредственный поток жизни в ее полноте. Танец может существовать *вопреки* скорби самого танцующего. Это один из самых центральных вопросов, и судя по всему здесь и надо искать *основание дионисической пляски как чисто катарсического состояния души*.

Все сказанное можно считать общими замечаниями. Главным же вопросом является вопрос о собственной природе тех плясок, о которых говорит Платон.

Говоря совершенно общим образом, хореографию Платона можно определить как культивирование и совершенствование (в том числе и техническое, хотя для греческого танца техника не имеет первостепенного значения) благородного народного танца. Для

¹² Принципиально подчеркнуть, что само название произведения – «Законы» (νόμος, νόμοι) имеет в греческом языке следующие смыслы: 1) собственно закон, обычай, 2) мелодия, 3) напев, 4) песня. Это обстоятельство отдельно обсуждается самим Платоном (799e-800a).

¹³ «Ритм пробуждает и вызывает в памяти напев» 673d.

¹⁴ У Платона мы неоднократно встречаем указания на ограниченность слова. Например, в «Меноне» идет речь о том, что добродетели нельзя научить, и там же говорится о вдохновенности поэтов и прорицателей. Другое дело философский логос, но даже в «Государстве» идея блага стоит выше познания. Там, где слово оказывается бессильным, там существует музыка и танец (при этом слово вовсе не теряет своей ценности). Невозможность обучения добродетели не снимает необходимости воспитания (и как раз воспитанию уделяется чуть ли не основное внимание как в «Государстве», так и в «Законах»), которое само не должно ограничиваться лишь словесными увещаниями, а должно использовать в своих целях мусическое и гимнастическое искусство.

¹⁵ Можно видеть как выступая, музыканты едва ли оказываются способными сохранить неподвижность в теле. Корпус, руки, шея, голова осуществляют во время игры музыканта ритмичные, напряженные движения, не важно пианист это, скрипач, или кто угодно другой. Кажется, что он вот-вот уйдет в пляску, и лишь инструмент останавливает его, ограничивая в движении. Также и слушая музыку, в частности классическую музыку, погрузившись в нее и испытывая здесь восторг, невозможно оставаться спокойным и без малейшего напряжения в теле. Мышцы сами напрягаются определенным образом, и это происходит совершенно неосознанно, само по себе, лишь в соответствии с играющей музыкой.

¹⁶ Об этом у Платона см. особенно фрагмент 669e-670b.

Платона существенно то, что он говорит именно о народном танце (800a). Это определено тем, что народный танец отображает высокий настрой человеческого духа. Такой танец отображает мужество в мужчине и женственность в женщине. Это существует постольку, поскольку за танцем стоит воля.

Мужество, таким образом, должно определять характер музыки и танца (654e-655c, 669c-d)¹⁷. Первыми главными критериями поэтому является быть мужскому танцу мужественным, а женскому – женственным. Это обсуждение осуществляется аналогично тому, как и в первой книге в первую очередь рассматривается мужество, а затем говорится обо всей в совокупности добродетели. Также и хорейя должна иметь в виду всю в совокупности добродетель и главным образом справедливость. Во второй книге «Законов» дается общая характеристика хорейи и детально рассматривается пение как мусическая ее часть. Напевы также должны быть мужественны у мужчин и женственны у женщин (802e), содержание же песен должно прославлять справедливость (а справедливость у Платона остается прекрасной даже будучи суровой). Более детальное рассмотрение танца переносится в седьмую книгу, где идет речь о гимнастическом искусстве, частью которого и является искусство танцевальное. И хотя говорится о том, что мусическое искусство воспитывает душу, а гимнастическое – тело, тем не менее их взаимное влияние оказывается чрезвычайно большим.

Народный танец суть именно тот танец, который проверен временем, является выражением наибольшего физического и душевного здоровья. Народный танец потому только и может быть благородным. Его каноны определяются лишь наилучшими гражданами, материалом для песен и плясок служат народные напевы и пляски. Из них отбирается наилучшее и при необходимости совершенствуется (802a-c)¹⁸.

Вторым общим критерием хорейи, т.е. как песен, так и плясок, является то, что они должны быть в конечном счете священными (799a-b). И вот тут для нас главное понять природу этой религиозности, поскольку это бесспорно самый важный пункт. Все воспитание и все государство основано на религии. Воспитание и жизнь государства пронизаны хорейей, которая сама насквозь религиозна. Но о каких богах и культах говорит Платон? Он говорит об Аполлоне и о Дионисе. Именно этим двум богам он уделяет здесь центральное внимание, именно они определяются предводителями в пении и пляске. Эти боги – два великих воспитателя в добродетели. Существует также третий хоровод – под предводительством Муз, но он предназначен для детей и в любом случае связан с аполлоновским¹⁹. В моделируемом государстве на весь год должны быть установлены священные празднества вообще в честь каждого из богов и в первую очередь олимпийских, но среди всех греческих богов именно Аполлон и Дионис занимают в «Законах» совершенно исключительное место²⁰. Этот на

¹⁷ Воля и мужество тождественны. Платон говорит о мужестве, Ницше говорит о воле. У Ницше вслед за Шопенгауэром воля (бессознательная) непосредственно выражена в музыке. Заметим, для Ницше (а также и для Гегеля) воля и дух (а также и мужество) – тождественны. Тождественными являются они и для нас, поскольку не имеет смысла говорить о безвольном «мужестве» и о лишенной мужества «воле».

¹⁸ Танец должен в «Законах» объединять народ и народное происхождение самого танца для этого очевидно.

¹⁹ Аполлон и Дионис являются главными предводителями хороводов, однако их свиты также принимают здесь непосредственное участие. Свита Аполлона – Музы, правят детским хороводом. Свита же Диониса – Пан, Синены, Сатиры и Нимфы, о плясках которых Платон говорит в седьмой книге (815c-d), определяя этот вид плясок как справляющийся во время обрядов очищения и в некоторых таинствах. Вакхическая пляска имеет у Платона совершенно особый статус, выводящий ее за пределы мирной и воинской.

²⁰ Чаше Аполлона и Диониса в тексте «Законов» упоминается лишь имя Зевса, но в большинстве случаев во

первый взгляд незаметный, но бесспорно очень тонкий и нетривиальный момент «Законов» обращает на себя наше основное внимание.

Те самые наслаждения и скорби, о которых говорилось в первой и второй книгах, должны, очевидно, быть связаны с именем Диониса. Ведь Дионис это не только лишь наслаждения, но и скорби, именно из культа Диониса возникает искусство трагедии. Рассудительность и разумность (см. о нити разума (λογισμῶς) в рассуждении о кукле богов²¹) непосредственно должны быть связаны с именем Аполлона, при этом Платон отвергает представление о неразумности Диониса (672b-d).

Дионис, пусть это на первый взгляд может показаться странным, является у Платона предводителем хороводов именно взрослых людей, а не молодых. Аполлон предводительствует хороводом вплоть до тридцатилетнего возраста его участников (хоровод Муз, связанный с аполлоновским, предназначен для детей), Дионис же предводительствует хороводом взрослых людей, начиная от тридцатилетнего возраста и до старости (664c-d). И это, пусть и не сразу, станет нам понятным, ведь молодая душа еще цельна и не повреждена, потому дети, подростки и еще молодые мужчины и женщины находятся под предводительством Муз и Аполлона. Взрослые же люди находятся под предводительством Диониса, поскольку только он способен исцелить боль, испытанную взрослой душой. Мы хотим особенно обратить внимание читателя на эту глубокую мысль Платона: *молодая душа неспособна познать Диониса*.

Также совершенно понятно и требование Платона чтобы молодые люди (до восемнадцати лет) не употребляли вина, поскольку не стоит к огню прибавлять огонь²² (666a). Заметим, точно также и Ницше порицает пристрастие к алкоголю - оба философа говорят о вине лишь в контексте рассмотрения самого состояния опьянения.

Таким образом, для того чтобы найти нить для понимания «Законов» нам необходимо отбросить бытующие стереотипы и близко сопоставить философию Платона и философию Ницше. Это заставит изменить наше представление как о самом Платоне, так и о Ницше в обоих направлениях понимания. В противоположность стереотипам мы видим в Ницше великого реставратора платоновской философии²³. В этом Ницше продолжает линию шопенгауэровского платонизма и является последовательным платоником, продолжателем его (Шопенгауэра) концепции

внешнем контексте беседы, как, например, в выражениях «клянусь Зевсом», «скажи мне, ради Зевса» и проч., или говоря о «Зевсе Гостеприимном», «Зевсе хранителе рубежа», «Зевсе Единоплеменном». Но все это, повторим, во внешнем контексте беседы. Существенно же Зевсу в «Законах» уделяется внимание наряду с Аполлоном в контексте совместного рассмотрения критских и спартанских узаконений относительной войны, данных, соответственно, этими богами. Результатом же совместной критики спартанских и критских узаконений и является неожиданное обращение Платона к богу вина, о чем мы и говорили в начале этой статьи (это и составляет основу первой книги).

²¹ Когда кукла опьянится, верх над ней возьмут именно наслаждения и скорби, мысль же и память ослабеют (645d-e).

²² До восемнадцати лет употребление вина совершенно запрещено. От восемнадцати до тридцати вино допускается вкушать лишь умеренно. И только начиная с сорока лет позволено свободно принимать участие в пиршествах.

²³ См. в связи с этим также замечания Ницше о платоновских «Законах» в издании черновиков и набросков за осень 1870 года (эти замечания относятся как раз ко времени работы над «Рождением трагедии»), где он цитирует платоновские суждения о танце, а также подчеркивает важность суждений Платона об употреблении вина: [8, с. 91]. Более того, на наш взгляд Ницше контрастно реставрирует саму внутреннюю драматическую проблематику всей платоновской философии. Здесь главным образом надо упомянуть речь Калликла в «Горгии», речь Фрасимаха в «Государстве» и, наконец, рассматриваемую сейчас проблему Диониса в «Законах». Если к этому добавить отказ позднего Платона от Сократа (в поздних диалогах Сократ уходит на второй план, а в «Законах» он вообще отсутствует), то указанные параллели станут для нас еще более очевидными.

бессознательности воли и ее непосредственного отражения в музыке. Поставленная Фридрихом Ницше проблема Аполлона и Диониса дана в платоновских «Законах» в ее открытости: как Платон, так и Ницше говорят о двойственной природе этих начал, так что эти начала одновременно противопоставляются и оказываются дополняющими друг друга; как Платон в «Законах», так и Ницше в «Рождении трагедии» кладут в основание дальнейшего исследования *рассмотрение народных песен и плясок*, сопряженное с культом Диониса и употреблением вина²⁴. Оба философа говорят именно о народных плясках и песнях, о необходимости участия в этих плясках для единения народа и исцеления души (исправления недочетов воспитания), а также о необходимости опьянения вином для хорового воспитания в зрелом возрасте. Говоря о совокупной хорейе, Платон рассматривает Аполлона и Диониса как главнейших предводителей в пении и пляске. И если Платон может быть в целом определен как величайший из аполлонических художников (каким его понимает и Ницше), то, несмотря на это, в своих «Законах» он также старательно защищает и восхваляет Диониса (см. конец второй книги). Ницше в свою очередь также указывает на двойственную природу этих начал (на двойственность и необходимость обоих), при том что его собственные исследования концентрировались на проблеме Диониса.

Нам могут задать вопрос: почему для понимания Платона мы обращаемся именно к Ницше, находя в этом обращении ключ к пониманию «Законов»? Ответ прост. В истории философии существуют только два философа, уделивших внимание танцу – Платон и Ницше, причем таким образом, что это рассмотрение танца является у них не каким-то периферийным вопросом, а находится в самом центре поднимаемых проблем – «Законов» у Платона и «Рождения трагедии» у Ницше. Существуют только два философа-хореографа. Считать это случайным не представляется нам возможным.

© Мкртчян А. А., 2015

²⁴ См. также: [10, с. 61, 62, 87], [9, с. 44-46].

Литература:

1. Platonis opera / Ed. J. Burnet. Vol. 1–5. Oxford: Clarendon Press, 1900–1902 (repr. 1967)
2. Platonis opera omnia / Recensuit, prolegomenis et commentariis illustravit Godofredus Stallbaum. Vol. X. Sect. I. Leges. Libri I-IV. Gothae. Sumptibus Hennings, 1858
3. Platonis opera omnia / Recensuit, prolegomenis et commentariis illustravit Godofredus Stallbaum. Vol. X. Sect. II. Leges. Libri V-VIII. Gothae. Sumptibus Hennings, 1859
4. Nietzsche 1999 – Friedrich Nietzsche. Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe in 15 Bänden. Bd. 7: Nachgelassene Fragmente 1869-1874. Hrsg. von Giorgio Colli, Mazzino Montinari. München, Deutscher Taschenbuch Verlag, 1999
5. Nietzsche 1999 – Friedrich Nietzsche. Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe in 15 Bänden. Bd. 1. Die Geburt der Tragödie. Unzeitgemäße Betrachtungen 1-4. Nachgelassene Schriften 1870-1873. Hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München : Deutscher Taschenbuch Verlag, 1999
6. Законы – Платон. Законы // Платон. Творения Платона в 15-ти томах. Т.13-14. / Под редакцией Э. Л. Радлова. Петербург: Academia, 1923 (перевод А. Н. Егунова)
7. Законы – Платон. Законы // Платон. Собрание сочинений в 4-х т. Т. 4. / Под ред. А.Ф. Лосева. М.: Мысль, 1991. С. 71–437 (перевод А. Н. Егунова).
8. Ницше 2007 – Ницше. Ф. Полное собрание сочинений в 13-ти томах. Т. 7. Черновики и наброски 1869-1873 гг. М.: Культурная революция, 2007
9. Ницше 2012 – Ницше. Ф. Полное собрание сочинений в 13-ти томах. Т. 1, Ч. 1. М.: Культурная революция, 2012
10. Рождение трагедии, или эллинство и пессимизм. – Ф. Ницше. Рождение трагедии // Ницше. Сочинения в 2-х томах. Т. 1. / Под ред. К. А. Свасьяна. М.: Мысль, 1990. С. 47-157 (Перевод Г. А. Рачинского)

Неоплатонические и герметические истоки духовной алхимии Зосимы Панополита

В данном докладе будут рассмотрены неоплатонические и герметические влияния на алхимию Зосимы Панополита. Именно благодаря этому автору, соединившему в синкретическом единстве оперативную алхимию, неоплатоническую философию и гностические религиозные метафоры, появилось явление духовной алхимии, расцвет которой пришелся на Средневековье и Ренессанс.

Ключевые слова: Зосима Панополит, алхимия, духовная алхимия, гностицизм, герметизм, Платон, Гермес, Поймандр, неоплатонизм.

Zotov S.O.

Neoplatonic and Hermetic origins of Zosimos' spiritual alchemy

Summary

In this report are discussed Neoplatonic and Hermetic influences on alchemy of Zosimos of Panopolis. He connected in the syncretic unity operational alchemy, Neoplatonic philosophy and Gnostic religious metaphors. Also is observed his role in appearance of spiritual alchemy phenomenon.

Keywords: Zosimos of Panopolis, alchemy, spiritual alchemy, Gnosticism, Hermeticism, Plato, Hermes, Poimandres, neoplatonism.

Зосима Панополит, «первый алхимик»¹, как его именуют многие исследователи, из-за того, что он одним из первых из исторических алхимиков писал под своим именем, а не под абстрактным псевдонимом, жил в египетском городе Панополисе в IV веке н.э. Зосима, предположительно, первым утвердил понятия философского камня², божественной воды, впервые назвал «химией» искусство, посвященное сакральным таинствам преобразования металлов³. Согласно византийской средневековой энциклопедии Суда [15, р. 123], Зосима составил всего 28 книг об алхимии (т.н. Кейрохмета). Согласно этой же энциклопедии, Зосима написал жизнеописание Платона. В то время сильно было влияние неоплатонического учения — одновременно

¹ М. Мертен считает его первым алхимиком второго уровня по общепринятой классификации древних алхимиков: «Three levels are usually distinguished. To the oldest one belong the works of a Pseudo-Demokritos, as well as a long series of quotations or of short treatises placed under the names of prestigious authors whether historical or mythical like Hermes, Agathodaimon, Isis, Cleopatra, Mary the Jewess, Ostanes, Pammenes, which seem to have been written between the first and the third century. The second coincides with Zosimos of Panopolis» [14, p. 208].

² «Within the authenticated works of Zosimos there is found reference to an operation that describes the making of the "stone that is not a stone". The present author regards this stone as the prototype and foundation of what has been referred to as the philosophical stone or "stone of the sages"» [6].

³ «Может быть, впервые высказана идея об алхимическом медиаторе — философском камне. Он же, Зосим, отсылает к библейскому Хаму из Книги Бытия, впервые (?) произнесшему слово химия» [4, с. 356].

с Зосимой жил Ямвлих, интерес к герметизму еще не угас⁴, а гностицизм оказывал прямое влияние на философские воззрения Зосимы [11, p. 613].

I

В его алхимическом трактате «О божественной воде» (V) проводится аналогия противостояния метафизических стихий с герметическим противоборством «огненного» и мужского Антропоса «водной» и женской Природе:

О божественной воде (V)

Это божественная и великая мистерия, искомое: ведь это есть всё (вселенная). Две природы, одна сущность: одна другую влечёт и одна над другой властвует. Это — серебряная вода, муже-женщина, всегда ускользающее и всегда стремящееся к себе самому, божественная вода, которую никто не знает, поскольку природа ее трудна для рассмотрения. Ведь это не металл, не подвижная всегда вода, не тело, ведь ее нельзя схватить. Это есть всё во всё: ведь в ней и жизнь, и дух, и гибель. Постигающий ее обладает и золотом, и серебром. Эта сила скрыта, посвящена же Эротюлу⁵.

Что же такое божественная вода? Из целей ее применения («постигающий ее обладает и *золотом*, и *серебром*») становится понятно, что в оперативном смысле божественная вода — что-то вроде аналога философского камня, тинктура, превращающая неблагородные металлы в золото. Название «божественная вода» амбивалентно⁶: в родительном падеже прилагательное «божественная» (θεῖον) и существительное «сера» (τῆς θείου) выглядят абсолютно идентично, что позволяет Зосиме играть этими понятиями. Такая игра, с одной стороны, запутывает профанов, с другой — создает философское измерение описываемого им химического рецепта, так как включает процессы окрашивания металлов в белый и желтый в гностический контекст⁷. Возможно, чистота серы (θεῖον ἄθικτον) наделяется скрытым эпитетом (божественно чиста, т.е. в высшей степени). В символическом плане эта игра слов привносит богатство смыслов, наделяя серную воду, способную менять устройство металлов, что Зосимой рассматривалось как процесс духовного и метафизического очищения, причастностью к высшим сферам («божественный» эффект воздействия на металлы, делающий алхимика как бы равному демиургу). Анна Вилсон, исследуя понятие божественной воды в алхимии, пришла к выводу, что т.к. смеси на основе серы применялись в религиозных ритуалах очищения (например, для факелов на вакхических процессиях), то вероятно, сера также могла являться неким религиозным символом в алхимической практике, и именно поэтому возникла упомянутая

⁴ «He was a member of what Reitzenstein calls the Poimandres-Gemeinde, and, in writing to a certain Theosebeia, a fellow-believer in the Wisdom-tradition, though not as yet initiated into its spiritual mysteries, he urges her to hasten to Poimandres and baptize herself in the Cup» [12, p. 273].

⁵ Перевод И.А. Протопоповой по: [13, p. 166].

⁶ «The name of the chemical solution θεῖον ὕδωρ (divine water) or θείου ὕδωρ (sulfur water) is characterised by semantic ambiguity: the term theion means both “divine” and “sulfur,” and Greek alchemists frequently play on this polysemy» [10, p. 5].

⁷ По мнению Кристины Виано, с помощью такой полисемии божественная вода становится философским принципом: «On the one hand, the liquid substance seems to be a major philosophical principle that regulates the deep structure of matter; on the other hand, it performs a technical function with regard to the processes of “dyeing” base metals, which are transmuted into gold or silver by means of its special power». Цит по: [10, p. 6].

амбивалентность термина⁸. Вилсон пишет: «Жидкость использовалась для покраски посеребренного неблагородного металла в золотой. По логике ритуала, металл как бы пьет theion hudôr [божественную воду], словно души, пьющие воду памяти в орфико-пифагорейских эсхатологических верованиях [10, p. 6]⁹».

В свете данной информации становится ясным, что трактат «О божественной воде» стоит трактовать символически. Из трактата V следует, что для Зосимы θεῖον ἰσῶρ является не только химической субстанцией, совершающей сакральное «очищение» металла и превращающее его в золото, но и умозрительным, философским принципом устройства мира: «Это божественная и великая мистерия, искомое: ведь это есть всё (вселенная)». Мария-Луиза фон Франц комментирует эти слова Зосимы следующим образом: «...Зосима говорит о тайной, двухчастной, круглой первоматерии, т.н. «круглом элементе», на экзотерическом языке он называется Океан — источник происхождения всех богов [...] Этот «круглый элемент» включает в себя знание о божественной воде¹⁰» [7, s. 220]. Нам важно заострить внимание именно на моменте «двухчастности» зосимовской первоматерии, который может свидетельствовать о его гностической ориентированности. Многочисленные отсылки к гностическому принципу дуализма и «эротической» борьбе противоположностей, связанной с герметическим учением, являются чрезвычайно важными для понимания трактатов Зосимы.

Мужское (стремящееся кверху, Антропос, пролетающий над планетами) и женское начало (Природа, находящаяся внизу) в составе божественной воды дополняют друг друга, согласно третьему тезису Гермеса Трисмегиста из знаменитой «Изумрудной скрижали»: «То, что находится внизу, соответствует тому, что пребывает вверху; и то, что пребывает вверху, соответствует тому, что находится внизу, чтобы осуществить чудеса единой вещи¹¹». Свобода Человека, воплощающего огненную стихию, стремящуюся наверх, противопоставляется косности материальной Природы¹². В обеих концепциях женское начало доминирует; как в «Поймандре», так и в алхимии конец этой истории знаменуется умножением сущностей: Человек совокупляется с Природой и порождает потомство¹³, а божественная вода умножает золото. Непонятно, насколько релевантным в данном случае является предположение о том, что фальшивое, окрашенное золото соответствовало «вторичным», несовершенным людям, порожденным падшим Антропосом и поработившей его материальной Природой. Во всяком случае, конфликт Зосимы с современными ему алхимиками-профанами, добивающимися лишь умножения золота, фальсифицируя его, указывает на

⁸ Цит по: [10, p. 6].

⁹ Перевод мой — С.З.

¹⁰ Перевод мой — С.З.

¹¹ В связи с этим также: «Приводим для сравнения соответствующий отрывок из другого гностического сочинения — «Сущность архонтов» (Nag Hammadi Codex, II): «Нетленность устремила свой взор в глубь областей вод. Образ ее явился в водах. И силы тьмы воспылали к ней любовью. Они не могли уловить образ, явившийся им в водах, по причине их слабости, ибо души не могут уловить дух, поскольку они суть внизу, а он — вверху. Потому Нетленность взглянула в глубину областей (вод), чтобы по Воле Отца соединить все со Светом» [1, с. 319].

¹² «Огонь и воздух — стихии, стремящиеся вверх, — направляются вверх, к душе, чье естественное место подобно их месту; влажное и земное, — стихии, стремящиеся вниз». Там же. С. 213.

¹³ «Природа заключила своего возлюбленного в объятия, и они соединились во взаимной любви. И вот почему единственный из существ, живущих на земле, Человек двояк: смертен телом, бессмертен по своей сущности» [1, с. 13-14].

возможность такой логики. Следуя ей до конца, можно предположить, что для Зосимы сотворение «божественной воды» — это объединение в попытке творения первоматерии мужского и женского начал (на «языке стихий» — воздушного и огненного с водным и земным), из которых состоял Антропос, муже-женщина¹⁴ до своего падения. Созданный по образу и подобию Бога-Отца, также муже-женщины¹⁵, Человек, а вслед за ним и все люди, потеряли андрогинность и стали разделимы на два пола¹⁶, подобно тому, как то же произошло в аристофанском нарративе в диалоге Платона «Пир». Таким образом, андрогин, о котором пишет Зосима в своем трактате — это попытка алхимика вернуть прежний порядок мира, в котором человек имеет нематериальную природу, очиститься от материи и причаститься истинного бога. Философия Зосимы тесно переплетается с практикой оперативной алхимии, которая, по нашему мнению, являлась символическим модусом существования алхимической теории, иными словами — сакральной работой, наглядно демонстрирующей философские принципы при помощи их метафорического выражения с применением химических веществ в роли метафизических стихий и химических реакций как божественных процессов. Так алхимия оперативная стала своего рода отражением макрокосма в микрокосме, дольней копией алхимии горней, духовной, представляющей собой космогоническую и философскую систему. И, судя по имеющимся источникам, алхимия обязана этой сложной аналогии, на которой, в дальнейшем, во многом выстраивается вся традиция европейской алхимии от Средневековья до современности, именно Зосиме, объединившему философию Гермеса Трисмегиста («То, что находится внизу, соответствует тому, что пребывает сверху; и то, что пребывает сверху, соответствует тому, что находится внизу, чтобы осуществить чудеса единой вещи»; «Поймандра» и т.д.) с алхимическими практиками, сделав их в достаточной степени экзотерическими для понимания последователями, подведя в своих трактатах мощную базу достижений своих предшественников, укоренив, тем самым, алхимию как в веках, так и в философско-религиозной традиции.

II

Одна из основных идей, прослеживающихся в трактате «О божественной воде» (V), это платоническая идея эроса. У Зосимы она существует сразу на нескольких текстовых уровнях — как содержательном, так и лексическом, которые мы рассмотрим в их неразрывном единстве.

Достаточно герметичной для современного читателя является игра слов, которая наличествует в обоих рассматриваемых трактатах Зосимы. Нами уже был подробно рассмотрен случай с полисемантическим единством понятия θεῖον, обозначавшим как серу, так и божественное. Эта игра слов, как мы увидели в предшествующем анализе, важна для Зосимы, так как с помощью нее он добивается не только большей зашифрованности текста, но и наделяет его дополнительным философским

¹⁴ «Муже-женщина, как Отец его [...]» [1, с. 14].

¹⁵ «Ум, Бог, объединяющий мужское и женское начала [...]» [1, с. 12].

¹⁶ «Когда период был завершен, вселенская связь была развязана по Воле Бога; ибо все твари, до сих пор двуполые, были разделены на два в то же самое время, что и Человек, и род людской сложился из мужчин, с одной стороны, и женщин — с другой» [1, с. 14].

измерением, порождающим множество возможных интерпретаций. Эта игра слов не единственная в его текстах, и можно достаточно уверенно отметить, что для Зосимы принцип игры слов становится во многом смыслопорождающим.

В трактате «О божественной воде» (IX) среди перечня ингредиентов, подвергаемых реакции, появляется таинственный андродамас. Современные комментаторы этого текста указывают¹⁷, что андродамасом во времена Зосимы назывался особый вид арсенопирита, или мышьякового колчедана (проще говоря, это мышьяковая руда серебристого цвета). Однако слово $\alpha\nu\delta\rho\omicron\delta\mu\alpha\varsigma$ имело и свое собственное, самостоятельное от алхимической терминологии значение: видимо, значение слова «андродамас» как химического соединения было вторичным, наслаением на первичный смысл. Как раз первоначальный смысл нас и интересует: между ним и алхимическим андродамасом в трактатах Зосимы создается определенное нарративное напряжение. Итак, $\alpha\nu\delta\rho\omicron\delta\mu\alpha\varsigma$ — это прилагательное, обозначающее женщину, «умертвившую (своего) супруга», или «успокаивающую мужей». Под определение такой женщины подошла бы Клитемнестра, убившая Агамемнона, или кто-нибудь из амазонок. Почему же для арсенопирита было избрано такое странное имя, и как оно связано с алхимическим смыслом производимых с ним операций?

Можно предположить, что данная игра слов связана с еще одной игрой, построенной на уподоблении слов «мышьяк»¹⁸ ($\mu\upsilon\sigma\sigma\eta\kappa\alpha$) и «мужской» ($\mu\upsilon\sigma\sigma\eta\kappa\acute{o}\varsigma$ ¹⁹). Полисемантичность этих слов устроена абсолютно по той же лингвистической матрице, что и игра слов с «серой» и «божественным». Теперь мы видим, что так же, как сера символически обозначала нечто божественное, так и мышьяк значил аллегорическую принадлежность химического элемента к мужскому началу. Таким образом, включая в свой рецепт серной воды мышьяк, Зосима вновь намекает нам на единство противоположностей в первоматерии. Зосима противопоставляет «водную» и «женскую» серу «твердому» и «мужскому» мышьяку. Если рассматривать мышьяк и серу как аналогии мужского и женского начал, то андродамас, который, видимо, растворяли для получения мышьяка «с помощью соли или соляной кислоты» (как указано в трактате IX), мог быть аллегорией заточения духовного Антропоса (мышьяка) в оковы материальной Природы, согласно герметизму, умертвившей своего мужа — то есть, «укротившей мужское» субстанцией. Впрочем, это лишь одна из возможных интерпретаций.

Эта же тема диалектики женского и мужского начал становится доминирующей в трактате «О божественной воде» (V), который заканчивается таинственной фразой о том, что «сила [божественной воды] скрыта, посвящена же Эротюлу». Эту фразу избегают переводить многие исследователи Зосимы, т.к. абсолютно неясно, что имеется в виду под «Эротюлом». Однако мы сделаем предположение о том, что сила, называемая «Эротюлом», черпает свои истоки в греческом понимании эроса как

¹⁷ «The androdamas could be a particular kind of arsenical pyrite, as an entry of Lexicon of the Chrysopoeia implies (CAAG, vol. 2, 5, line 12)» [10, p. 15].

¹⁸ Вероятно, также желтый аурипигмент, один из сульфидов мышьяка.

¹⁹ В тексте трактата V также встречается слово $\alpha\rho\sigma\epsilon\nu\acute{o}\theta\eta\lambda\upsilon$, обозначающее гермафродита и сочетающее в себе два корня, один из которых относится к мужскому началу, а второй — к женскому.

единства борющихся противоположностей (единство противоположностей также является магистральной идеей божественной воды), и является персонифицированным эросом (подобно тому, как часто греки персонифицировали различные ветры, реки, эмоции и т.п., превращая их в богов²⁰). Мы почти ничего не знаем о том, как употреблялось это слово; упоминания встречаются у Демокрита и Плиния, согласных в том, что Эротиол — это «неизвестного вида драгоценный камень», возможно, употреблявшийся для гаданий, которые, как известно, у греков часто были любовными (например, скорее всего любовным гаданием был т.н. коттаб — гадание, при котором из симпозиастической чаши «выстреливали» опивками в определенную мишень²¹; гадание это типологически схоже с современным «любит — не любит»). Таким образом, можно предположить, что драгоценный камень из-за своего напоминающего слово «эрос» названия стал своеобразным его заместителем в алхимическом дискурсе, тем паче, что подобные технологии лингвистической игры алхимиками часто использовались. К тому же, в египетской традиции драгоценные камни являлись предметом фальсификации, а, значит, и алхимического интереса. Так один из знакомых алхимикам драгоценных камней (или его подделка) с помощью логики народной этимологии²² мог стать аллегорическим импликатором идеи эроса, единства противоположностей мужского и женского начал.

Мишель Мертен в своих комментариях к новому изданию трактатов Зосимы на древнегреческом подробно рассматривает проблему значения слова «Эротиол». Исследователь прослеживает полную историю употребления этого слова в античности [13, pp. 161-174]. У Феокрита Эротиол появляется в значении «бог Эрот» с, кажется, диминутивным суффиксом «тюлос²³», а в древнегреческих верованиях этим названием обозначали одну из звезд Большой Медведицы (Колесницы у греков), ныне называемую Мицар, ζ Большой Медведицы (расположена рядом с Алькором). Также Мертен находит некоторые данные, свидетельствующие, что этим же словом могла обозначаться птица малиновка, имеющая магические коннотации. Наиболее подходящим вариантом для зосимского «эротиюлоса» Мертен называет звезду Мицар, связываемую в астрологии той эпохи с ртутью. Впрочем, Мертен говорит о том, что, возможно, характерное для поздней античности представление о магической связи, соответствии между металлами, планетами, богами, звездами, растениями, животными и т.п. распространялось и на рассматриваемый нами «термин» — Эротиол. Таким образом, на основе выводов Мертен можно сделать смелое предположение о том, что Эротиол для Зосимы мог быть чем-то наподобие квинтэссенции символов «ртути»,

²⁰ В связи с этим можно вспомнить уже упомянутый девиз Болоса «Природа побеждает природу». Мертен приводит 3 основных варианта перевода первых строк V трактата: одна природа доминирует над другой, природа очаровывает природу, природа побеждает другую природу.

²¹ «Следует упомянуть еще одну функцию игры коттаб — она служила видом любовного гадания, может быть, отчасти несерьезного, но очень популярного. Пирующий перед тем, как плеснуть вино, произносил имя возлюбленной или возлюбленного, а по тому, насколько удачен оказался бросок, судил, ждет ли его удача в любви. Такая игра описывается в одном из фрагментов Пиндара» [5]. Другую интерпретацию предлагает Франсуа Лиссараг. Подробнее см.: [3].

²² Точнее — этимологии задним числом.

²³ В словаре древнегреческой обценной лексики Хендерсона мы обнаружили следующее значение слова τύλη, обыкновенно обозначающее вздутие или шишку: «выпуклость под одеждой, эрегированный фаллос»: «The excrescence on those who are erect» [8, p. 130]. Возможно, где-то слово Эротиюлос могло носить ироничный характер, но вряд ли обценное значение присутствовало в трактате Зосимы.

связанной с разными ее воплощениями в виде камня, звезды, птицы, бога и т.п. Такие связи, характерные для ренессансной традиции магической теургии (например, для Джордано Бруно, по утверждению Фрэнсис Йейтс [2]), могли быть актуальны и для современного Зосиме позднеантичного мира, тем более, что подобные связи находились и в любимом Зосимой Герметическом своде (в виде т.н. «астрологического герметизма» [1, с. 274-294]). В трактате «Книга Гермеса о 15 звездах, 15 камнях, 15 травах и 15 образах» [1, с. 278] подробно описывается принцип, связывающий звезды с земными проявлениями природы. Возможно, таинственный Эротюл — это воплощение принципа божественной воды, выраженный в соотношении ртути с звездами и другими природными объектами.

Здесь стоит заметить, что если у Луны (серебро), Сатурна (свинец), Солнца (золото) и Марса (железо) почти всегда были четкие ассоциации с металлами, то Юпитер, Венера и Меркурий в магической схеме, сопоставляющей алхимическое и планетарное, были подвержены дивергенциям вплоть до VI-VII веков [13, pp. 161-174]. Так, Венера часто ассоциировалась с оловом или медью; Юпитер — с оловом и медью, а также с электричеством и иногда золотом; Меркурий — с оловом, медью, изумрудом (sic!) и ртутью. Из этих данных можно понять, что ассоциация «Меркурий — ртуть», столь привычная для средневековых алхимиков, не была единственной и даже основной для античных магических практик. При этом остается неясным, была ли для Зосимы актуальной связь Гермеса (Меркурия) и (принципиальной) ртути. Во всяком случае, божественная вода, отождествляемая с ней по многим признакам, никак не связана с Гермесом, если только косвенно — через герметические аллюзии.

Мы пришли к выводу, что божественная вода из трактата V — это аналог первичной материи, конституирующий принцип природы, благодаря которому можно получить любые металлы²⁴, принципиальный Меркурий алхимиков Ренессанса. Ни в коем случае не стоит понимать описанное в этом трактате как буквальный рецепт, тем более, отождествлять божественную воду с серной водой. У Зосимы божественная вода также — универсалия (πάν), материализованный принцип трансмутации [13, pp. 161-174]. Как мы выяснили, в идее соединения двух противоположностей в одном первопринципе сыграла большую роль герметическая мысль, и потому алхимическое совокупление ингредиентов могло отождествляться Зосимой с совокуплением Антропоса и Природы. Таким образом, духовная алхимия Зосимы — это попытка проиграть события «Поймандра» в обратном порядке, усовершенствовать мир, полный косной материи и пагубного влияния даймонов, огораживающих людей от восхождения к богу. От смешения неблагородных элементов алхимик переходил к стадии дистилляции, а затем производил жидкость, способную окрашивать металлы, «превращая» их в благородные. Однако процесс этот являлся не только «крещением» металлов, но и символическим крещением в гнозисе самого алхимика, своеобразной алхимической евхаристией, символизирующим события герметической мифологии, и черпающим вдохновение в древнегреческой философии. Одно из главных достижений Зосимы — это выражение своей идеи о двух принципах первоматерии на различных уровнях, проговаривание одного и того же разными «логосами». На лингвистическом

²⁴ Согласно Мертен, у Псевдо-Демокрита в роли первоматерии выступал свинец.

уровне Зосима использует *амбивалентность* смыслов, то есть, их *двойственность*; на метафорическом уровне Зосима описывает первоматерию как андрогина, *двойственного per se*, и даже как Эрос (Эротюла), который воплощает саму идею двойственности. Главная идея божественной воды — борьба двух природ, первопринципов, мужского и женского начал, тесно связана с герметической интерпретацией неоплатонизма, известной Зосиме.

Литература

1. Богуцкий К. Гермес Трисмегист и герметическая традиция Востока и Запада. М., 2012.
2. Йейтс Ф.А. Джордано Бруно и герметическая традиция. М., 2000.
3. Лиссараг Ф. Вино в потоке образов. Эстетика древнегреческого пира / Пер. с франц. Е. Решетниковой. М., 2008.
4. Рабинович В.Л. Алхимия. СПб., 2012.
5. Руссо М. Коттаб: игра для вечеринки. [Электронный ресурс]. URL: http://polit.ru/article/2015/01/17/ps_kottabos/ (дата обращения: 06.06.2015).
6. Burnham D.E.A. Nature Rejoicing in Nature: On the Origin of the Philosophical Stone. [Электронный ресурс]. URL: https://www.academia.edu/7010015/Nature_Rejoicing_In_Nature_On_the_Origin_of_the_Philosophical_Stone (дата обращения: 06.06.2015).
7. Franz M-L. von. Psyche und Materie. Zürich 1988.
8. Henderson J. The Maculate Muse: Obscene Language in Attic Comedy. New York, 1991.
9. Lindsay J. The Origins of Alchemy in Graeco-Roman Egypt. London, 1970.
10. Martelli M. «Divine Water» in the Alchemical Writings of Pseudo-Democritus // *Ambix*, Vol. 56 No. 1, March. 2009.
11. Martels Z. R. W. M. von. Mémoires authentiques by Zosime de Panopolis; Michèle Mertens / *Mnemosyne. Fourth Series*, Vol. 52, Fasc. 5 (Oct., 1999).
12. Mead G. R. S. Thrice-Greatest Hermes. Chelsea, 1906.
13. Mertens M. Zosime de Panopolis. Mémoires authentiques / *Les Alchimistes Grecs*, Tome IV, 1re. Partie. Paris, 1995.
14. Mertens M. Graeco-Egyptian Alchemy in Byzantium / *The occult sciences in Byzantium*. Genève, 2006. P. 208.
15. Mertens M. Project for a new edition of Zosimos of Panopolis // *Alchemy revisited*. Brill, 1990.

К вопросу о теории истории философии. Как мы читали Платона?

История философии – уникальная область человеческого знания, выполняющая конституирующую роль коллективной памяти философии и в то же время коллективной памяти о философии. Это постоянная реорганизация наших воспоминаний, забывание неактуального и припоминание важнейшего, непрерывно осуществляемое философским сообществом. В то же время это и творческое конструирование реальности, поскольку никто не может поручиться за то, что мы вспоминаем реально бывшее. Почему в таком случае мы считаем это знанием?

Необходимым моментом любого знания является его обоснованность. Степень обоснованности, достаточная для того, чтобы какое-либо положение получило статус знания, зависит от принятых в определенной парадигме критериев доказательности. Философское сообщество постоянно и сознательно вырабатывает определенные критерии доказательности, и лишь те положения, которые удовлетворяют этим критериям, ложатся в основу образов, конструируемых историей философии. Уточнение данных в рамках одного и того же подхода не влечет за собой изменения критериев доказательности: некоторое положение в свете новых фактов признается не соответствующим этим критериям и заменяется другим, удовлетворяющим их в большей степени. Появление новых подходов и исследовательских стратегий свидетельствует о том, что появляется группа специалистов, которых принципиально не устраивают имеющиеся познавательные стратегии, что, в первую очередь, выражается в критическом переосмыслении уже имеющихся и создании новых критериев доказательности, а через это, и в построении принципиально иного образа изучаемого философа.

Подобные рассуждения применимы ко многим, если не ко всем областям гуманитарного знания, в той или иной степени использующим исторический метод и, в первую очередь, к самой истории. Но нам кажется, что диапазон различных познавательных стратегий, постоянно конкурирующих между собой, наиболее широк именно в историко-философском дискурсе. Однако и в рамках самой истории философии существует раздел, являющийся бесспорно лидирующим по количеству проведенных исследований и, разумеется, этим разделом является платоноведение.

Обычно платоноведы, как и другие историки философии, обращаются к трудам друг друга в полемических целях, используя при этом преимущественно две операции – критику и согласие, что неудивительно, учитывая их цель, направленную на прояснение тех или иных взглядов Платона. Чрезвычайно редки попытки постановки вопроса о том, как мы читали Платона в разные времена. Между тем, на наш взгляд, попытка ответить на этот вопрос очень важна для платоноведения как в методологическом, так и в культурологическом аспекте. Мы постараемся развить эту мысль на примере первого тома работы К. Р. Поппера «Открытое общество и его враги».

Ключевые слова: ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ, ПЛАТОН, ПЛАТОНОВЕДЕНИЕ, ПОППЕР, ЭПИСТЕМОЛОГИЯ

On the Theory of the History of Philosophy: The Way We Have Been Reading Plato

The history of philosophy is a unique field of human knowledge which plays the constitutive role of collective memory of philosophy itself as well as the collective memory about philosophy. It is a never ending reorganization of our memories, forgetting the non-actual and recollecting of the most important which is constantly realized by the philosophic community. At the same time it is a creation of reality as nobody can guarantee that what we remember has really existed. Why then do we think it to be knowledge?

The necessary aspect of any knowledge is its substantiation. The level of substantiation sufficient for a thesis to get the status of knowledge depends on the evidence criteria accepted in a certain paradigm. The philosophic community is constantly and consciously working out certain evidence criteria and it is only the theses satisfying these criteria that become the foundation of images constructed by the history of philosophy. The data correction within one and the same approach does not lead to any evidence criteria changes. In case a thesis is not acknowledged to meet these criteria it can be replaced by a better fitting one. Meanwhile the emergence of new approaches and research strategies testifies to the fact that there appears a group of specialists not satisfied with the existing learning strategies. They first tend to critically re-evaluate the existing and create new evidence criteria, which leads to the construction of a dramatically different image of the philosopher in question.

Similar arguments can be applied to most fields of humanitarian knowledge using the historical method to say nothing of history itself. It is in the historical-philosophical discourse that the range of different competing research strategies seems to be the widest. In the history of philosophy there is a champion section as to the number of the research carried out and that is Plato studies.

Usually Plato researchers as well as other historians of philosophy use each other's works for polemic reasons resorting to two operations mostly, i.e. critics and agreement. It can be explained in view of their objective which is clarification of Plato's different ideas. Rarely did we try to pose a question how we read Plato in different times. Answering this question is very important for Plato studies in both methodological and cultural aspects. We will make use of the first volume of Popper's "Open Society and Its Enemies" to develop this idea.

Key words: HISTORY OF PHILOSOPHY, PLATO, PLATO STUDIES, POPPER, EPISTEMOLOGY

История философии – совершенно уникальная область человеческого бытия и знания, которая выполняет конституирующую роль коллективной памяти философии и в то же время коллективной памяти о философии. Суть коллективной памяти состоит в том, что «{в} процессе взаимодействия индивиды переупорядочивают и реорганизуют воспоминания, включая случаи, о которых прежде не знали, возвращая те, о которых забыли, и забывая случаи, которые до этого помнили» [11, с. 57]. Таким образом, коллективная память во многом есть не что иное, как забывание и припоминание. Сразу стоит сказать, что очень часто это забывание и припоминание относится не к

реальным событиям, а скорее к тем, что могли бы или должны были бы произойти. Более того, зачастую у нас нет никакой возможности определить, что перед нами – воспоминание о действительно произошедшем или призрак никогда не бывавшего. Именно поэтому механизм коллективной памяти есть в то же время творческий механизм конструирования реальности, и *ограничивать его одной лишь сферой прошлого принципиально неверно*.

Механизмы коллективной исторической памяти, функционирующей естественным путем, изучаются многими дисциплинами, однако они почти неуловимы. Как, к примеру, ответить на вопрос, что за реальные исторические события послужили ядром предания о Троянской войне или о Минотавре¹? Исследователей не покидает чувство полной произвольности трансформации реально бывшего в то, о чем вспоминается. Все, что мы можем сказать, так это то, что в результате причудливого смещения различных факторов, на выходе мы имеем такую форму коллективной памяти, как эпос или миф. В то же время, принципиально неверно говорить о том, что миф – это то, во что верят: людей, верящих в сказки, во все времена называют фантазерами. Миф – это прежде всего то, что люди знают (кстати, на мой взгляд, это прекрасно понимал Платон). Необходимым моментом любого знания является его обоснованность. Степень обоснованности, достаточная для того, чтобы какое-либо положение получило статус знания, зависит от принятых в данной парадигме критериев доказательности. Интеллектуальная история человечества в большой степени представляет из себя историю изменения критериев доказательности. Когда мы говорим об этих критериях, нужно понимать, что они вовсе не обязательно должны быть рациональными. Разделение рационализма и иррационализма – достаточно позднее явление. Поэтому с одной стороны Поппер прав, когда говорит о том, что лучший «способ изучения роста знания – это изучения роста научного знания» [12, с. 35] - это по меньшей мере удобно из-за определенности критериев доказательности точных наук. С другой стороны, наука - это лишь часть того, что исторически являлось человеческим знанием, и поэтому нельзя ограничивать разговор о знании лишь ее сферой.

Возможно, кому-то покажется, что вышеизложенное весьма напоминает конвенциональную теорию истины, однако в действительности наше рассуждение лишь отталкивается от нее. Теория истины, утверждающая, что истина есть всего лишь продукт соглашения людей, не учитывает того простого факта, что это соглашение достигается только потому, что эти люди **считают нечто истинным**. Таким образом, эта теория никак не объясняет то, что признана объяснить. Но наша задача состоит вовсе не в ответе на вопрос, что такое истина. Мы просто видим, что в определенное время определенное сообщество людей считает, что обладает неким знанием и делаем отсюда вывод, что у этого сообщества есть определенные основания так считать. Нашей целью в таком случае является выявление этих оснований, т.е. ответ на вопрос «на каком основании люди считают нечто истинным?».

Здесь будет весьма уместно задать вопрос: при чем здесь история философии и Платон? История философии как философская дисциплина является высокоспециализированной формой коллективной памяти. Если возвратиться к ее характеристике как забывания и припоминания, то можно сказать, что в отличие от

¹ Некоторые соображения на эту тему см. в работе [1, с. 43-121].

коллективной памяти, функционирующей естественным образом, историко-философское сообщество постоянно и сознательно вырабатывает определенные критерии доказательности, и лишь те положения, которые удовлетворяют этим критериям, ложатся в основу образов, конструируемых историей философии. Уточнение данных (в нашем случае, образов философов) в рамках одного и того же метода (подхода) не влечет за собой изменения критериев доказательности: некоторое положение в свете новых фактов² признается не соответствующим этим критериям и заменяется другим, удовлетворяющим их в большей степени³. В то же время появление новых подходов и исследовательских стратегий свидетельствует о том, что появляется группа специалистов, которых принципиально не устраивают имеющиеся познавательные стратегии, что, в первую очередь, выражается в критическом переосмыслении уже имеющихся и конституировании новых критериев доказательности, а через это, и в построении принципиально иного образа изучаемого философа.

Строго говоря, подобные рассуждения применимы ко многим, если не ко всем областям гуманитарного знания, в той или иной степени использующим исторический метод и, в первую очередь, к самой истории. Однако кажется, что диапазон различных познавательных стратегий, постоянно конкурирующих между собой, наиболее широк именно в историко-философском дискурсе. По выражению Н. В. Мотрошиловой,

«{н}ачиная с Нового времени, философия весьма часто мыслит и конституирует себя в качестве науки, но в ее составе постоянно возникают и существуют формы знания, сознательно строящие себя в отличие от науки и даже в противоположность ей. Поэтому история философии как процесс отличается множеством форм: к ним относятся и научно-сциентистские формы, и философии религиозного типа, и мистико-иррационалистические концепции» [9, с. 182].

Однако и в рамках самой истории философии существует раздел, являющийся бесспорно лидирующим по количеству проведенных исследований и, разумеется, этим разделом является платоноведение.

Обычно историки философии обращаются к трудам друг друга в полемических целях. Чрезмерно упрощая, можно сказать, что в этом случае задействуются всего две операции – критика и согласие. Разумеется, критика может включать в себя и критику критериев доказательности, т.е. методологии того или иного исследователя. В то же время, достаточно редкими являются работы, целиком посвященные тому вопросу, который мы вынесли в заголовок: как мы читали Платона⁴? Как нам кажется, попытка ответа на этот вопрос может быть весьма перспективной не только в плане методологии истории философии и гуманитарного знания вообще, но и для самого

² Эти новые факты, разумеется, также должны удовлетворять критериям доказательности.

³ На материале истории этот процесс описывает Артур Данто [3, с. 16].

⁴ Хотя работы, посвященные отдельным платоноведам и даже целым сообществам, существуют. Один из последних известных нам примеров – прекрасный доклад И. Н. Мочаловой «А. Ф. Лосев как платоновед: этапы творческого пути», прочитанный 19 декабря 2014 года на совместном заседании семинара «Русская мысль» и «Платоновского философского общества» (к сожалению, доклад пока не опубликован). О рецензиях политической теории Платона в Германии XX века см. [19, р. 133–164]; см. также [8].

платоноведения. Приведем пример. Воспринимать утверждение, что тексты Платона священны и боговдохновенны, можно в совершенно разных плоскостях. Во-первых, с этим можно соглашаться или не соглашаться. Однако, во-вторых, если такое понимание в определенное время является доминирующим в философском сообществе, значит, оно считается этим сообществом обоснованным, и по этому факту мы можем сделать определенные выводы относительно дисциплинарных критериев доказательства или обоснованности применительно к самому этому философскому сообществу. Более того, наличие этого факта, выявление определенной типологии доказательств и рассуждений историков философии поддается гораздо более четкому анализу, чем существо взглядов Платона, поскольку творения Платона единичны, а исследований, посвященных его философии и философских трудов, стремящихся продолжить его линию и позиционирующих себя именно как продолжающие ее, великое множество. Конечно, предложение изучать Платона, не обращаясь к Платону, может показаться странным. Мы имеем в виду лишь то, что построение теории (методологии) платоноведения может оказаться весьма полезным в качестве предварительного этапа историко-философского исследования. В том, что это так, нас убеждает пример Джона Пассмора, выделившего в истории философии шесть жанров, проанализировавшего их и предложившего свой, т.н. проблемный жанр историко-философского повествования [24, р. 1–32]; [7, с. 239–256].

Вопрос «как мы читали Платона?» ведет нас и к другим вопросам, уже не связанных с методологической сферой. Конечно, первый такой вопрос – зачем мы вообще его читали и продолжаем читать?⁵ Как нам кажется, поворот внимания от Платона к посвященным ему исследованиям может помочь нам лучше понять и нашу интеллектуальную историю.

Отдельной очень интересной темой для исследования может стать выявление места истории философии в разных обществах. В настоящий момент философия занимает определенное место в системе человеческого знания, и все мы интуитивно представляем себе это место, хотя зачастую вряд ли можем определить его с идеальной, устраивающей всех точностью. В этом смысле интересно рассмотреть содержание и методологию тех историко-философских парадигм, которые возникают в обществах с радикально другой расстановкой сил в интеллектуальной сфере: например, в обществе, где над развитием знания осуществляется идеологический контроль. В этой связи показателен труд К. Р. Поппера «Открытое общество и его враги», который можно назвать «контрнарративом» по отношению к господствующим идеологемам его времени. «Открытое общество» чрезвычайно сложно воспринимать адекватно, если не учитывать интеллектуальную обстановку, сложившуюся в довоенной Германии и, в частности, образ античности, сконструированный под влиянием и нажимом немецкой идеологии⁶.

Опуская неуместные здесь подробности, можно предположить, что именно идеология Рейха является главным истоком того понимания Платона, с которым борется Поппер. Тоталитарная идеология всегда воспринимает историю как инструмент легитимизирования себя, и потому конструирует Платона как своего

⁵ На эту тему см. [23].

⁶ См. напр. A Poet's Reich: Politics and Culture in the George Circle. New York, 2011; Суриков И. Е. Винкельман – Ницше – Гитлер: «немецкая античность» и складывание нацистской идеологии // История и современность, 2012, № 1. С. 192-207.

предшественника и идейного вдохновителя. Здесь очень уместны слова Жоржа Дюби: «идеология – это не отражение действительности, это проект воздействия на нее» [4, с. 17]. Поппер, называвший «Открытое общество» своим вкладом в войну [15, с. 208], бессознательно впитывает в себя два стереотипа: образ прекраснодушной античности и идеализированной афинской демократии, характерный для англоязычной истории философии начала XX века, и зловещий образ тоталитарного философа, который до мелочей схож с парадигмой, бытующей в национал-социалистической истории философии во всем, за исключением оценки деятельности этого философа⁷. Конечно же, здесь не обойтись без анализа деятельности круга Штефана Георге, но эта работа была уже проделана в недавнем фундаментальном исследовании М. А. Маяцкого [8]. Кроме того, стоит помнить и о том, что «Открытое общество» не является историко-философским трудом. Поппер рассматривает Платона прежде всего как идеолога, весьма четко артикулируя эту позицию⁸.

Однако кроме чисто историко-философских предпосылок необходимо выделить и общую смену парадигмы гуманитарного знания в XX веке. Главный вопрос, который, по моему мнению, стал определять содержание этого знания, заключается в том, каким образом возможно понимание кого-либо (чего-либо) иного. Этот вопрос, как кажется, периодически возникает в определенные моменты развития человечества, связанные с резким расширением информационного пространства и с конфликтом интерпретаций.

Он преломляется в различных областях гуманитарного знания разным образом. Классическую историю и философию истории XIX века мало интересует быт и повседневность людей. Она в большей степени сконцентрирована на процессах, которые движут историей, будь то экономические, политические, религиозные или военные моменты. Такая история интересуется человеческой личностью лишь в том случае, если эта личность внесла существенный вклад в ход исторического процесса. «Школа анналов», напротив, выдвигает свой проект истории ментальностей, во многом апеллируя к Геродоту, и этот проект творчески преобразуется как в исторической антропологии, так и в более поздних проектах микроистории и истории повседневности [6, с. 76–130]. Насколько корректной может быть история без учета этих факторов, без знания того, как жил, о чем мечтал и во что верил в разные эпохи простой человек? Оперирование лишь абстрактными классами в духе марксистской теории вызвало возражения, например, у Пьера Бурдьё, согласно которому «классы, которые можно вычленить в социальном пространстве... не существуют как реальные группы» [2, с. 18] — хотя их постулирование в качестве логических объектов имеет определенную доказательную силу, реально существует лишь пространство отношений, и потому социология в действительности существует как социальная топология [2, с. 15].

В XIX веке вопрос о жизни и судьбе третьего сословия у Платона не волнует решительно никого. Однако в XX веке внезапно оказывается, что, исходя из новой парадигмы, любая утопия может быть прочитана как антиутопия, и наоборот. Классическая визуализация этой темы представлена в известном фильме «Метрополис» времен Веймарской республики (1927 г.). Становится окончательно ясно, что утопия и антиутопия являются противоположностями лишь по видимости: достаточно, чтобы

⁷ Подробнее см. [20, р. 61-91].

⁸ [13, с. 124]: «[Я] считаю, что в нравственном отношении политическая программа Платона не выходит за рамки тоталитаризма и в своей основе тождественна ему». См. также [10, с. 170-176].

место, которого нет, стало местом, которое есть, и некоторой смены взгляда. Философия Платона в этом плане была обречена на переосмысление, и этот процесс, как показывает Кириакос Деметриу в своей статье с остроумным заголовком «А ‘Legend’ in Crisis», начинается даже раньше «Открытого общества» Поппера [20, p. 61–91].

Радикальные изменения в философии с легкой руки Рорти получили название «лингвистического поворота». Весьма вероятно, что такой поворот был не первым в истории человеческой мысли, и его смысл не сводится лишь к языку, но включает и интерес к философской герменевтике, и стремление к более точному определению понятию «знание». Сходной проблематикой озабочены и те мыслители конца V – начала IV в. до н.э., которых Поппер включает в свой весьма эклектичный концепт «Великого поколения» — вот только жаль, что в его труде из этой группы выпадает Платон, который должен был быть в ней одним из первых, а проблематика и взгляды членов «Великого поколения» модернизируется и унифицируется, что легко показать на примере Ликофрона, Аристофана и даже Сократа. Мысли о схожести проблематики гуманитарного знания в первые века нашей эры с XX веком высказывают Валерий Яковлевич Саврей и Р. В. Светлов⁹ в своих работах «Александрийская школа в истории философско-богословской мысли», а также «Гнозис и экзегетика». Этот ряд может быть продолжен и дальше. Если подойти к проблеме с другой, чисто эпистемологической точки зрения, достаточно лишь напомнить, что одна из наиболее обсуждаемых философских статей XX века Эдмунда Гетье «Является ли знанием истинное и обоснованное утверждение?» прямо отталкивается от Платона.

Схожие процессы происходили и в антропологии. Поколение антропологов начала XX века (особенную роль здесь сыграл Бронислав Малиновский) осознало неадекватность этнографических сведений, которыми располагали европейцы в XIX веке. Многотомные труды, вроде фрэзеровского «Тотемизма», если воспользоваться историко-философской аналогией, оказались фактически приравнены к доксографии того же Диогена Лаэртского за исключением отсутствия у последнего какой-либо эволюционистской схемы. Если попытаться выделить два ключевых методологических понятия гуманитарного знания XX века, то, по моему мнению, это будут понятия эмпатии и диалога, что очень хорошо видно на примере антропологии.

Похожие процессы характерны и для достаточно нового направления постпроцессуальной археологии. Один из ее основоположников Ян Ходдер исходит из того достаточно очевидного факта, что не может существовать никакого вещественного источника без его предварительной интерпретации. Как нам уже приходилось писать, «археологический источник всегда потенциально многозначен, и основная задача исследователя почти всегда состоит в том, чтобы сузить круг возможных интерпретаций, отбросив явно ложные, а не в том, чтобы указать единственно верную» [5, с. 230]. Поэтому в круглых столах и семинарах, посвященных неолитическому поселению Чатал-Хююк – рабочей площадке постпроцессуальной археологии – участвуют и археологи, специализирующиеся на других регионах, и антропологи, и теологи, и философы, и психологи, и представители других направлений [21, p. 1–32].

⁹ [14, с. 19]: «{О}бщим моментом современной философской герменевтики и герменевтики Александрийской школы является предположение о множественности смыслов текста»; [16, с. 3]: «{С}овременная культура поразительно четко воспроизводит характеристики именно того, позднеантичного, перелома».

Пока не ясно, чем закончится этот эксперимент, однако его диалогическая направленность представляется важной и существенной чертой.

Подобные примеры можно приводить и дальше, обращаясь к эволюции различных гуманитарных наук. Как мне кажется, появление и широкое распространение драматического подхода в платоноведении во многом исходит из тех же предпосылок – эмпатии и стремления к диалогу, хотя в его рамках высказывалось множество взаимоисключающих или слабодоказуемых положений, что дало ряду исследователей веские основания говорить о его методологических недостатках [22, р. 328–349]; [17, с. 75–92].

Именно здесь в завершение моего доклада время вернуться к разговору о методологии гуманитарного знания и о критериях доказательности. В XX веке становится окончательно ясно, что гуманитарные науки не могут быть построены по образцу естественных. В то же время эмпатия и диалог в качестве определенной методологии необходимы не сами по себе, а для корректного понимания взаимодействия структур на разных уровнях, что, на мой взгляд, сближает проблематику естественного и гуманитарного знания в XX веке. И ученые естественники, и гуманитарии согласны, по меньшей мере, в наличии нескольких уровней, описывающих реальность (мегамир, макромир и микромир), и в том, что на разных уровнях действуют совершенно разные законы.

Переосмысление имеющихся данных и признание их неполноты или даже негодности приводит к иногда выраженному эксплицитно, а иногда молча подразумеваемому запрету на генерализацию, столь характерному для гуманитарных наук XX века. В то же время обобщения необходимы, а генетически видом знания наиболее склонным к обобщениям является именно философия. Однако подобные обобщения могут быть плодотворны лишь при внимательном и вдумчивом погружении в различные гуманитарные науки, будь то история философии, история или антропология, а также при использовании корректного логического и математического аппарата. Междисциплинарные исследования сейчас в моде, но речь идет даже не о них, а о попытке общего описания эпистемологии гуманитарного знания, опирающейся на понимание различных стратегий доказательства и критериев доказательности, используемых в его различных областях.

Это, конечно, предполагает все ту же готовность к диалогу и эмпатию – в конце концов, именно о разнице между идеологией и диалогом пишет Поппер в «Открытом обществе», хотя объект и способ его критики и выбран, на мой взгляд, не очень удачно. Подобная попытка даже при возможной неудаче может быть небесполезной как для платоноведения и истории философии, так и для других областей гуманитарного знания.

Литература

1. *Андреев Ю. В.* Поэзия мифа и проза истории. Л.: Лениздат, 1990.
2. *Бурдые П.* Социология социального пространства. М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 2007.
3. *Данто А.* Аналитическая философия истории. М.: Идея-Пресс, 2002.
4. *Дюби Ж.* Трехчастная модель, или Представления средневекового общества о себе самом. М.: Языки русской культуры, 2000.
5. *Королев В. А.* К вопросу о религии неандертальцев // Материалы VII Международной студенческой научно-богословской конференции Санкт-Петербургской православной духовной академии. – СПб.: Издательство СПбПДА, 2015. С. 228–239.
6. *Кром М. М.* Историческая антропология. Учебное пособие. СПб.: М.: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге; Квадрига, 2010.
7. *Макеева Л. Б.* Может ли история философии быть интересной и полезной для современной философии? (Ответ Джона Пассмора) // Историко-философский ежегодник 2008-2009. С. 239-256.
8. *Маяцкий М. А.* Спор о Платоне: Круг Штефана Георге и немецкий университет. М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2012.
9. *Мотрошилова Н. В.* История философии // Новая философская энциклопедия в 4 томах. М.: Мысль, 2001. Т. 2. С. 182.
10. *Немцев М. Ю.* Критические заметки о книге К. Р. Поппера «Открытое общество и его враги» // Альтернативы 2007, № 2. С. 170–176.
11. *Палат М. К.* История и память // Идеи и идеалы. 2011. № 4(10). Т. 1. С. 56-69.
12. *Поппер К.* Логика и рост научного знания. М.: Прогресс, 1983.
13. *Поппер К.* Открытое общество и его враги. Т. 1. Чары Платона. М.: Феникс, Международный фонд «Культурная инициатива», 1992.
14. *Саврей В. Я.* Александрийская школа в истории философско-богословской мысли. М.: КомКнига, 2011.
15. *Садовский В. Н.* Карл Поппер и Россия. М.: Эдиториал УРСС, 2002.
16. *Светлов Р. В.* Гнозис и экзегетика. СПб.: Издательство РХГИ, 1998.
17. *Серегин А. В.* Современные подходы к интерпретации Платона: догматизм, антидогматизм и диалогизм // Платоновский сборник. Т. I. М.:СПб., 2013. С. 75–92.
18. *Суриков И. Е.* Винкельман – Ницше – Гитлер: «немецкая античность» и складывание нацистской идеологии // История и современность, 2012, № 1. С. 192–207.
19. *A Poet's Reich: Politics and Culture in the George Circle.* Ed. By Melissa Lane. New York, 2011.
20. *Demetriou K. N.* A «Legend» in Crisis: The Debate Over Plato's Politics, 1930–1960 // POLIS. Vol. 19. Issues 1 and 2, 2002. P. 61–91.
21. *Hodder I.* Probing Religion at Catal-Hoyuk: An Interdisciplinary Experiment // Religion in The Emergence of Civilization: Catal-Hoyuk as a Case Study. Ed. By Ian Hodder. Cambridge, 2010. P. 1–32.

22. *Klosko G.* Politics and Method in Plato's Political Theory // POLIS, Vol. 23, No. 1, 2006. P. 328–349.
23. *Lane M.* Plato's Progeny: How Socrates and Plato still captivate the modern mind. Duckworth, 2001.
24. *Passmore J.* The Idea of a History of Philosophy // History and Theory 5. Beiheft 5. 1965. The Historiography of the History of Philosophy (1965). P. 1-32.

**Интерпретация сакральных знаний Платона в контексте
трансдисциплинарной стратегии исследования**

В работе рассматривается соотношение сакральных знаний Платона с достижениями современной науки в разных областях знания и художественными текстами классической литературы. Использование методики трансдисциплинарных стратегий исследования позволило провести разностороннее изучение постулатов Платона о душе и памяти.

Ключевые слова: сакральные знания, Платон, трансдисциплинарная стратегия исследования, научные гипотезы, душа, память.

Shchedrinova O.N.

**Interpretation of Plato's sacred knowledge within the context of transdisciplinary
research strategy**

In the paper we consider the relationships between Plato's sacred knowledge, the achievements of modern science and art texts of classic literature. Using the methodology of transdisciplinary research strategies allowed us to study Plato's postulate of the soul and memory.

Keywords: Sacred knowledge, Plato, transdisciplinary research strategy, scientific hypotheses, soul, memory.

Современники называли Платона божественным, ибо он обладал редким качеством – быть духовным избранником. Его внутренняя отрешенность, способность к небесным откровениям давали ему чувство одиночества отшельника в мире. Платон обладал способностью к эйдетическому умозрению: ему были открыты сверхсознательные вершины разума и сопричастная доступность к собственному космическому «я». Мысль Платона обитала в самых высоких и чистых сферах, где центром мировосприятия стали размышления о душе, при этом его собственная душа тянулась к открытию тайн космоса, которые открываются лишь единицам. К их числу принадлежит Платон.

Познание мира предполагает полифоничное мышление, когда в свободном пересечении различных систем этого познания могут проявиться очертания истины. Именно такими методиками руководствуется трансдисциплинарная стратегия исследования, так как признает существование разных уровней реальности. И если каждая отдельная дисциплина изучает определенный фрагмент реальности, один из ее уровней, то трансдисциплинарная стратегия стремится понять динамику процесса на нескольких уровнях реальности одновременно. В связи с этим она перешагивает границы конкретных дисциплин и создает универсальную картину, не противопоставляя, а объединяя и соединяя по принципу дополнительности то, что

рассматривалось как разное. Применение трансдисциплинарной стратегии в исследовании доктрин Платона позволяет добраться до сокровенных тайн его философии, минуя стандартные пути познания. Рассмотрим учение Платона о душе на разных уровнях реальности: метафизическом, вербальном, образном и научном, с помощью таких дисциплин как философия, филология, литература и психология.

Платон посвятил свою жизнь сопряжению «смертного с бессмертным» [8, с.523]. Сакральным центром его размышлений стало учение о душе. Он пишет: «бог сотворил душу первенствующей и старейшей по своему рождению и совершенству», а душу творец поставил в центре космоса, распространил ее по всему протяжению и облек ею тело космоса извне [8, с.515]. Душа существует прежде, чем она вступает в соединение с телом. В своем первобытном состоянии она составляет часть мирового духа, пребывает в надмирном пространстве, в царстве вечных и неизменных идей, где истина и бытие совпадают, и занимается созерцанием сущего. Поэтому природа души сродни природе идей. Платон подробно и многократно – мантрически – повторяет наррации о месте и роли души в структуре Космоса, о ее качествах, способах очищения, а также о способностях, которыми она обладает. Ей присущи память, знание, ощущения, бессмертие, эйдическое начало. Платон разграничивает Мировую Душу Космоса и душу индивидуальную. Также он разграничивает душу, обитающую в ином мире, и душу, пребывающую на Земле. Индивидуальная душа есть не что иное, как образ и истечение универсальной Мировой Души. Ее соединение с телом объясняется отпадением от истины: душа по своей природе бесконечно выше тленного тела и потому может властвовать над ним, а оно должно повиноваться ее движениям. Телесное, материальное пассивно само по себе и получает свое существование от духовного начала. В то же время Платон учит о связи души и тела: они должны соответствовать друг другу. Он указывает на необходимость развивать душу и тело в равновесии, чтобы между ними была соразмерность. Если в большом космосе самосознание души выглядит естественным обстоятельством, то в условиях земного бытия чувство присутствия души выражено порой слабо, неясно и спорно (для человека). Платон ищет и находит способ, которым разумная душа может заявить о себе, дать почувствовать свое присутствие или проявить себя. Это – память.

Память как проявленные очертания души В земной жизни разумная душа проявляет и выражает себя через память. Платон говорит, что душа космическая носится по безграничным просторам иного мира, созерцает прекрасное, наслаждаясь знаниями и видениями, а после воплощения забывает многое, почти все. Иная реальность недоступна чувствам, о ней можно только помнить. Некоторые смутные припоминания остаются в душе. Именно эти действующие островки памяти позволяют ей обрести небесные ориентиры в профанном мире. Через эти проблески человек ощущает в себе имплицитное присутствие некоего божественного начала, сокрытого в самой глубине его разумной части души. И это становится подлинным маяком среди земных симулякров бытия. В этом «причудливом сплетении бытия с небытием» [7, с. 367] душа помнит истину, и чем лучше, тем мудрее человек. Эти мысли легли в основу теории анамнезиса Платона. Анамнезис был необходим Платону, чтобы объяснить трансцендентальные условия истинного познания, поскольку именно память манифестирует состояние приближения к открытию божественной истины. Это

касается и души отдельного человека, и души самого Платона. Важно для холистического учения о памяти то обстоятельство, что не только индивидуальные усилия являются причиной восхождения к идее. Человеческий разум неспособен сам, без помощи внешней инстанции достичь понимания божественных откровений. Для этого необходимо встречное движение со стороны неантропной инстанции. Это движение всегда есть, иначе человек не достиг бы высоты таких философских знаний, какие были у Платона. Почти все его диалоги исключительно пифичны. Поэтому их отредактированный перевод искажает экстатический смысл его посланий, в которых объект исследования даже если и находится перед глазами, то его не всегда видно, так как все заслонено пророческим видением самого Платона. Платон, являясь космическим путником Вселенной, совершает в душе читателя переворот, сопровождающийся волшебным процессом внутренней алхимии, преображающей сознание. Тотальный потенциал этого синергийного процесса лежит в основе механизмов памяти. О знании, как воспоминании о своем прежнем опыте, заложенном в душе до ее нового воплощения, и способе ее проявления в новой жизни Платон говорит не раз. Человек понимает истину на основании единого общего понятия или идеи, которая есть воспоминание о том, что «некогда видела наша душа, когда она сопутствовала богу» [7, с.189-190]. В диалоге «Федон» есть целое рассуждение, где Сократ полагает, что человек, рождаясь, теряет то, чем он владел до рождения, а потом постепенно имеет возможность восстановить свои прежние знания [7, с.34-40]. В диалоге «Государство» Платон рассказывает, как умершие души выбирают свою судьбу, а чтобы выбрать правильно, вспоминают свою прошедшую жизнь, исследуют ее, руководствуясь стремлением к благу. В этом смысле, память позволяет душе выполнить миротворческую миссию, то есть создать/сотворить свой мир, соотносящийся с нынешним воплощением.

С точки зрения науки, память обладает активной психической силой, благодаря которой акт воспоминаний повышает энергию души, создавая основу для ее развития. Память – это запоминание, сохранение и последующее воспроизведение индивидом его опыта. Существует множество теорий относительно памяти, но окончательного понимания до сих пор нет. Ясно только, что память представляет собой динамическую сложно организованную нейронную сеть, ее возможности безграничны, этому есть множество фактических доказательств. Память – это место, где стираются грани между философией, реальной наукой и духовным познанием. До сих пор для современных ученых является загадкой местонахождение участков мозга, отвечающих за память. В середине XX века ученые искали место локализации памяти, ассоциируя её с жестким диском. Павел Балабан, доктор биологических наук, директор института ВНД и нейрофизиологии РАН утверждает, что в мозге нет материального хранилища памяти. С ним согласен Карл Прибрам, американский психолог и нейрофизиолог, который утверждает, что память распространена по всему мозгу. По гипотезе Прибрама, память – это голограмма, объемная сеть воспоминаний, наложенная на весь мозг. Информация попадая в мозг через органы зрения и слуха оседает там в виде энграмм («внутренняя запись») или следов памяти. Карл Прибрам считал, что голограмму памяти создает наложение электромагнитных волн, т.е. суммирование стандартных волн, пробегающих по коре головного мозга и волн, которые приходят, например, от глаз. При подобном наложении появляется волновая сеть, которую он воспринимает голограммой. Еще

дальше в своих предположениях пошел Дэвид Бом, известный своими работами по квантовой физике, философии и нейропсихологии. Он выдвинул гипотезу о том, что не только мозг и память, но и вся Вселенная является гигантской многомерной голограммой. Суть его космологической теории заключается в том, что каждый материальный объект Вселенной является частью голограммы, и каждый человек, камень или пылинка содержат в себе весь макрокосмос, то есть всё сущее является проекцией более глубинного уровня мироздания. Метод голографии был предложен в 1947 году Деннисом Габором, он же ввел понятие голограммы, за что в 1971 году получил Нобелевскую премию по физике. Многие считают такой подход интересным. В голограмме есть некая избыточность информации, и поэтому даже по небольшому её фрагменту можно восстановить все изображение. В любом случае, феномен памяти находится в процессе познания, оставляя больше загадок и вопросов, чем точных ответов. Истинное постижение природы памяти превышает мощь человеческого понимания. В этом случае человеческий разум способен лишь постичь отдельные аспекты ее проявлений. Но видимое сопряжение понятий души и памяти, прорывая профанную оболочку видимого мира, уводит за собой в бесконечность нетварных энергий. Неслучайно, что мистический концепт памяти предельно интересен писателям как исследователям человеческих душ. Можно привести несколько примеров, не связанных между собой определенной эпохой, культурой или степенью гениальности автора. В начале XX века Куприн пишет: «Воистину память – одно из глубочайших чудес, сопровождающих наше земное путешествие!» [2, с.99]. Достоевский в романе «Идиот», за 70 лет до этого, неоднократно говорит о «совести и памяти сердца» [1, с.174], ставя их в один ряд. Пушкин буквально вторя словам Платона, пишет: «И память юного поэта поглотит медленная Лета» [10, с.128]. Здесь гений Пушкина прямо ассоциирует память с душой в том месте романа «Евгений Онегин», где «поэта память пронеслась как дым по небу голубому» [10, с.145]. Не душа ли Ленского возносится в просторах голубого неба к своим родным чертогам? И совсем по-платоновски звучат слова Шекспира в 59 сонете: «Пусть наша память, пробежавши вспять,/ Пятьсот кругов, что солнце очертило./ Сумеет в древней книге отыскать/ Запечатленный в слове лик твой милый» [11, с.63]. Парадигму обращений к аспектам памяти в художественной литературе можно продолжать бесконечно. Но и в плоскости художественного слова память контрапунктно соединяется с душой, давая почву для магического наваждения осознания единства этих явлений.

Механизмы памяти: активация памяти (наложение образов) По мысли Платона память обладает свойством, позволяющим душе видеть отсутствующую вещь. Для этого требуется особый способ визуализирования. Разумная часть души человека «видит» идеи сквозь особые образы. Это образы памяти, но не индивидуальной души, а Мировой души, которая порождает прототипы всех вещей. Платон не использует термин «надиндивидуальная память», но эта идея легко угадывается. Например, в диалоге «Федон» Платон даёт определение такому типу памяти: «всякий раз, когда вид одной вещи вызывает у тебя мысль о другой, либо сходной с первой, либо не сходной, – это припоминание» [7, с.36]. В диалоге «Федр» Платон, описывая впечатления души в наднебесном мире, говорит, что «красота сияла среди всего, что там было; когда же мы пришли сюда, мы стали воспринимать ее сияние всего отчетливее посредством самого отчетливого из чувств нашего тела – зрения» [7, с.191]. Таким образом, образы того и

этого миров, накладываясь друг на друга, проливают свет на божественную истину через припоминание давно виденного. Появление нового, рожденного на земле образа, согревает крылья души, и она – ранее плохо осознаваемая человеком – теперь становится для него явственно ощутимой, потому что начинает расправляться, расти, обретать свое зримое существование в пределах человеческого тела и даже вне его. Платон утверждает, что в разумной памяти возникают образы божественных истин, и человек настолько поражается этому, что уж не владеет собой, его захлестывают чувства, а часто и тоска по иному прошлому. Наложение двух блоков памяти/образов дает кумулятивный эффект осознания собственной души. При этом происходит закрепление полученного образа. Современная наука также объясняет процесс возникновения образа на основе совмещения картин прошлого и настоящего. А.Н.Лук (советский учёный-философ) описывает логику ассоциативного восприятия и воссоздания целостности образа: «Физиологической основой образа служит нейронная модель или совокупность нервных клеток/связей, образующих сравнительно устойчивую во времени группу. Любое событие, происходящее во внешней среде и воспринятое человеком, моделируется в коре его мозга в виде какой-то структуры. Способность объединять вновь воспринимаемые сведения с тем, что было известно ранее – условие и предпосылка способности к генерированию идей»[3, с.19,30]. Интересен подход английского ученого Уильяма Рассела к этому вопросу. Он выдвигает основные положения относительно нейронных механизмов памяти, связанные с закреплением прохождения импульсов по нейронным путям:

- при прохождении импульсов синапсы терпят необратимые физико-химические изменения, облегчающие дальнейшее прохождение импульсов по тем путям, по которым импульс уже однажды проходил.

- новое прохождение импульса по данной нейронной цепи увеличивает эффективность этой цепи. Установлен факт, что большинство нейронов изредка выдают самопроизвольные разряды.

- возникшие биотоки продолжают непрерывно пробегать по нейронным цепям с пониженной сопротивляемостью и автоматически закрепляют образовавшиеся следы памяти [6, с.147].

Из этого следует, что синапсы с закрепленными образами, давая самопроизвольные разряды, притягивают к себе схожие по своей природе импульсы, и это позволяет получать новый суммированный образ. Подобная схема активации свойств памяти, данная еще Платоном, может привести к открытию человеком эйдосов мироздания. Не об этом ли писал А.Куприн: «Скажите, случилось с вами, что иногда какой-нибудь звук или запах вдруг вызовет целую картину из прошлого?» [3, с.189]. Без большой доли условности можно отнести это «прошлое» к воспоминаниям иного бытия. Есть у Куприна еще одно удивительное рассуждение: «Что за таинственные способности хранит в себе человеческая память! Кто узнает, почему вдруг трепетанье листка на дереве, легкий удар камешка, дальний запах дыма в туманный сырой день – вдруг воскрешают тот кусок невозвратимой жизни, который лежал в складах человеческого ума» [2, с.99]. Именно эти сильные, тонкие и глубокие зарубки памяти составляют истинное наполнение человеческой души. Благодаря этим нетленным

переживаниям мы ощущаем в себе присутствие неведомого блаженного начала, именуемого душой. Это знания надбытийные, нерациональные, не приспособленные к нуждам повседневной жизни, а значит – духовные, определяющие суть человеческой природы, ее основное сущностное/эссенциональное содержание. Именно это имел в виду Платон, когда говорил, что «человек – это душа» [9, с.66]. Значит человек – это не материальные модули его биологической комплектации, а божественная начинка его телесной оболочки, центр которой занимает память/душа.

Восковые дощечки или отпечатки перстней Итак, память, безусловно, обладает матричными свойствами души. Платон с помощью метафоры восковой дощечки виртуозно подходит к объяснению многих процессов и механизмов памяти. В диалоге «Теэтет» он пишет: «в наших душах есть восковая дощечка; у кого-то она побольше, у кого-то поменьше, у одного – из более чистого воска, у другого – из более грязного или у некоторых он более жесткий, а у других помягче, но есть у кого и в меру» [7, с.300]. Эта восковая дощечка – дар Мнемозины, олицетворяющей память. Далее Платон рассуждает о тех ощущениях, под которые подкладывается сия дощечка, после чего на ней возникает оттиск того, что мы хотим запомнить. Этот оттиск подобен отпечатку перстня. Отпечаток застывает в воске, и мы помним и знаем то, что он сохраняет [7, с.300]. В этом повороте его мысли, надо особенно заметить, что, практически сведя воедино душу и память, Платон привлекает в свои рассуждения такие познавательные процессы как ощущение и восприятие. Он пишет: «душа сама по себе, как мне кажется, наблюдает общее во всех вещах. Одни вещи душа наблюдает сама по себе, а другие – с помощью телесных способностей» [7, с.290]. Платон утверждает, что память бывает разной и поэтому разной бывает душа. Душа (или сердце, как называет Платон) может быть косматой или грязной, или рыхлой, или слишком твердой, жесткой, или пространство души слишком маленькое или неглубокое, а память соответствует той душе, которая ее в себя приняла [7, с.304]. От качеств души зависит качество памяти и, как следствие, качество ума, мудрости и совершенства человека. В этом рассуждении существует прямая связь между душой и памятью, переходящая в единое духовное энергичное пространство. Следы памяти, выраженные у Платона в виде отпечатков перстней или следов на воске, надо понимать как энграммы. В 1904 году Р.Земон сформулировал понятие энграммы как функциональные изменения в головном мозге, оставляющие после себя след, который при необходимости может быть извлечен. Независимо от природы этих изменений, формирование энграммы в мозге после поступления информации требует определенного времени и поэтому представляет собой временной процесс. Период времени, необходимый для закрепления информации, носит название фазы консолидации. Четкое представление о природе функциональных изменений, происходящих в мозге в период консолидации, отсутствует. Однако существует предположение, что формирование энграммы связано с образованием специфической нейронной сети с однородной пространственно-временной характеристикой разрядов нейронов, генерируемых в ответ на специфический сенсорный сигнал. Такая гипотеза предполагает, что энграмма является строго локализованной и строго детерминированной. Формирование энграммы кратковременной памяти связывают с нейродинамическими процессами, а долговременной — со стойкими структурными изменениями в ткани мозга. Механизмы памяти также являются лакомой темой для

художественного исследования. Так, в рассказе Куприна «Вечерний гость» (1904) читаем: «Нет ни одного ничтожного явления, которое не оставило бы во мне неизгладимого следа. Все притрагивается к моему мозгу, все чертит на нем непонятные знаки, кладет вечную, но неизвестную мне печать на память и воображение» [4, с. 294]. О бессрочном во времени отпечатке памяти пишет Шекспир, его реминисценция о накоплении душевного опыта смыкается с мыслью о едином начале памяти и души. В 55-ом сонете Шекспира читаем: «Но врезанные в память письма бегущие столетия не сотрут» [11, с.59]. Очевидно, что основные постулаты Платона, касающиеся души/памяти находят свое полное отражение в произведениях классической литературы.

Подводя предварительный итог, можно отметить, что достижения художественной и научной мысли во многих аспектах подтверждает сакральные знания Платона. Подобное согласование античной философии с современной действительностью дает хорошие перспективы для дальнейшего изучения основных вопросов бытия, а обаяние личности Платона остается неизменным до наших дней.

Литература

1. Достоевский Ф.М. Собрание сочинений в 10 томах. Том 6. – М.: Государственное издательство художественной литературы, 1957. – 736 с.
2. Куприн А.И. Полное собрание сочинений в 10 томах. Том 8. – М.: Воскресенье, 2006. – 576 с.
3. Куприн А.И. Полное собрание сочинений в 10 томах. Том 1. – М.: Воскресенье, 2006. – 576 с.
4. Куприн А.И. Полное собрание сочинений в 10 томах. Том 3. – М.: Воскресенье, 2006. – 576 с.
5. Лук А.Н. Психология творчества. М.: Наука, 1978. – 128 с.
6. Налчаджян А.А. Некоторые психологические и физиологические проблемы интуитивного познания. М.: Мысль, 1972. – 271 с.
7. Платон. Сочинения в четырех томах. Том 2. / Под общей редакцией А.Ф.Лосева и В.Ф.Асмуса; перевод с древнегреч. – СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та: «Изд-во Олега Абышко», 2006. – 632 с.
8. Платон. Сочинения в четырех томах. Том 3. / Под общей редакцией А.Ф.Лосева и В.Ф.Асмуса; перевод с древнегреч. – СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та: «Изд-во Олега Абышко», 2006. – 632 с.
9. Платон. Диалоги. / Пер. с др.-греч. В.Н.Карпова. – СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2014. – 448 с.
10. Пушкин А.С. Полное собрание сочинений в 10 томах. Том 5. М.: Издательство «Наука», 1964. – 640 с.
11. Шекспир У. Сонеты. / Пер. с англ. – М.: Летопись, 1996. – 167 с.

СУДЬБА ИДЕИ МЕТЕМПСИХОЗА В ЕВРОПЕЙСКОЙ ИСТОРИИ

Идея Платона о переселении душ в ортодоксальном христианстве была заменена иудейской идеей однократного воскресения к совершенной сверхземной жизни. Однако ортодоксальное христианство является искаженной версией учения Иисуса Христа; это учение наиболее адекватно выражено в Евангелии от Иоанна, а позже получило развитие в гностицизме, где метемпсихоз стал важным принципом. Очень многие европейские философы развивали именно такое понимание бессмертия. Эта концепция появляется в философии Николая Кузанского и Дж. Бруно, далее ее развивает Лейбниц. Особенно важную роль она играет в поздней философии И. Г. Фихте. Для Фихте подлинное учение Христа заключается в идее тождества Бога и человека, это означает, что человек в каждый момент земного времени причастен Богу и вечности, поэтому смерть может быть только условной границей между разными формами земной жизни как абсолютной жизни. Эти представления можно найти также в концепции вечного возвращения Ницше.

Ключевые слова: метемпсихоз, гностицизм, подлинное христианство, Евангелие от Иоанна, Николай Кузанский, Фихте, Ницше, вечное возвращение.

I. I. Evlampiev

The fate of the idea of metempsychosis in European history

Orthodox Christianity has replaced Plato's idea of metempsychosis by a Jewish idea of the resurrection to the perfect life. However, orthodox Christianity is a distorted version of the teachings of Jesus Christ; the doctrine is most adequately expressed in the Gospel of John and later was developed in Gnosticism where metempsychosis was an important principle. Very many European philosophers developed such understanding of immortality. This concept appears in philosophy of Nicholas of Cusa and J. Bruno, then it had been developed by Leibniz. Especially important role it played in the later philosophy of I. G. Fichte. For Fichte the main in the true doctrine of Christ is the idea of the identity of God and man, it means that people in every moment of earthly time involved in God and eternity, so death can only be conventional boundary between different forms of life on earth as absolute life. Similar ideas can be found in Nietzsche's doctrine of eternal return.

Key words: metempsychosis, Gnosticism, true Christianity, Gospel of John, Nicholas of Cusa, Fichte, Nietzsche, eternal return.

Идея бессмертия — это ключевой мотив любой религиозной системы, и каждая из таких систем привносила что-то свое в понимание перспектив посмертного существования человека; именно особенности этого понимания во многом определяют своеобразие различных религий и верований в истории человечества. Окончательное содержание идея бессмертия в рамках европейской традиции приобрела в

¹ Евлампиев Игорь Иванович, доктор философских наук, профессор Санкт-Петербургского государственного университета, E-mail: yevlampiev@mail.ru.

христианстве, однако если мы внимательно всматриваемся в историю христианства, оказывается, что эта идея далеко не сразу приобрела известную нам форму.

В античную эпоху наибольшим влиянием пользовались две очень разных концепции бессмертия. Первая была характерна для иудаизма, здесь смерть понималась как абсолютная граница между земным существованием человека и существованием вечным, бессмертным; причем человек приходит в единство с Богом, оказывается в раю исключительно силами Бога, происходит это только «в конце времен», в момент Страшного Суда. Собственно античная, греческая религиозность формировалась под сильным влиянием восточных религиозно-философских систем и здесь в центре оказалась идея метемпсихоза, переселения душ, однако в отличие от своего восточного (древнеиндийского) прообраза, где метемпсихоз сочетался с идеей окончательного соединения с Богом-Абсолютом в вечной трансцендентной сфере, в греческом мировоззрении абсолютное преобладание получила первая составляющая. Эту главную тенденцию греческого мировоззрения окончательно выразили Аристотель и стоики. У последних греческий вариант идеи метемпсихоза приобрел окончательную определенность: душа без конца переходит от одного тела к другому, причем совершенство очередного тела зависит от нравственных заслуг в прожитой жизни; никакой иной перспективы в этом случае не предполагается, поскольку нет никакого «иноного», трансцендентного бытия².

При всем видимом различии этих концепций бессмертия они обладают показательным сходством: в обоих случаях человек является пассивным, страдательным существом по отношению к высшей силе (иудейскому Богу или греческой судьбе), сам он лишь косвенно определяет свое посмертное существование, исполняя систему моральных предписаний. На этом фоне наглядно видно новаторство религиозной философии Платона, в его концепции переселение души из тела в тело является только подготовительным процессом по отношению к окончательному ее отделению от тела и переходу в иной, трансцендентный мир – мир идей. Причем теперь этот переход определяется *усилиями самой личности*, а не внешней по отношению к ней божественной силой.

В философии Платона эта новая тенденция еще только намечена, однако именно она определила последующее развитие европейского мировоззрения, и прежде всего она повлияла на складывание христианства как религиозной системы, резко отличающейся от всех предшествующих религий. Впрочем, кажется, что при всем том большом значении, которое христианство придает человеческой личности, в вопросе о бессмертии человека оно мало чем отличается от иудаизма. Действительно, в раннюю христианскую эпоху (II–IV века) концепция переселения душ в платоновском варианте развивалась только гностиками. В ортодоксальном христианстве идея переселения была решительно отвергнута, точнее, она была редуцирована к иудейской концепции *воскресения*: душа лишь один раз живет в теле, в земном бытии, а затем перемещается в сверхземное, райское бытие, где существует совершенно в иной форме, чем в земном

² Похожие представления можно обнаружить уже у орфиков и пифагорейцев. Хотя они и говорят о необходимости выйти из «темницы тела», т. е. прервать череду превращений, они мыслят этот акт совершенно иначе, чем в древнеиндийском прообразе этой идеи, не как переход в трансцендентную сферу, а как перемещение в мир богов, который составляет высшую часть посторонней реальности. Стоики лишь заметили философскую непоследовательность этой мысли и привели концепцию бессмертия в непротиворечивое соотношение с главной характерной чертой мировоззрения греков — «имманентизмом», малым значением идеи трансцендентного.

мире, поскольку находится в единстве с Богом. Хотя человек призван жить добродетельной жизнью, исполняя заветы Бога, он в очень малой степени может повлиять на свою посмертную судьбу, именно Бога, а не сам человек, определяет перемещение личности в рай или в ад.

Возвращение к иудейской религиозности в таком принципиальном вопросе, как бессмертие души, можно было бы считать радикальной непоследовательностью христианства, если бы мы полностью поверили в «каноническую» (созданную церковью в гораздо более позднюю эпоху) версию христианской истории, согласно которой ортодоксальная традиция является точным и последовательным развитием учения Иисуса Христа. По-настоящему непредвзятый, объективный подход приводит к совершенно иному видению истории раннего христианства. На деле, формирование ортодоксальной традиции произошло только во II веке и заключалось оно в радикальном искажении раннехристианского учения, учения самого Иисуса Христа. Это искажение заключалось как раз в том, что в новаторское учение, представлявшее человека абсолютным, божественным существом и ради этой цели порывавшем с архаической иудейской религиозностью, были возвращены важнейшие элементы этой самой архаической религиозности. И одним из таких элементов была как раз иудейская концепция бессмертия как воскресения на Страшном Суде. В этом смысле именно гностиков мы должны признать верными последователями Иисуса Христа, именно у них его учение получило вполне адекватное и точное развитие, хотя и здесь, конечно, появилось множество новых элементов, затемняющих его смысл.

Несмотря на все искажения, контуры подлинной раннехристианской концепции бессмертия все-таки могут быть найдены в наиболее аутентичных памятниках раннего христианства, прежде всего в Евангелии от Фомы — видимо, одним из немногих памятников, дошедших до нас без каких-либо искажений, в том виде, как они были созданы, — и в Евангелии от Иоанна, единственном из канонических текстов содержащих достаточно мало вставок и «исправлений» (сделанных, видимо, во II веке). Остальные новозаветные тексты были созданы специально для обоснования уже возникшей ортодоксальной традиции (в том же II веке), поэтому исходное, древнее основание в них обнаруживается с большим трудом³.

В учении Иисуса Христа полностью отвергается иудейское представление о Боге, обремененное языческими элементами (в том числе антропоморфизм). Бог Иисуса — это *неведомое и непостижимое Начало всего существующего*. Для земного человека в его обычном состоянии это Начало непредставимо, но учение Иисуса в том и заключается, что позволяет соединиться с Богом и познать его, т. е. Иисус является посредником, живой связью между Богом и каждым человеком. Эта связь оказывается настолько «прочной», что ведет к идее не просто единства, но даже тождества Бога и человека, их взаимной имманентности друг другу. Понятно, что такая идея, если она не сводится к прямолинейно понятному «пантеизму», требует очень сложной философской разработки; в этом смысле подлинное учение Христа ничего общего не имеет с его церковно-догматическим вариантом.

³ Здесь мы придерживаемся точки зрения, которая очень давно присутствует в литературе, посвященной текстологии Нового Завета; в русской литературе ее лаконичное изложение можно найти в работе Дм. Алексеева [см. 1, с. 33–47].

Главные тезисы этого подлинного учения легко прочитываются в Евангелии от Иоанна. «Иисус сказал ему <Фоме>: Я есмь путь и истина и жизнь; никто не приходит к Отцу, как только через Меня. Если бы вы знали Меня, то знали бы и Отца Моего. И отныне знаете Его и видели Его» (Ин 14:6–7). «Слова, которые говорю Я вам, говорю не от Себя; Отец, пребывающий во Мне, Он творит дела» (Ин 14:10). «Еще немного, и мир уже не увидит Меня; а вы увидите Меня, ибо Я живу, и вы будете жить. В тот день узнаете вы, что Я в Отце Моем, *и вы во Мне, и Я в вас*» (Ин 14:19–20; курсив мой. — И.Е.). «И славу, которую Ты дал Мне, Я дал им: да будут едино, как Мы едино. *Я в них, и Ты во Мне*; да будут совершены воедино, и да познает мир, что Ты послал Меня и возлюбил их, как возлюбил Меня» (Ин 14:22–23; курсив мой. — И.Е.). В начале Евангелия от Иоанна Христос говорит о том, что он находится в единстве-тождестве с Богом-Отцом, чем ближе момент расставания Христа с учениками, тем чаще он повторяет тезис *о своем единстве-тождестве с учениками и всеми верующими в него*. Эти два тезиса вместе, безусловно, означают, что люди находятся в непосредственном единстве с Богом-Отцом, с тем Началом бытия, о котором автор Евангелия от Иоанна говорит в первых строках этого памятника. Приведенные выше слова из Ин 14:23 «вы во Мне, и Я в вас» имеют особенно важный смысл: в них утверждается не просто *единство* Бога, Иисуса и его учеников, но *имманентность* Бога Иисусу, а Иисуса ученикам, т. е. *имманентность Бога человеку*.

Столь радикальная религиозная концепция ведет к необычным представлениям о смерти и бессмертии. Иудейская идея о смерти, как окончательной границе земного бытия, конечно же, неприменима к Богу, но в силу имманентности Бога человеку в учении Христа *ее точно так же невозможно применить к человеческой личности*. Если человек уже сейчас, непосредственно в земной жизни, во времени, имманентно связан с Богом, то *именно эта земная жизнь, протекающая во времени, и должна быть бессмертной*. В Евангелии от Иоанна присутствует множество утверждений имеющих именно этот смысл Христос принес людям *жизнь вечную*. «Старайтесь не о пище тленной, но о пище, пребывающей в жизнь вечную, которую даст вам Сын Человеческий <...>» (Ин 6:27). «Истинно, истинно говорю вам: верующий в Меня имеет жизнь вечную» (Ин 6:47).

Здесь возникает вопрос о том, отличается ли все-таки «вечная жизнь» от той просто жизни, которая присуща каждому человеку. На первый взгляд она безусловно должна отличаться от просто жизни, ведь последняя кончается смертью и именно поэтому не является вечной. Однако внимательное чтение Евангелия от Иоанна не дает оснований для такого различия. Во-первых, Христос очень часто в своих обещаниях вечной жизни опускает определение «вечная», хотя не вызывает сомнения, что он говорит именно о такой жизни. «Я пришел для того, чтобы имели жизнь и имели с избытком» (Ин 10:10). «Исследуйте Писания, ибо вы думаете чрез них иметь жизнь вечную; а они свидетельствуют о Мне. Но вы не хотите придти ко Мне, чтобы иметь жизнь» (Ин 5:39–40). Аналогичное употребление термина «жизнь» есть в Евангелии от Фомы: «Иисус сказал: Блажен человек, который потрудился: он нашел жизнь» (Фома 63) [2, с. 256]. И, во-вторых, он отвергает понятие вечной жизни как *особой* жизни, наступающей после *полного прекращения земной жизни*, т. е. он отвергает саму смерть как радикальный и окончательный предел жизни. «Истинно, истинно говорю вам: кто соблюдет слово Мое, тот не увидит смерти вовек» (Ин 8:51). «Овцы Мои слушаются голоса Моего, и Я знаю их; и они идут за Мною. И Я даю им жизнь вечную, и не

погибнут вовек; и никто не похитит их из руки Моей» (Ин 10:28). Эти выражения совпадают по смыслу с аналогичными суждениями Евангелия от Фомы. «Блажен тот, кто будет стоять в начале: и он познает конец, и он не вкусит смерти» (Фома 19) [2, с. 252]. «Иисус сказал: Небеса, как и земля, свернутся перед вами, и тот, кто живой от живого, не увидит смерти. Ибо (?) Иисус сказал: Тот, кто нашел самого себя, — мир недостойн его» (Фома 115) [2, с. 262].

Самый главный эпизод Евангелия от Иоанна, который разъясняет смысл вечной жизни, — это история смерти и воскрешения Лазаря (весьма показательно, что она отсутствует в других евангелиях, созданных для обоснования ортодоксальной традиции). Здесь явно сталкиваются два понимания вечной жизни — традиционное иудейское и то новое, что принес Христос. Встретив сестру умершего Лазаря Марфу, Христос говорит ей, что ее брат воскреснет. На что Марфа отвечает как правоверная иудейка: «...знаю, что воскреснет в воскресение, в последний день» (Ин 11:24). Но Христос имеет в виду совсем иное, и он разъясняет ей новый смысл воскресения: «Иисус сказал ей: Я есмь воскресение и жизнь; верующий в Меня, если и умрет, оживет. И всякий, живущий и верующий в Меня, не умрет вовек» (Ин 11:25–26). И происходит известная сцена у гроба Лазаря: «...Он воззвал громким голосом: Лазарь! иди вон. И вышел умерший, обвитый по рукам и ногам погребальными пеленами, и лице его обвязано было платком. Иисус говорит им: развяжите его, пусть идет» (Ин 11:39–44).

Слова Христа о том, что верующий, «если и умрет, оживет», и что живущий и верующий в него «не умрет вовек», разъясняют сложную диалектику понимания вечной жизни. Христос признает, что смерть является возможной, а может быть, и необходимой для живущего, но она перестает быть *существенной*, поскольку после нее происходит возвращение *к жизни в том же земном мире*, как это происходит с Лазарем. Разница между Лазарем и любым человеком заключается только в том, что Лазарь был в «педагогических» целях воскрешен Христом к *буквально* той же жизни, из которого его похитила смерть; для людей, которые не могут надеяться на такое вмешательство Христа, существование после естественной смерти логично мыслить не буквально в прежней форме, а как раз в духе платоновского метемпсихоза. Однако суть учения Христа не в этом. Человек должен внутри земной жизни (внутри любого «фрагмента» этой *бесконечной* жизни) обрести жизнь вечную, внутри времени обрести вечность, обрести Бога, точнее выявить в себе свое тождество с Богом. Именно в этом важнейшем своем слагаемом учение Христа оказывается продолжением и развитием учения Платона. Платон призывал человека к тому, чтобы своими силами сделать жизнь совершенной и соединиться с Абсолютом, но сам Абсолют он полагал за пределами земной жизни. Христос идет еще дальше по пути «возвышения» человеческой личности и утверждает, что Абсолют и вечная жизнь имманентны земной жизни и «стягаются» внутри нее.

После того, как во II веке было осуществлено церковное «исправление» учения Иисуса Христа, оно не просто было забыто в своей исходной версии, любая попытка его возрождения рассматривалась как ересь. Оно продолжало жить только в системах великих европейских философов — от Эриугены, Экхарта и Николая Кузанского до Фихте, Шеллинга, Шопенгауэра, Достоевского и Ницше. Эти *подлинно христианские* философы чувствовали, что церковная, догматическая традиция исказила учение Иисуса Христа, и они пытались вернуться к нему в его исходной чистоте. Это вело к

тому, что и идея метемпсихоза возвращалась в философию. Впервые философский вариант этой концепции можно обнаружить у Николая Кузанского. Как пишет Кузанец, «мы не можем быть уверены в полной тленности чего бы то ни было. Все гибнет лишь сообразно тому или иному модусу бытия <...>; гибнет лишь способность существовать таким-то образом, так что нет места смерти, по словам Вергилия» [6, с. 138]. И еще более прямо о человеческом бытии: «...то бытие, которое не смогло быть сразу бессмертным, стало бессмертным во временной последовательности» [6, с. 112].

Джордано Бруно в своей философии отрицал существование трансцендентного мира, поэтому абсолютность человека и его единство с Богом он понимал как его бессмертие непосредственно в земном мире, т. е. в форме бесконечной последовательности земных жизней. Наличие этой идеи в его воззрениях было надежно удостоверено инквизицией, она стала одним из важнейших пунктов в обвинительном заключении против Бруно [см. 5, с. 556–558].

В Новое время идей метемпсихоза была не столь популярна, однако она неизбежно возрождалась у представителей пантеистической мистики, которые пытались вернуться к первохристианскому представлению о единстве-тождестве человека и Бога. Она присутствует в философии Лейбница, в концепции саморазвития каждой монады до абсолютной монады (Бога). Смерть для лейбницева монады — это просто скачок от одной формы такого саморазвития к другой.

Но наиболее явно и прямо о бесконечной последовательности жизней, которую предстоит прожить каждому человеку, говорит И. Г. Фихте в своем позднем религиозно-философском учении, изложенном в работах «Основные черты современной эпохи» и «Наставление к блаженной жизни». Он впервые прямо говорит о существовании двух форм христианства в истории и связывает разное понимание бессмертия с этими разными формами христианства. Подлинное христианство, по Фихте, выражено только в Евангелии от Иоанна, его главная идея — это представление о том, что каждый человек есть полное и адекватное «явление» Бога в земной действительности [см. 7, с. 102]. Это означает, что человек в каждый момент земного времени может обрести вечность, осознать свое тождество с Богом и стать совершенным (блаженным). Ясно, что при таком понимании человека смерть не может быть абсолютным пределом, это относительная граница между разными формами земной жизни человека, которая неразрывно связана с вечностью, как бы «погружена» в вечность. Вероятно, именно из учения Фихте эта идея была позаимствована известными русскими мыслителями, ее можно найти у П. Чаадаева, В. Одоевского, Ф. Достоевского [см. 3, с. 120-125].

Наконец, идея вечного возвращения Ф. Ницше также может быть понята как признание «посюстороннего» бессмертия человека [см. 4, с. 129–132]. Ведь в отличие от античных философов Ницше утверждает, что вечное возвращение не обязательно возвращает «то же самое»; если человек обретет качество сверхчеловека, он сделает вечное возвращение *избирательным*, и возвращаться будет только то, что он сам определит к новому бытию. В этом случае человек вернет себе свое *исконное* и *сущностное* качество — быть «хозяином» бытия и самому определять бесконечную перспективу своего существования.

Литература

1. Алексеев Дм. Античное христианство и гностицизм // Евангелие истины: двенадцать переводов христианских гностических писаний. — Ростов н/Д: Феникс, 2008. — С. 15–91.
2. Евангелие от Фомы // Апокрифы древних христиан. Исследование, тексты, комментарии. — М.: Мысль, 1989. — С. 250-262.
3. Евлампиев И. И. Влияние позднего религиозно-философского учения И.Г. Фихте на философские взгляды Ф. Достоевского // Вестник РХГА. — 2013. — Т. 14. — С. 113–125.
4. Евлампиев И. И. «Посюсторонняя» религиозность Ф. Достоевского и Ф. Ницше (К вопросу о религиозном содержании неклассической философии) // Вопросы философии. — 2013. — № 7. — С. 121–132.
5. Краткое изложение следственного дела Джордано Бруно // Бруно Дж. Избранное – Самара: Изд. дом «Агни», 2000. — С. 533–574.
6. Николай Кузанский. Об ученом незнании // Николай Кузанский. Соч. В 2 т. — М.: Мысль, 1979–1980. — Т. 1. — С. 47–183.
7. Фихте И. Г. Основные черты современной эпохи // Фихте И.Г. Факты сознания. Назначение человека. Наукоучение. — Минск: Харвест, 2000. — С. 3-271.

Научное издание

XXIII МЕЖДУНАРОДНАЯ КОНФЕРЕНЦИЯ
УНИВЕРСУМ ПЛАТОНОВСКОЙ МЫСЛИ:
ПЛАТОН И ПЛАТОНИЗМ В КОНТЕКСТЕ СОВРЕМЕННЫХ СТРАТЕГИЙ
ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ

Ответственный редактор *С. А. Танеев*
Корректор *М. С. Колупаева*
Дизайн обложки *О. Д. Курта*

Подписано в печать 09.12.2015 Формат 60x90 1/16.
Печать цифровая. Усл. печ. л. 15.
Тираж 500 экз. Заказ № 717

Издательство РХГА
191023, Санкт-Петербург, наб. р. Фонтанки, д. 15
Тел.: (812) 310-79-29, +7 (981) 699-65-95;
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