
Σ Χ Ο Λ Η

ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΟ ΑΝΤΙΚΟΛΛΕΔΕΝΙΕ
Ι ΚΛΑССИЧЕСКАЯ ΤΡΑΔΙЦΙΑ

ΤΟΜ ΙΙ

ΒΥΠΥΣΚ 2

2008

ΣΧΟΛΗ

ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΟ ΑΝΤΙΚΟΛΟΓΙΟ И КЛАССИЧЕСКАЯ ТРАДИЦИЯ

Издается «Центром изучения древней философии
и классической традиции»

Главный редактор

Е. В. Афонасин

Ответственный секретарь

А. С. Афонасина

Редакционная коллегия

Леонидас Баргелиотис (Афины–Олимпия), И. В. Берестов (Новосибирск),
М. Н. Вольф (Новосибирск), В. П. Горан (Новосибирск), Джон Диллон
(Дублин), С. В. Месяц (Москва), Е. В. Орлов (Новосибирск), В. Б. Прозоров
(Москва), А. В. Цыб (Санкт-Петербург), А. И. Щетников (Новосибирск)

Редакционный совет

С. С. Аванесов (Томск), Леван Гигинейшвили (Тбилиси), Люк Бриссон (Париж),
В. С. Диев (Новосибирск), Джон Рист (Кембридж), Теун Тилеман (Утрехт),
В. В. Целищев (Новосибирск), С. П. Шевцов (Одесса)

Учредители журнала

Новосибирский государственный университет,
Институт философии и права СО РАН

Основан в марте 2007 г. Периодичность – два раза в год

*Данный выпуск подготовлен и опубликован благодаря поддержке
Института «Открытое общество» (Будапешт)*

Адрес редакции

Новосибирск-90, а/я 127, 630090, Россия

Тексты принимаются в электронном виде
по адресу: **afonasin@gmail.com**

*Адрес в сети Интернет: **www.nsu.ru/classics/schole/***

ISSN 1995-4328 (Print)
ISSN 1995-4336 (Online)

© Центр изучения древней философии
и классической традиции, 2008

Σ Χ Ο Λ Η

ANCIENT PHILOSOPHY AND
THE CLASSICAL TRADITION

VOLUME II

ISSUE 2

2008

ΣΧΟΛΗ

A JOURNAL OF THE CENTRE FOR ANCIENT PHILOSOPHY AND THE CLASSICAL TRADITION

Editor-in-Chief

Eugene V. Afonasin

Executive Secretary

Anna S. Afonasina

Editorial Board

Leonidas Bargeliotes (Athens–Ancient Olympia), Igor V. Berestov (Novosibirsk),
Vasily P. Goran (Novosibirsk), John Dillon (Dublin), Svetlana V. Mesyats (Moscow),
Eugene V. Orlov (Novosibirsk), Vadim B. Prozorov (Moscow), Andrei I. Schetnikov
(Novosibirsk), Alexey V. Tzyb (St. Petersburg), Marina N. Wolf (Novosibirsk)

Advisory Committee

Sergey S. Avanesov (Tomsk), Luc Brisson (Paris), Levan Gigineishvili
(Tbilisi), Vladimir S. Diev (Novosibirsk), John Rist (Cambridge), Sergey P. Shevtsov
(Odessa), Teun Tieleman (Utrecht), Vitaly V. Tselitshev (Novosibirsk)

Established at

Novosibirsk State University
Institute of Philosophy and Law (Novosibirsk, Russia)

The journal is published twice a year since March 2007

*Preparation of this volume is supported by
The “Open Society Institute” (Budapest)*

The address for correspondence
Novosibirsk-90, P. Box 127, 630090, Russia

E-mail address: afonasin@gmail.com

On-line version: www.nsu.ru/classics/schole/

ISSN 1995-4328 (Print)
ISSN 1995-4336 (Online)

© The Center for Ancient Philosophy and
the Classical Tradition, 2008

ПРЕДИСЛОВИЕ РЕДАКТОРА

Во втором выпуске второго тома журнала «Центра изучения древней философии и классической традиции» мы публикуем восемь статей и три новых перевода с древнегреческого, подготовленных участниками международного семинара «Преподавая античность. Фундаментальные ценности в изменяющемся мире», который проходит в Новосибирском Академгородке при поддержке Программы повышения качества образования Института «Открытое общество» (Будапешт) ¹.

В статье С. С. АВАНЕСОВА (Томск) «“Горгий” Платона: опыт аксиологического комментария» показано, каким образом Платон развивает темы «промежуточного» бытия, предпочтения и иерархии ценностей. Комментарий к «Горгию» позволяет сделать шаг в направлении реконструкции античной философской аксиологии в целом.

В работе А. В. ТИХОНОВА (Ростов-на-Дону) «Ранние диалоги Платона и феномен “невежества”: вопрос об онтологии» предпринимается попытка описания и анализа философского содержания, возникающего при изучении некоторых случаев употребления Платоном слова «невежество» (диалоги «Хармид», «Кратил», «Пир», «Софист» и «Государство»). Отвечая на вопрос, возможно ли предположить наличие именно онтологических смыслов в данном слове, автор обозначает проблему определения самой природы философского высказывания, затрагивает вопрос о темах и характере ранних диалогов Платона, фиксирует неоднозначность предполагаемых смыслов слова «невежество». Также подчеркивается тот факт, что в поздних диалогах Платона бытийный характер интересующего слова более очевиден.

ДЭВИД КОНСТАН (Университет Брауна, Провиденс, США) представляет небольшую работу, озаглавленную «Аристотель о любви и дружбе», в которой он показывает, что, вопреки мнению многих исследователей античности, термин *philia* у Аристотеля означает избирательные и действенные отношения между людьми, а не связи вроде родства, обусловленные обоюдными обязательствами и не предполагающие действенного элемента в качестве существенной своей характеристики. Кроме того, автор разрешает проблему неоднозначности слова *philia*, которое может означать как «любовь», так и обоюдную привязанность, характерную для дружбы.

В статье Д. С. БИРЮКОВА (Санкт-Петербург) «Рационализм и его пределы в арианском учении» на примере нескольких сквозных тем прослеживается раз-

¹ В 2007 / 2009 гг. прошло четыре больших школы, а также организовано несколько однодневных семинаров и встреч. Подробнее о нашей работе и планах на будущее см. <http://www.nsu.ru/classics/reset/index.htm>.

витие рационалистических тенденций в арианском учении. Показывается, что доктрина Ария подразумевает учение о Премудрости и Божественном Слове, свойственном для Бога, так же как апофатические тенденции. Учение Астерия можно считать переходным между учением Ария и неоариан в плане рационалистических тенденций. Неоариане развивали собственно рационалистическое богословие, настаивая на познаваемости сущностей Бога и Сына; в отличие от доктрины Ария, неоарианство не учит о внутренней жизни Божества и, соответственно, для него не характерна апофатика.

П. А. МОИСЕЕВ (Пермь) представляет работу «Один аспект методологии познания у Платона и Дионисия Ареопагита», в которой предполагает рассмотреть судьбу одной теоретико-познавательной концепции, сформулированной впервые Платоном и значительно переосмысленной много веков спустя, которую он предлагает назвать концепцией возведения, подразумевая под этим описание тех способов, которые предлагаются познающему субъекту для достижения истины. В статье показано, что Платон относит свою концепцию возведения исключительно к познанию мира идей, а Ареопагит – к богопознанию. Создавая свою концепцию возведения, Дионисий синтезирует платоновскую мысль о созерцании чувственного мира как «трамплине» для познания мира сверхчувственного с пифагорейско-платонической концепцией символа. Как следствие, у первого результатом возведения оказывается знание сути этого мира (поскольку мир идей дает нам подлинное знание о космосе), у второго человек возводится к такому знанию, которое как бы отменяет знание о мире.

Е. В. РОДИН (Тула) в статье «Восточноарамейское происхождение гностицизма в свете западноарамейской христианской традиции» проводит сравнительный анализ арамейских изречений Иисуса и теонимов в иудеохристианских и гностических текстах с целью проведения демаркационной линии между гностической и христианской традициями. Наряду с выявленными лексическими и синтаксическими отличиями гностических и христианских текстов, в статье приводятся определенные лингвистические доказательства сирийского происхождения гностицизма и даются уточненные этимологии гностических имен.

ТЕУН ТИЛЕМАН (Утрехт) в очерке «Искусство жизни: современный облик древнего идеала» прослеживает эволюцию этого понятия со времен Сократа и его античных преемников вплоть до современности. Кроме Сократа особое внимание уделяется стоикам, Ницше и Фуко. То, как это понятие переопределялось и функционировало на протяжении европейской истории философии, являет собой исключительно интересный пример взаимодействия традиционности и оригинальности.

ЛЕОНИДАС БАРГЕЛИОТИС (Афины) представляет эссе «Неофит Кафсокаливит (1713–1784 ?) и “движение колливадов”». Как известно, это движение возникло в среде афонских монахов, которые встали на защиту церковных обычаев и против тех членов «братии», которые желали подзаработать продажей своих товаров на субботнем рынке и увеличением количества поминаль-

ных служб, оплачиваемых прихожанами, согласившись проводить их по воскресным и праздничным дням. Неофит был одним из протагонистов этого движения, и для оценки его роли автор данной статьи (1) дает очерк философско-богословских конфликтов того времени, (2) исследует религиозную риторику, сопровождающую осуждение монаха Неофита и его упорную самозащиту, и (3) показывает важность постоянных переездов Неофита для широкого распространения дискуссии на Балканах и за их пределами.

Раздел «Переводы» включает в себя три новых публикации.

А. И. ЩЕТНИКОВ (Новосибирск) представляет фрагмент нового перевода «Комментария к первой книге *Начал* Евклида» Прокла Диадоха. Для публикации выбран относительно самостоятельный раздел комментария «Постулаты и аксиомы». Однако автором подготовлен и полный перевод трактата, который ожидает своего издателя. Данная публикация содержательно связана со статьей того же автора «Сочинения Платона и Аристотеля как свидетельства о становлении системы математических определений и аксиом», опубликованной во 2 выпуске I тома журнала.

«Подступы к умопостигаемому», или «Сентенции» Порфирия, впервые переведенные С. В. МЕСЯЦ (Москва) на русский язык, дополнены вступительной статьей и детальным комментарием. 44 сентенции, некоторые из которых представляют собой краткие дискурсы на различные темы, основаны на трактатах учителя Порфирия Плотина. Выдержки из *Энеид*, пересказываемые Порфирием, показывают его этические предпочтения, в то время как оригинальные разделы «Сентенций» позволяют по-новому взглянуть на некоторые элементы собственной философии Порфирия, не нашедшие достаточного отражения в его сохранившихся произведениях.

Е. В. АФОНАСИН (Новосибирск) подготовил перевод знаменитого Папируса из Дервени – анонимного комментария на орфическую теогонию, обнаруженного в 1962 г. среди остатков погребального костра в античном захоронении близ узкого горного ущелья, Дервени, через которое проходит дорога, ведущая из Фессалоники в восточную Македонию и Фракию, и ныне, наряду с другими находками из Дервени, хранящегося в Археологическом музее Фессалоники. Содержание папируса представляет большой интерес для историков религии и философии конца IV – начала III вв. до н. э. (или даже ранее). Перевод выполнен по новому авторитетному изданию папируса (Th. Kouremenos, G. M. Parássoglou and K. Tsantsanoglou, Firenze 2006), с учетом последних публикаций по этой теме, и дополнен краткими текстологическими и концептуальными примечаниями к отдельным колонкам.

Е. А.

15 января 2009 г.

Афины

afonasin@gmail.com

EDITORIAL

The second issue of this volume contains eight original articles and three translations of classical texts. These materials are prepared by the participants of the international interdisciplinary seminar “Teaching Classics. Fundamental Values in the Changing World”, organized by the Centre for Ancient Philosophy and the Classical Tradition (Akademgorodok, Novosibirsk region, Russia) and supported by the Open Society Institute, Budapest.¹

In his new paper “Plato’s *Gorgias*: an attempt to an axiological commentary” SERGEY S. AVANESOV (Tomsk State University) analyses the concepts of ‘intermediate’ being, ‘preference’ and the hierarchy of values developed in Plato’s dialogue against the background of Classical moral philosophy. This study of Ancient axiology continues a previous article by the same author, also published in this journal (vol. I, issue 2).

ANDREY V. TIKHONOV (South Federal University, Rostov-on-Don) in his study “Earlier dialogues of Plato and the phenomenon of ignorance” analyses the term *amathia* in various contexts, mainly, of the earlier dialogues of Plato. Tracing the evolution of this notion in Plato works he notes how the concept gradually becomes ontologically charged.

DAVID KONSTAN (Brown University, Providence) in his paper, entitled “Aristotle on Love and Friendship”, argues that the term *philia*, in Aristotle, represents an elective, affective relationship, and not, as many scholars have maintained, a relation of mutual obligation, like that of kinship, with no necessary affective element; in addition, he disambiguates two senses of *philia*, one corresponding to “love”, the other designating the reciprocal affection characteristic of friendship.

DMITRY S. BIRJUKOV (Russian Christian Academy, St. Petersburg) in his “Rationality and its limits in Arianism”, on the basis of certain recurrent issues, such as the idea of comprehensibility of God and apophatic theology, looks at the rational tendencies in Arianism and, on the basis of available data, shows how from Arius and Asterius to the Neo-Arians the rationalist tendencies in theology gradually increase while apophatic element virtually disappears.

PETR A. MOISEEV (Perm State Institute of Arts and Culture) in his short essay “One aspect of the methodology of cognition in Plato and Dionysius the Areopagite” shows how the concept of ascension to truth, first formulated by Plato, was later reworked and reevaluated in new cognitive context by such later thinkers, as Plutarch, Iamblichus and, finally, Pseudo-Dionysius the Areopagite. Special attention is given to the concept of knowledge beyond human cognition and the role symbolism played in the process of its development.

¹ Cf. <http://www.nsu.ru/classics/reset/index.htm>.

In a comparative study “East-Aramaic origin of Gnosticism in the light of West-Aramaic Christian tradition” EUGENE V. RODIN (Tula State Pedagogical University) tries to develop an objective (linguistic) approach to analysis of the Gnostic tradition in the light of Christianity. He highlights some lexical and syntactic differences between the Gnostic and Christian texts. Certain demonstrations of the Syriac origin of Gnosticism and the amplified etymologies of Gnostic names also become visible. In doing so he tries to draw a line of demarcation between the Gnostic and Christian traditions.

An essay “The Art of Life: An Ancient Idea and Its Survival” by TEUN TIELEMAN (UCLA / Utrecht University) surveys the history of the philosophical notion of the ‘art of life’, starting from its originator Socrates and his ancient successors down to its role among present-day philosophers. Apart from Socrates, special attention is given to the Stoics, Nietzsche and Foucault. The way in which the notion was (re)defined and functioned throughout the history of philosophy reveals an exceptionally fruitful interplay between continuity and originality.

LEONIDAS BARGELIOTES (Olympic Centre of Philosophy and Culture, Athens-Ancient Olympia) presents an essay “Neophytos the Kaphsokalyvites (1713–1784 ?) and the *Movement of Kollyvodon*” In his efforts to defend the Ekklesiastical customs and regulations against those (monks) who wanted to raise money by selling their articles of commerce and perform their vigilances and memorial services on Sundays and important holydays Neophytos Kaphsokalyvites became a protagonist of the “Movement of Kollyvodon”. For the evaluation of his protagonistic role he examines: a) the existing philosophico-theological conditions and conflicts of the 18th century, b) the religious rhetoric, convictions and obstinate defense by the monk Neophytos, and c) his continuous movements, and wanderings from place to place and the transference, consequently, of the conflicts to the wide area of the Balkan countries.

In the section of translations (which is very reach and prominent this time) we publish three new translation, the first of them being a Russian translation of an extract from Proclus’ *Commentary on the first book of Euclid’s Elements*, entitled “Definitions and Axioms” and prepared by ANDREJ I. SCHETNIKOV (ΣΙΓΜΑ: The Centre for Educational Projects, Novosibirsk). On the one hand, the present publication supplements an article by this author on the ideal numbers in Plato, published in the previous issue of the journal, while, on the other hand, it anticipates the future publication of the complete treatise in a new Russian translation, since only the *Introduction* of Proclus to his *Commentary* has previously been published in the Russian by Yu. A. Shitchalin (Moscow), but the entire work also deserves translation due to its exceptional importance for the history of mathematics.

The *Sententiae ad intelligilia ducentes* by Porphyry, masterly translated and commented by SVETLANA V. MESYATS (Institute of philosophy, Moscow), constitute the first attempt to introduce this difficult and fascinating peace of Neoplatonic philosophy to the Russian reader. The *Sentences* – 44 paragraphs of uneven size, in few

cases, amounting to short ‘treatises’ – are based on the *Enneads* by Porphyry’s master Plotinus. The selection of the texts demonstrates a clear ethical inclination on part of the epitomizer, while the original elements of the *Sentences* contribute to our understanding of some elements of Porphyry’s own philosophy, otherwise underrepresented in his other works.

The first complete translation of the Derveni Papyrus into Russian is prepared by EUGENE V. AFONASIN (Novosibirsk State University). The remains of carbonized upper part of a papyrus roll with a Greek prose text written in columns, found in the debris of a funeral fire of a Macedonian grave around Derveni (near Thessaloniki), is now ranked among the most important literary finds ever made and is admittedly the oldest papyrus found in Greece. The papyrus contains a very curious commentary to an Orphic theogony and in this capacity is of great interest for understanding religious and philosophical developments at the end of the fourth – the beginning of the third century B. C. E. (or even earlier). The author considers the enterprise quite timely, since we now possess an authoritative edition of the text with commentaries and the photographs of the papyrus – a collective effort the Greek team (Th. Kouremenos, G. M. Parássoglou and K. Tsantsanoglou, Firenze 2006), as well as a series of new studies, provoked by this long-awaited event. The present publication contains a Russian translation of the papyrus, supplied with short textual and bibliographic notes, occasionally supplemented by longer remarks of conceptual nature.

These and other relevant publications are available on-line at the address: www.nsu.ru/classics/schole/.

E. A.
January 15, 2009
Athens

СТАТЬИ

«ГОРГИЙ» ПЛАТОНА: ОПЫТ АКСИОЛОГИЧЕСКОГО КОММЕНТАРИЯ

С. С. АВАНЕСОВ

Аксиология как специфическая философская дисциплина оформляется достаточно поздно: в течение второй половины XIX в. и в самом начале XX в. В настоящее время аксиология получила признание как один из базовых разделов философии наряду с онтологией и гносеологией. Истоки европейской «классической» аксиологии небезосновательно связывают с древнегреческой литературой и философской мыслью. При этом понятно, что в античной философии не было никакой аксиологии как «специализированной и авторефлексивной области философского дискурса»¹; говоря об античной аксиологии, мы можем иметь в виду не эксплицированные теории ценностей, а лишь некую сумму спорадических суждений о ценностях либо высказываний на такие темы, которые с течением времени оказались прочно связаны с ценностной проблематикой. Аксиология в античности как бы «растворена» в философии (как «растворена» в ней эстетика и антропология); она обнаруживается то в качестве терминологического «оттенка» педагогического рассуждения, то в качестве одной из тем «практической этики», то в качестве некоего «остатка» в системе классификации сущего. Именно из этой разрозненной и «стихийной» аксиологии древних греков вырастают новоевропейские ценностные теории, на базе которых и оформляется аксиология как дисциплинарный раздел современной философии.

Аксиологическая проблематика и терминология в античной философии глубже всего проработана и развита у стоиков, тщательно разбиравших вопросы о высшей цели жизни, о безразличном и предпочитаемом, о надлежащих поступках и добродетелях (Диог. Лаэрт. VII 84); именно в стоической школе в наибольшей степени были достигнуты и явлены итоги развития античной аксиологии². Однако стоики во многом опирались на предшествовавшую им философскую традицию, прежде всего на наследие Платона; в диалогах последнего как раз и обнаруживаются начала тех аксиологических мотивов и сюжетов, которые были подхвачены и развиты стоиками.

¹ Шохин 2006: 17.

² См. Аванесов 2004.

Особое место среди платоновских «аксиологических» текстов занимает диалог «Горгий»; здесь Платон развивает следующие темы, имеющие прямое отношение к области аксиологии:

- 1) «промежуточное» (не благо и не зло) как сфера предпочтений в отличие от сферы блага как такового;
- 2) предпочтение (как полагание ценности);
- 3) иерархия ценностей.

Иными словами, в «Горгии» поставлены такие основоположные аксиологические вопросы, как демаркация предметной области теоретической аксиологии, фиксация аксиологического смысла акта предпочтения (как ценностной мотивации действия) и содержательная систематизация сферы ценностей.

1. ПРОМЕЖУТОЧНОЕ

1 а. Различение цели и средств как логическое основание для выделения *промежуточного*

К теме *промежуточного* Платон подводит читателя через предварительное различение *цели и средств*. О цели («*то, ради чего*») и средствах рассуждают Сократ и Пол (467 с–d):

С о к р а т : Как тебе кажется, действуя, люди желают того, что делают, или же того, ради чего они что-то делают? Вот, например, те, кому врачи дают лекарство, они, по-твоему, желают именно того, что делают, – пить отвратительное на вкус лекарство, или же другого – быть здоровыми, ради чего и пьют?

П о л : Ясно, что быть здоровыми.

С о к р а т : Точно так же мореходы или люди, занимающиеся любым иным при-быльным делом: не того они желают, что каждый из них делает, – и правда, кому охота плавать, терпеть опасности, обременять себя заботами? – а того, я думаю, ради чего пускаются в плавание: богатства. Ведь ради того, чтобы разбогатеть, пускаются они в плавание.

П о л : Конечно.

С о к р а т : И во всём остальном разве иначе? Если человек что-нибудь делает ради какой-то цели, ведь не того он хочет, что делает, а того, ради чего делает?

П о л : Да.

Например, лечение само по себе (как процесс борьбы с болезнью) не приносит человеку никакого удовольствия и поэтому не может быть для него привлекательным; однако лечение полезно, ибо «избавляет от большого зла» (болезни); значит, «чтобы вернуть здоровье, стоит вытерпеть боль» (478 b–c), посредством которой больной устремляется «к благому и прекрасному» (480 c), то есть к здоровью. Общей же целью всех действий и, так сказать, целью всех целей является само *благо* как таковое. Всё нужно делать, говорит Сократ, «ради блага»; «у всех

действий цель одна – благо», поэтому «всё прочее должно делаться ради блага, но не благо ради чего-то иного» (499 е). Этой цели (то есть «высшему благу») подчинена и риторика, и вообще всякое искусство (503 d).

То, что ведёт к благу, само есть лишь *средство* для достижения указанной цели, и потому оно *не есть благо*. Нельзя назвать его и злом, ибо зло – враг блага и потому не может к нему вести. Таким образом, средство достижения блага не есть ни благо, ни зло. Благо противоположно злу и, более того, находится с ним в определённого рода обратной связи: если одно возрастает, то другое обязательно убывает (496 b). Теряющий благо тем самым как бы приобретает зло. Уменьшение блага означает увеличение зла, и наоборот – уменьшение зла есть увеличение блага. Если же мы сможем обнаружить такие вещи, которые «человек и теряет и удерживает в одно и то же время, ясно, что ни благом, ни злом они не будут» (496 с). А будут они, разумеется, чем-то *промежуточным* между благом и злом ³.

1 б. Определение промежуточного

Что же такое «промежуточное» по определению? И что относится к «промежуточному»? Ключевой текст Платона на эту тему обнаруживается как раз в «Горгии» (467 е – 468 с). Сократ и Пол обсуждают, условно говоря, «структуру» сущего, как оно дано нам в этическом ракурсе.

С о к р а т : Теперь скажи, есть ли среди всего существующего такая вещь, которая не была бы либо хорошою, либо дурною, либо промежуточною между благом и злом [ἢ μεταξὺ τούτων, οὔτε ἀγαθὸν οὔτε κακόν]?

П о л : Это совершенно невозможно, Сократ.

С о к р а т : И конечно, благом ты называешь мудрость, здоровье, богатство и прочее тому подобное, а злом – всё, что этому противоположно?

П о л : Да.

С о к р а т : А ни хорошим, ни дурным [μήτε ἀγαθὰ μήτε κακὰ] ты, стало быть, называешь то, что в иных случаях причастно благу, в иных – злу, а в иных – ни тому ни другому, как, например: “сидеть”, “ходить”, “бегать”, “плавать”, или ещё: “камени”, “поленья” и прочее тому подобное? Не так ли? Или ты понимаешь что-либо иное под тем, что ни хорошо, ни дурно?

П о л : Нет, это самое.

С о к р а т : И всё промежуточное [τὰ μεταξὺ], что бы ни делалось, делается ради благого или же благое – ради промежуточного?

³ Ср.: «Мне представляется, что существуют как бы неких три рода – хорошее, дурное и третье – ни хорошее ни дурное» (*Лисид* 216 d). Есть дела, которые сами по себе «не плохи и не хороши» (*Евтидем* 292 d). И люди, и вещи, которые «находятся посредине между благом и злом, оказываются хуже блага и лучше зла» (*Евтидем* 306 а). Протагор употребляет выражение «третий случай», имея в виду ситуацию, которая не может быть охарактеризована ни как добро, ни как зло, – «ни то ни другое, ни зло ни добро» (*Протагор* 351 d).

П о л : Разумеется, промежуточное ради благого [τὰ μετὰξὺ δὴλου τῶν ἀγαθῶν].

С о к р а т : Стало быть, мы ищем благо и в ходьбе, когда ходим, полагая, что так для нас лучше, и, наоборот, в стоянии на месте, когда стоим, всё ради того же, ради блага? Или не так?

П о л : Так.

С о к р а т : Значит, и убиваем, если случается кого убить, и отправляем в изгнание, и отнимаем имущество, полагая, что для нас лучше сделать это, чем не сделать?

П о л : Разумеется.

С о к р а т : Итак, всё это люди делают ради блага?

П о л : Берусь это утверждать.

С о к р а т : А мы с тобою согласились вот на чём: если мы что делаем ради какой-то цели, мы желаем не того, что делаем, а того, ради чего делаем.

П о л : Совершенно верно.

С о к р а т : Стало быть, ни уничтожать, ни изгонять из города, ни отнимать имущество мы не желаем просто так, ни с того ни с сего; лишь если это полезно, мы этого желаем, если же вредно – не желаем. Ведь мы желаем хорошего, как ты сам утверждаешь, того же, что ни хорошо, ни плохо [само по себе. – С. А.], не желаем и плохого тоже не желаем. Не так ли? <...>

П о л : Правильно.

Выходит, что «иногда лучше <...> убивать людей, отправлять их в изгнание, лишать имущества, – а иногда лучше не делать» (470 b); и «лучше, если это делается по справедливости, если же вопреки справедливости – это плохо» (470 c).

1 в. Содержание промежуточного

Итак, промежуточное само по себе и не хорошо, и не дурно, но *становится* тем или другим по причастности либо благу (или «пользе», или «справедливости») ⁴, либо злу; а причастность благу или злу возникает вследствие *использования, применения* этого промежуточного в качестве *средства* для достижения блага или зла ⁵. Например, умение плавать само по себе не может быть отнесено к особым достоинствам; однако «оно спасает от смерти, когда попадаешь в такие обстоятельства, где потребно это умение» (511 c). Об этом же рассуждает и Горгий в связи с определением эффективности ораторского искусства. Неко-

⁴ О соотношении понятий *благого* и *полезного* см. *Протагор* 333d–334c; *Тезет* 172 a–b.

⁵ В диалоге «Евтидем» Сократ утверждает, что правильное использование вещи есть благо для её обладателя; но «совсем другое дело, кажется мне, если кто неправильно пользуется какой бы то ни было вещью или просто пренебрегает ею: в первом случае это зло, во втором – ни то ни другое» (280 e). Там, где отсутствует доблесть, «бесчестны и порочны любые приобретения и дела. Ведь ни богатство не красит того, кто приобрёл его трусливым путём <...>, ни телесная красота и сила, если они присущи трусливому и порочному человеку, не являют собой подобающего ему украшения» (*Менексен* 246 e). Поэтому «любое умение в отрыве от справедливости и других добродетелей оказывается хитростью, но не мудростью» (*Менексен* 247 a). «Правильное применение» человеческих качеств делает их полезными, неправильное – вредными (*Менон* 88 a).

торые люди, говорит он, приобрели умение владеть оружием или навык кулачного боя; однако «не обязательно по этой причине бить друзей, увечить их и убивать» (456 d). Если же кто-то применил боевое искусство против родственников, то виновато не само искусство и не те, кто учил этому искусству; «ведь они передали своё умение ученикам, чтобы они пользовались им по справедливости – против врагов и преступников, для защиты, а не для нападения; те же пользуются своей силой и своим искусством неправильно – употребляют их во зло. Стало быть, учителей [боевых искусств. – С. А.] нельзя называть негодьями, а искусство [боя. – С. А.] винить и называть негодным по этой причине; негодья, по-моему, те, кто им злоупотребляет» (456 e – 457 a). Согласно этому принципу, «и красноречием надлежит пользоваться по справедливости, так же как искусством состязания. Если же кто-нибудь, став оратором, затем злоупотребит своим искусством и своей силой, то не учителя надо преследовать ненавистью и изгонять из города: ведь он передал своё умение другому для справедливого пользования, а тот употребил его с обратным умыслом. Стало быть, и ненависти, и изгнания, и казни по справедливости заслуживает злоумышленник, а не его учитель» (457 b–c). Красноречие, соглашается Сократ, «должно употреблять соответственно – дабы оно всегда служило справедливости, как, впрочем, и любое другое занятие» (527 c).

Удовольствие, видимо, также надо причислить к «промежуточному», поскольку Сократ призывает видеть разницу между теми удовольствиями, которые хороши, и теми, которые дурны (495 a). Удовольствие и благо – «вещи разные» (497 a); благо не совпадает с удовольствием, а зло – со страданием, поскольку они – не одной природы (497 d). По словам Сократа, «есть благо и есть удовольствие, и благо – не то, что удовольствие, и приобретается каждое из двух особыми заботами и трудами, и гнаться за удовольствием – одно занятие, а за благом – другое» (500 d). Бывают «хорошие» удовольствия, а бывают и «плохие» (499 c); хорошие – это «полезные», то есть ведущие к благу, а плохие – «вредные», то есть те, которые «приносят зло» (499 d). Значит, и удовольствие следует подчинять благу как всеобщей цели (500 a).

Согласно Сократу, «и хорошие, и плохие радуются и огорчаются примерно одинаково» (498 c). Следовательно, радость сама по себе не есть положительная ценность, а должна быть отнесена к «промежуточному».

Сила также должна занять место «промежуточного». Врач, как самый сведущий в своём искусстве, будет почитаться «лучшим» в сравнении со всеми остальными, несмотря на то, что по своей физической силе он «по сравнению с одними был бы крепче, а с другими – слабее» (490 b).

Жизнь сама по себе – не благо. «Конечно, жить – сладко. Но человеку истинно мужественному такие заботы не к лицу, не надо ему думать, как бы прожить подольше, не надо цепляться за жизнь, но, положившись при этом на божество и поверив женщинам, что от своей судьбы никому не уйти, надо ис-

как способ провести дни и годы, которые ему предстоят, самым достойным образом» (512 e) ⁶.

То же можно сказать и о смерти. «Ведь сама по себе смерть никого не страшит, разве что человека совсем безрассудного и трусливого, страшит совершённая несправедливость, потому что величайшее из всех зол – это когда душа приходит в Аид обременённой множеством несправедливых поступков» (522 e) ⁷.

Любое явление, зачисленное в разряд *промежуточного* ⁸, оказывается, как видим, чем-то *готовым для использования* либо ради блага, либо ради зла; иначе говоря, *промежуточное* как таковое является не целью, а только *средством* либо для блага, либо для зла ⁹.

Во времена Зенона Стоика деление «этического поля» на благо, зло и промежуточное между благом и злом, восходящее к «Горгию», было уже общим местом ¹⁰. Специальное внимание уделял этому тройственному делению суще-

⁶ Сократ утверждает, что «всего больше нужно ценить не жизнь как таковую, а жизнь достойную» (*Критон* 48 b). Тем, «кто приносит бесчестье своим сородичам, не стоит и жить» (*Менексен* 246 d).

⁷ Смерть для Сократа – то, о чём он не знает, «хорошо это или дурно» (*Апология* 37 b). Принято думать, что смерть – величайшее зло (*Апология* 40 a). Однако можно избежать смерти, но при этом нанести вред своей душе. «От смерти уйти нетрудно, о мужи, а вот что гораздо труднее – уйти от нравственной порчи, потому что она идёт скорее, чем смерть» (*Апология* 39 a–b). Гибель может обернуться благом, и тогда неправы те, кто считает смерть злом (*Апология* 40 b). Если смерть есть полное небытие, то она – благо, поскольку прекращает страдания жизни; если же она – «переселение», то она опять-таки есть добро, ибо даёт возможность встретиться и общаться с великими умершими (*Апология* 40 c – 41 c). Сократ идёт из зала суда, чтобы умереть, судьи – чтобы жить, «а кто из нас идёт на лучшее, это ни для кого не ясно, кроме бога» (*Апология* 42 a).

⁸ В этот разряд, наряду с перечисленным, попадают у Платона *стыдливость*, которая характеризуется как «благо и одновременно не благо» (*Хармид* 161 a), «не более благо, чем зло» (*Хармид* 161 b); *тело*, которое «ни благо ни зло» (*Лисид* 217 b, 218 c, 219 a); *душа* человека, не достигшего совершенства (*Лисид* 218 b–c; *Менон* 88 c); *свобода и богатство* (*Евтидем* 292 b); *образование, здоровье, мужество, сила и красота* (*Менон* 87 e – 88 c).

⁹ По утверждению В. К. Шохина, предложенное Платоном в «Горгии» понятие об области *промежуточного* (которое впервые было сформулировано в «Лисиде») и дифференциация этой области позволяют теоретически развести безразличное в относительном смысле (как потенциально благое или потенциально не-благое) и в абсолютном смысле (как совершенно вне-этическое, не подлежащее никакой оценке, представленное физиологическими функциями и неодушевлёнными предметами). Это рассуждение Платона «с формальной точки зрения стало едва ли не первым опытом построения правильной тетралеммы в эллинской культуре», то есть такой системы этических категорий, в которую входят *благо, не-благо, относительно безразличное и абсолютно безразличное* (Шохин 1998: 299), хотя сам Платон, видимо, стремился уклониться от такого вывода, предпочитая «сузить» область абсолютно безразличного до нуля (ср. Шохин 2006: 108).

¹⁰ Столяров 1998: 81. Ср.: «Все те философы, что в этой области [т. е. в этике. – С. А.] слывут основоположниками, и наиболее ясно – древняя академия, перипатетики и

го один из первых преемников Платона в Академии – Ксенократ, который стремился не просто утверждать, но и доказывать необходимость такого деления¹¹. Платоновская разбивка «этической плоскости» на области блага, зла и промежуточного между благом и злом принимается не только у академиков, но и у перипатетиков и у киников; у последних промежуточное понимается как «безразличное»¹². Особенно подробно эта тема разрабатывается у стоиков¹³. Диоген Лаэртский приписывает введение термина «безразличное» Аристону Хиосскому (Диог. Лаэрт. VII 37).

2. ПРЕДПОЧТЕНИЕ

2 а. Понятие о предпочтении

Конкретное «применение» промежуточного осуществляется в человеческом опыте как реализация того или иного сознательного предпочтения. Сократ различает поступки, совершаемые по желанию, и поступки, совершаемые по предпочтению: люди делают либо «то, что хотят», либо «то, что сочтут наилучшим» (466 e, 467 b–c). Сократ ищет некий компромисс между первыми и вторыми – в том смысле, что не призывает (подобно Канту) однозначно отвергнуть желание в пользу долга. Надо «потворствоваться лишь тем из желаний, которые, исполнившись, делают человека лучше, а тем, что делают хуже, – не надо» (503 c). Следует удовлетворять лишь те желания души, которые сделают её лучше (505 b). Таким образом, желания не подавляются, а организуются, подчиняются «наилучшему», поверяются каноном блага.

Перед Сократом, по его собственному признанию, стоит типичная проблема предпочтения, связанная с достойным «употреблением» жизни: «держаться речи перед народом, совершенствоваться в красноречии и участвовать в управлении государством» (то есть вести жизнь софиста и политика) или «посвятить жизнь философии» (500 c–d). В том же русле Сократ рассуждает, когда старается убедить собеседника в том, что «жизни ненасытной и невоздержной» надо предпочесть жизнь «скромную, всегда довольствующуюся тем, что есть,

стоики – обычно говорят, производя деление, что из сущего одни [явления] суть благо, другие – зло, а третьи – среднее между ними, которое они зовут безразличным» (Секст Эмпирик, *Против учёных* X 3); этика есть такая философская дисциплина, которая «занимается различением прекрасного, дурного и безразличного» (Секст Эмпирик, *Три книги Пирроновых положений* III 168).

¹¹ Шохин 1998: 300. Ср.: «Характернее других говорил Ксенократ <...>: “Всё сущее есть или благо или зло или не благо и не зло”. И если прочие философы высказывают это различие без доказательства, то он счёл нужным прибегнуть к доказательству» (Секст Эмпирик, *Против учёных* X 3–5).

¹² См. о киниках у Диогена Лаэртского: «Что лежит между добродетелью и пороком [τὰ δὲ μετὰ τὸ ἀρετῆς καὶ κακίας], то они почитают безразличным [ἀδιάφορα]» (VI 105).

¹³ Шохин 1998: 301.

и ничего не требующую» (493 с)¹⁴. Согласно Сократу, «лучше самому избавиться от величайшего зла, чем избавить другого»; поэтому Сократ предпочитает выслушивать опровержения своих мнений, нежели опровергать мнения других (458 а).

Большее зло и большее безобразие невозможно предпочесть меньшему¹⁵; на этом основании Сократ предпочитает скорее терпеть несправедливость, чем её совершать (475 d–e).

С о к р а т : <...> худшее на свете зло – это творить несправедливость.

П о л : В самом деле худшее? А терпеть несправедливость – не хуже?

С о к р а т : Ни в коем случае!

П о л : Значит, чем чинить несправедливость, ты хотел бы скорее её терпеть?

¹⁴ Сократ осуждает тех, кто заботится о «деньгах, о славе и о почестях, а о разумности, об истине и о душе своей» не помышляет (*Апология* 29 е); всякого такого человека Сократ упрекает «за то, что он самое дорогое не ценит ни во что, а плохое ценит дороже всего» (*Апология* 30 а).

¹⁵ Об «измерительном искусстве», пригодном для такого выбора, говорится в «Протагоре». Очевидно, что «никто не стремится добровольно к злу или к тому, что он считает злом» (*Протагор* 358 с). Ведь «человек считает злом то, чего он боится, а того, что считается злом, никто и не делает и не принимает добровольно» (*Протагор* 358 е). «По-видимому, не в природе человека по собственной воле идти вместо блага на то, что считаешь злом; когда же люди вынуждены выбирать из двух зол, никто, очевидно, не выберет большего, если есть возможность выбрать меньшее» (*Протагор* 358 d). Как видим, выбор обусловлен предварительным представлением о величине зла. «Да и как можно сравнить и оценить удовольствия и страдания, как не по большей или меньшей их величине?» (*Протагор* 356 а). Поэтому выбирающий должен «сложить» всё «приятное» и «тягостное» («как ближайшее, так и отдалённое») и, сравнив их, выбрать тот образ действий, который ведёт к перевесу «приятного» (*Протагор* 356 b). «Если же ты сравниваешь между собою разные удовольствия, избирай для себя всегда более значительное и обильное, а сравнивая разные страдания – незначительное и небольшое. Когда же ты сравниваешь удовольствие со страданием, если приятное перевешивает тягостное, – ближайшее ли перевешивает отдалённое или наоборот, – нужно совершать то, что содержит в себе приятное; если же, наоборот, тягостное перевесит приятное, его не следует совершать» (*Протагор* 356 b–c). Итак, «благополучие нашей жизни зависит от правильного выбора между удовольствием и страданием», а правильность этого выбора связана с «искусством определять, что больше, что меньше», то есть с искусством измерения, *μετρητικῆ* (*Протагор* 357 a–b). А значит, дурные поступки совершаются не из-за какого-то влечения к злу, а лишь в результате неточного измерения, следовательно, по незнанию. Как пишет А. Ф. Лосев (1990: 788), «для правильной оценки платоновской (да и вообще античной) теории добродетели как знания, – теории, согласно которой невозможно добровольно совершить зло, важно иметь в виду, что все подобного рода античные теории – это результат, может быть, и наивной, но вполне серьёзной убеждённости в *цельном характере человеческой личности*, которая пребывает в гармонии и с самой собой, и со своими идейными принципами, и с обществом».

Сократ: Я не хотел бы ни того ни другого. Но если бы оказалось неизбежным либо творить несправедливость, либо переносить её, я предпочёл бы переносить (469 b–c).

Калликл в этом споре отстаивает *архаическую* точку зрения на справедливость; для него (в соответствии с так называемым «синдромом Одиссея»¹⁶) испытать несправедливость гораздо хуже и постыднее, чем причинить её (473 a, 483 c); в высказываниях Калликла на этот счёт звучат прямо-таки *ницшеанские* мотивы. Калликл апеллирует к некоей *естественной* аксиологии¹⁷, согласно которой «справедливо – когда лучший выше худшего и сильный выше слабого» (483 c), когда «сильный повелевает слабым и стоит выше слабого» (483 d); а посему и имущество «слабейшего и худшего должно принадлежать лучшему и сильнейшему» (484 c). Для Калликла лучшее – это «то же самое, что сильное» (489 c). По его мнению, «роскошь, своеволие, свобода – в них и добродетель, и счастье» (492 c). Если человек может исполнять любое своё желание, «то он живёт счастливо» (494 c)¹⁸.

Согласно же убеждению Сократа (как выразителя *классической* «полисной» системы ценностей), напротив, потерпеть несправедливость – гораздо меньшее зло, чем её причинить (469 c, 473 a, 474 b, 475 c–e, 482 d, 489 a, 508 b–e, 509 c, 527 b). Всякий, «кто чинит несправедливость, несчастнее того, кто её терпит, и кто остаётся безнаказанным – несчастнее несущего своё наказание» (479 e). Это – один из «самых главных» нравственных тезисов Сократа¹⁹.

2 б. Предпочтение как избрание наилучшего

Тема избрания *наилучшего* раскрывается в диалоге на примере дискуссии о сути софистической риторики. Софист Пол утверждает: «Меж всеми этими искусствами разные люди избирают разное в разных целях, но лучшие избирают лучшее. К лучшим принадлежит и наш Горгий, который причастен самому прекрасному из искусств» (448 c). Таково вполне *аксиологическое* определение искусства красноречия. При этом Сократ немедленно указывает на то, что Пола спросили об одном (*что есть* искусство Горгия), а он отвечает

¹⁶ Столяров 1999: 80.

¹⁷ А. Ф. Лосев (2000: 120) называет это «учением об *естественном праве*».

¹⁸ По мнению В. Ф. Асмуса (2005: 7), в образе Калликла представлен Аристипп.

¹⁹ Лосев 2000: 120. Ср. с рассуждением А. С. Хомякова: «Всякое незаслуженное оскорбление, всякая несправедливость поражает виновного гораздо более, чем жертву; обиженный терпит, обидчик развращается. Обиженный может простить и часто прощает; обидчик не прощает никогда. Его преступление впускает в его сердце росток ненависти, который постоянно будет стремиться к развитию, если вовремя не очистится всё нравственное существо виновного внутренним обновлением» (Хомяков 1994: 75–76). Поднятая Сократом тема получает здесь развитие на почве христианского мировоззрения.

о другом (*каково* это искусство); ведь «никто не спрашивал, каково искусство Горгия, спрашивали, что за искусство и как нужно Горгия называть» (448 e); сначала нужно выяснить, *что* следует понимать под красноречием, а уж потом задавать вопрос о том, прекрасно ли оно (462 d). Иначе говоря, Платон устами Сократа здесь показывает, что *суждение о сущности* и *суждение о ценности* надо различать²⁰; Пол же подменяет первое вторым.

Кстати, в том же духе отвечает на вопрос Сократа и сам Горгий: «Это самое великое, Сократ, и самое прекрасное из всех человеческих дел» (451 d). И теперь естественным образом речь заходит о различии и сравнительном статусе искусств и тех благ, которые они сообщают человечеству.

Именно «ориентация» на благо определяет предпочтительность того, *что* предпочитается. Предпочтительнее то, что служит лучшему. Искусство (τέχνη) отличается от «сноровки» (ἔμπερία) тем, что второе ориентировано на наслаждение (и потому является «угодничеством»), первое же – на «высшее благо» (465 a). По этому критерию Сократ противопоставляет врачебному искусству «поварское угодничество», гимнастическому искусству – украшение тела, искусству законодательства – софистику, искусству правосудия – красноречие (464 b – 465 e). Итак, существуют «два вида занятий, обращённых как на тело, так и на душу: одни служат удовольствию, другие – высшему благу»; последние «направлены на то, чтобы предмет их заботы, будь то тело или душа, сделался как можно лучше» (513 d–e). Последнее и должно предпочитаться.

На этом же основании Сократ поиск истины предпочитает преходящей земной славе: «Равнодушный к тому, что ценит большинство людей, – к почестям и наградам, – я ищу только истину и стараюсь действительно стать как можно лучше» (526 d). «Наилучший» жизненный путь для Сократа – «и жить, и умирать, утверждаясь в справедливости и во всякой иной добродетели» (527 e).

3. ИЕРАРХИЯ ЦЕННОГО

3 а. Иерархия добра

Тема иерархии благ возникает в «Горгии» в связи с воспоминанием Сократа о какой-то ходячей застольной песенке, в которой поётся о том, что «всего лучше здоровье, потом – красота, потом <...> честно нажитое богатство» (451 e)²¹.

²⁰ О том же читаем в другом диалоге: «Разве, по-твоему, возможно, вообще не зная, кто такой Менон, знать, красив ли он, богат ли, знатен ли или же совсем наоборот?» (Менон 71 b). Прежде чем говорить о «некоем состоянии, претерпеваемом благочестивым, а именно о том, что оно любимо всеми богами», надо понять, что есть «благочестивое» как таковое, то есть определить его «сущность» (Евтифрон 11 a).

²¹ Аристотель приводит одну строку из этой песни («Самое лучшее для мужа, как нам кажется, быть здоровым») в качестве общеизвестного «мнения большинства»

По этому случаю Сократ высказывает предположение о враче, учителе гимнастики и «дельце», которые, всякий на свой лад, способны были бы обосновать ценность своего искусства и его плодов (452 а–с). Однако Горгий готов настаивать на том, что его искусство – источник *наибольшего* блага (452 с), поскольку красноречие «поистине составляет величайшее благо и даёт людям как свободу, так равно и власть над другими людьми» (452 d); поэтому риторическое искусство должно занимать более высокое место в иерархии благ, чем богатство, красота и здоровье. Здесь критерием субординации ценного выступает то самое «количество блага», которое определяется с помощью «измерительного искусства»: богатство приносит его обладателю некую сумму благ; красота даёт их ещё больше; здоровье сообщает большее количество благ, чем красота и богатство; но максимум благ доставляет человеку искусство красноречия²².

3 б. Иерархия зла

Мы видим у Платона и некую обратную, зеркальную иерархию – *иерархию зла*. Она призвана не столько зафиксировать разные степени зла и их взаимную субординацию, сколько сформировать и определённым образом пояснить иерархию добра. Зло представлено как деструктивное начало («испорченность»), влекущее человека к беспорядку, безобразию и несчастью. «Людей достойных и честных – и мужчин, и женщин, – я зову счастливыми, – заявляет Сократ, – а несправедливых и дурных – несчастными» (469 е). Согласно Сократу, «своеволие, роскошь, высокомерие и невоздержность» наполняют душу «беспорядком и безобразием» (525 а). Какова же эта иерархия зла?

В «имущественных делах» наибольшее зло для человека – это бедность (477 б); в отношении тела – «слабость, болезнь, безобразие» (477 б); испорченность же души выражается в таких свойствах, как «несправедливость, невежество, трусость» (477 б). Итак, заключает Сократ, «для трёх этих вещей – имущества, тела и души – ты признал три вида испорченности: бедность, болезнь и несправедливость» (477 с); из них «самая постыдная» – несправедли-

(*Риторика* II 1394 b 10–15). Согласно Клименту Александрийскому, автором песни является Симонид Кеосский (*Строматы* IV 23, 1).

²² Платон применяет и другой критерий субординации ценного: взаимное отношение благ по типу «цель-средство», где благо-цель занимает более высокое место, чем благо-средство. Так, врачебное искусство существует ради здоровья, а здоровье – ради достижения некоторых жизненных целей (*Лисид* 219 с). Сосуд для вина ценится ради вина, содержащегося в нём; вино ценится ради здоровья, которое оно может вернуть человеку, отравленному цикутой (*Лисид* 219 е). «Часто мы говорим, что высоко ценим золото и серебро; однако это не вполне верно: выше всего мы ценим то, во имя чего мы копим и золото и все остальные средства» (*Лисид* 220 а). Это теоретическое восхождение от средства к цели (к «тому, ради чего») и от неё к следующей цели должно закончиться *абсолютной целью*, занимающей высшее место в иерархии ценного (*Лисид* 219 с–d).

вость, как испорченность души (477 с), лучшей части человека²³. Несправедливость безобразнее и мучительнее прочих зол, она «превосходит прочие виды испорченности» (477 d); поэтому быть несправедливым хуже, чем «страдать от бедности и недуга» (477 d). Если же «среди всех испорченностей самая безобразная – это испорченность души», то она «безмерно, чудовищно превосходит остальные вредом и злом» (477 e). «Но то, что приносит самый большой вред, должно быть самым большим на свете злом»; стало быть, «несправедливость, невоздержанность и вообще всякая испорченность души – величайшее на свете зло» (477 e). А то, что избавляет человека от наибольшего зла, является наибольшим благом; поэтому-то, в сравнении с «искусством наживы» и «врачебным искусством», «правосудие [справедливость, δικαιοσύνη] намного выше всего остального» (478 b).

Поскольку отсутствие наказания за несправедливые поступки всё сильнее сращивает душу со злом (479 b–с), постольку «поступать несправедливо – второе по размеру зло, а совершить несправедливость и остаться безнаказанным – из всех зол самое великое и самое первое» (479 d). Несправедливость – «величайшее зло для того, кто её чинит»; но «существует зло ещё большее – остаться безнаказанным, совершивши несправедливость» (509 b). Итак, любой из людей, «если он совершит несправедливость, а наказания не понесёт, он самый несчастный человек на свете» (479 e); «и если первое благо – быть справедливым, то второе – становиться им, искупая вину наказанием» (527 с).

3 в. Иерархия философских наук

Важное место в аксиологическом «сегменте» диалога занимает вопрос о соотносительной ценности философских дисциплин. Если у Аристотеля главной ценностью обладает *метафизика* (*Метафизика*, I 982 b 4–8; I 983 a 3–12), то у Платона – *этика*²⁴. Спор о добродетели – спор «о вещах самых важных» (527 e). То, о чём спорят Сократ и Пол, «отнюдь не пустяк, скорее можно сказать, что это такой предмет, знание которого прекраснее всего, а незнание всего позорнее: по существу речь идёт о том, знать или не знать, какой человек счастлив, а какой нет» (472 с)²⁵.

²³ В человеке же «нет ничего главнее души» (*Алкивиад* I 130 d); на втором месте находится тело, на последнем – имущество (*Алкивиад* I 131 b–с). В самой же душе «наиболее божественная» часть – та, «к которой относится познание и разумение» (*Алкивиад* I 133 с); именно в этой части души заключено её «достоинство», именуемое *мудростью* (*Алкивиад* I 133 b).

²⁴ Такой же позиции придерживались позднее стоики, для которых этика – «культминация» всей их философской системы (Столяров 1995: 161).

²⁵ По убеждению Сократа, «ежедневно беседовать о доблестях <...> есть к тому же и величайшее благо для человека, а жизнь без такого исследования не есть жизнь для человека» (*Апология* 38 а).

Счастье же состоит «не в том, чтобы избавиться от зла, а в том, чтобы вообще его не знать»; поэтому, например, человек счастлив не тогда, когда он лечится, а тогда, когда он «вовсе не болеет» (478 с). Таким образом, не сфера предпочтения, а сфера чистого блага полагается в качестве условия подлинного счастья. Тот же, кто, будучи больным, не лечится, вовсе несчастлив; в иерархии счастья он находится ниже того, кто лечится (478 d). «Стало быть, самый счастливый тот, у кого душа вообще не затронута злом, раз уже выяснилось, что именно в этом самое большое зло. <...> Вторым же, верно, будет тот, кто избавляется от зла. <...> И, стало быть, хуже всех живёт тот, кто остаётся несправедливым и не избавляется от этого зла» (478 е). Вот этим и должна быть озабочена философия в первую очередь.

4. ТЕРМИНОЛОГИЯ

В «Горгии» предпринята попытка взаимного соотнесения тех понятий, которые приобрели в дальнейшем статус аксиологических терминов («прекрасное», «благое», «справедливое»), а также сопоставления этих понятий с противоположными им. Так, Сократ отказывается присоединиться к мнению Горгия, «леонтинского софиста» (*Гиппий бол.* 282 b), согласно которому *прекрасное* – не то же самое, что *доброе*, а *дурное* – не то же самое, что *безобразное* (474 d)²⁶. Согласно Сократу, «справедливое всегда прекрасно, поскольку оно справедливо» [τά γε δίκαια πάντα καλά ἐστίν, καθ' ὅσον δίκαια] (476 b); несправедливое – наоборот: «Всякое зло я зову безобразным [αἰσχροῦ]» (463 d).

Понятия *благого* и *прекрасного* соотносятся здесь и с понятием о том, что приносит пользу и удовольствие. С одной стороны, в «Горгии» мы встречаем взаимоопределение *благого*, *прекрасного*, *приятного* и *полезного* друг через друга: «А раз действие это прекрасное, – говорит Сократ, – значит, оно и благое? Ведь прекрасное либо приятно, либо полезно» (477 а)²⁷. То, что всего прекраснее, «доставляет наибольшее удовольствие, либо наибольшую пользу, либо то и другое вместе» (478 b). Прекраснейшее определяется здесь через пользу и удовольствие и практически отождествляется с благом²⁸.

С другой стороны, Сократ критикует Калликла за отождествление приятного и благого (495 d–e), поскольку, по мнению Сократа, «среди приятных вещей есть иные, которые к благу не причислишь» (495 а). Удовольствие не только следует отличать от блага, но и ставить его надлежит *ниже* блага. «Удовольствие и благо – одно и то же? – рассуждает Сократ. – Нет, не одно и то же <...>. – Надо ли стремиться к удовольствию ради блага или к благу ради удовольст-

²⁶ В другом эпизоде Сократ совместно с софистом Гиппием отказывается принять положение, согласно которому «прекрасное не есть благо и благо не есть прекрасное» (*Гиппий бол.* 297 с).

²⁷ Ср. *Менон* 87 е – 89 а.

²⁸ Ср. *Протагор* 353 с – 368 с.

вия? – К удовольствию ради блага. – Удовольствие – это то, что, появляясь, даёт нам радость, а благо – то, что своим присутствием делает нас хорошими? – Совершенно верно. – Но хорошими становимся и мы, и всё прочее, что бывает хорошим, через появление некоего достоинства? – По-моему, это непереносимое условие <...>. – Но достоинство каждой вещи [ἢ γὰρ ἀρετῆ ἑκάστου] – будь то утварь, тело, душа или любое живое существо – возникает во всей своей красе не случайно, но через слаженность, через искусство, которое к ней приложено» (506 с–d), иначе говоря, не столько через «производство», сколько через достойное употребление этой вещи, переводящее её, имеющую *промежуточный* статус, в разряд средств достижения блага.

Список литературы

- Аванесов С. С. (2004) «К истокам философского учения о ценности: аксиология стоицизма», *Вестник Томского государственного университета* 282, 30–35
- Асмус В. Ф. (2005) *Платон* (Москва)
- Лосев А. Ф., ред. (1990) *Платон. Собрание сочинений. Том I* (Москва)
- Лосев А. Ф. (2000) *История античной эстетики. Высокая классика* (Москва)
- Столяров А. А. (1995) *Стоя и стоицизм* (Москва)
- Столяров А. А., ред. (1998) *Фрагменты ранних стоиков. Том I: Зенон и его ученики* (Москва)
- Столяров А. А. (1999) *Свобода воли как проблема европейского морального сознания* (Москва)
- Хомяков А. С. (1994) *Сочинения в 2-х томах. Том II* (Москва)
- Шохин В. К. (1998) «Классическая философия ценностей: предыстория, проблемы, результаты», *Альфа и Омега* 3 (17)
- Шохин В. К. (2006) *Философия ценностей и ранняя аксиологическая мысль* (Москва)

Томский государственный университет
iskiteam@yandex.ru

РАННИЕ ДИАЛОГИ ПЛАТОНА И ФЕНОМЕН «НЕВЕЖЕСТВА»: ВОПРОС ОБ ОНТОЛОГИИ

А. В. ТИХОНОВ

Мною высказывается предположение, что в философии Платона некоторые слова, которые нельзя на первый взгляд посчитать философскими терминами в строгом смысле слова, наделены именно философским смыслом, и предполагают другое, отличное от первичного непосредственного смысла, более глубокое содержание, и они могут быть включенными в смысловые отношения самого учения Платона.

Я считаю, что уже в ранних диалогах Платона, встречаются такие слова, философский смысл которых выходит далеко за тематику обсуждения достойного поведения человека и других подобных тем, кажущихся, на первый взгляд, относящимися к каким-то частным и несущественным с точки зрения космологии и онтологии вещам. Правда, этот скрытый философский смысл простых слов действительно является скрытым; нигде не заявляется прямо о фундаментальном космологическом смысле таких слов, как «мудрость», «добродетель», «справедливость». Сюда относится и слово «невежество», на котором я хотел бы остановиться подробнее. Можно предположить, что в определении природы этих явлений прослеживается «сократическое» стремление связать истинное значение обозначающих эти явления слов с более общей областью по отношению к той, которая включает в себя все очевидные частные случаи их употребления, не связанные с глубинным философским смыслом.

Как подступиться к факту наличия предполагающего определенную онтологию мыслимого содержания ранних диалогов? Каким образом вообще возможно обосновать наличие указанной проблемы? Философская мысль предлагает разные варианты обоснования существования проблемы: задача проблемного подхода «состоит в том, чтобы представить историю философии в ее полноте через проблемы, которые были поставлены философами, и возможные и действительные решения этих проблем» (Вольф– Берестов 2007: 206). Но как узнать, что мы имеем дело с проблемой, вставшей перед философом, излагающим своё учение? Вдруг предполагаемая проблема не была действительной проблемой учения, но молчаливо предполагаемой очевидностью, и ее «проблематический» характер проявился в процессе чтения и осмысления данного текста? Что есть проблема ранних диалогов Платона, и чему они были посвящены?

Еще одно обоснование успешного начала реконструкции и интерпретации состоит в следующем: дать ответ о подлинном смысле диалогов Платона, об их предмете (а заодно и решить проблему их классификации) можно только в случае получения ответа на следующий вопрос: решает ли сам Платон тот вопрос, который он ставит в своих диалогах? Сам этот вопрос (и все его многообразное содержание, дающее начало другим, более частным вопросам) очевиден и ясен для всех исследователей Платона, поэтому куда важнее говорить о том, как Платон его решает. Исходя из анализа того, что сказал Платон о путях «знания и понимания» (Васильева 1993: 117), мы поймем детали и смысл его учения. Исследовать в Платоне необходимо не то, что он сказал, а то, сказал ли он что-то вообще в ответ на то, что нам и так ясно из первичного чтения его текста. И только в этом случае нам становится действительно ясно то, что он сказал в своем учении.

Поэтому необходимо выдвинуть предположение, полученное в соответствии с определенной традицией комментариев и обработки текстов Платона и могущее подтвердиться впоследствии: в ранних диалогах Платона выход на «общий» уровень онтологии представляет собой скорее мировоззренческую установку и оформляющуюся тенденцию исследования, чем специальную теоретическую задачу; но факт наличия такого уровня уже в ранних диалогах определяет философское содержание всех раскрываемых в них остальных вопросов, не относящихся к космологии напрямую. В. Соловьев определяет характер ранних диалогов Платона следующим образом: «Мы должны жить для познания и делания того, что само по себе хорошо, и потому не зависит ни от внешнего авторитета, ни от мотивов кажущейся выгоды и мнимого удовольствия; истинная же выгода и подлинное удовольствие или удовлетворение происходит только от самого добра, познаваемого свободно деятельностью ума» (Соловьев 2001: 378). По его мнению, эта группа диалогов посвящена не решению теоретических задач, касающихся определения некоторого всеобщего образования, но скорее выявлению приоритетов жизненного пути человека и утверждению зависимости человеческой жизни от предметов более высокого порядка. А. Ф. Лосев считает, что основной целью ранних диалогов Платона является «обнаружение недостаточности изучения отдельных предметов и отдельных их классов для определения понятия этого предмета» (Лосев 1993: 143). Нельзя познать предмет вне его «эйдоса». В ранних диалогах «ищется нечто общее, что во всем этом (в многообразии предметов, позволяющих говорить об «общем». – *Прим. авт.*) «самотождественно»» (Лосев 1993: 141); при этом «самотождественность» можно считать главной характеристикой идеального вообще, самой яркой его характеристикой. Но если, по Лосеву, ранние диалоги и имеют отношение к особому бытию «эйдосов» (понимаемых им в своем, «мифологическом» значении), то имеются точки зрения, которые вообще не видят в ранних диалогах онтологическую значимость и подход к тематике более поздних сочинений. Исследователь античной философии Р. Ворнер отмечает, что ранние диалоги Платона посвящены только лишь формулировке какого-нибудь определения, так как Платон

испытывает все еще сильное влияние устного учения Сократа, которое понимается в данном случае как выработка и фиксация «общих» понятий, не имеющих прямого выхода на «надчеловеческий» уровень (Warner 1958). Исследователь античной философии П. Адо, также считая ранние диалоги Платона выражением учения Сократа, полагает, что они посвящены приготовлению человека к «самоанализу»: «Использованный Сократом образ наводит на мысль, что знание находится в самой душе и что индивидуум, после того как он открыл с помощью Сократа ничтожность своего знания, должен открыть для самого себя собственную душу» (Адо 1999: 43), то есть делается акцент на факте самооткрытия человека: философия у Сократа и раннего Платона, по мнению Адо, есть «умение жить как подобает» (Адо 1999: 49). Автор труда «Открытие Платона» А. Койре считает главной задачей ранних диалогов Платона показать роль философии, ее значение в воспитании и обучении (Койре 1945). Точку зрения академика Ф. Х. Кессиди можно выразить следующим образом: ранние диалоги Платона являются выражением учения Сократа, теоретическим обоснованием, разъяснением основных его идейных установок; при этом форма выражения этих установок передает специфику и методику его рассуждений. Само значение «майевтики» Сократа (а значит, по Кессиди, и значение ранних диалогов Платона), которую нельзя рассматривать в отрыве от установки на самопознание, он определяет следующим образом (Кессиди 1999: 201–202):

«Майевтику Сократа нельзя рассматривать просто как вспомогательное средство на пути совместного исследования этических проблем и поиска общих определений. Она основана на естественном стремлении человека к самостоятельному исследованию тех или иных проблем и их решению посредством диалога. Поэтому роль человека, владеющего майевтикой и вообще вопросно-ответным методом, заключается, по мнению Сократа, в том, чтобы ставить вопросы и прояснять их смысл, подвергать критике («обличению») выдвигаемые собеседником суждения, оставляя, однако, за последним окончательное решение вопроса о том, что является истиной, что заблуждением, что добром, а что злом и т. д.».

Так, Кессиди считает, что ранние диалоги Платона не могут быть посвящены простому определению некоторых общих понятий; такое определение нужно для того, чтобы человек осознал существенную необходимость в обращении к собственному «я». Различные высказывания критикуются Сократом за то, что они никак не соотносятся с ценностями, существующими на самом деле за пределами видимого мира. Обращение человеческой душе к себе самой позволяет ей увидеть собственную ценность и в дальнейшем исходить в рассуждениях из этой ценности.

Современный японский исследователь Н. Нотоми в своей статье «Сократический диалог и платоновская диалектика: как в *Государстве* познает душа» говорит по вопросу ранних диалогов Платона следующее: ранние диалоги Платона формируются и строятся, по существу, как устные диалоги Сократа. Зрелая диалектика Платона отлична от диалога, как его понимал Сократ, и как он был представлен у раннего Платона. Диалог – это живое общение; и цель

его – в изучении мнения другого человека, в заинтересованности в другом, можно даже сказать, «в заботе о другом». А у «зрелого» Платона речь идет не о мнениях собеседников, других людей, а о самой истине. Нотоми обращает также внимание и на тот известный факт, что в «сократических» диалогах их окончание, вывод, всегда представляет собой «затруднение», а у Платона все выводы выражены достаточно явно (Notomi 2004).

Сам характер предположения о действительном предмете ранних диалогов Платона в каждом случае зависит от того, как интерпретатор представляет себе природу и значение философии Сократа. Я считаю, что можно говорить о том, что в ранних диалогах происходит формирование учения Платона о бытии, благе, значении благой жизни для человека с одной стороны, и о познании и гармонии в сущем – с другой. Ранние диалоги Платона уже предполагают задачу приближения человека к чему-то трансцендентному. Даже если мы обратимся, казалось бы, к одному из самых далеких от описаний основания бытия диалогу «Менексен», который посвящен провозглашению ценности обладания «доблестью» для человека, мы все равно ясно прочувствуем существо этой ценности, касающееся мира, стоящего за видимостью, за жизнью, за движением, множеством и становлением: «вдумываясь в это... вы будете более удобны как погибшим, так и живым» (*Менексен* 156 с). Платон призывает к жизни особой, требующей душевного усилия, приводящей человека ближе к основанию бытия. Исходя из похвалы доблести, Платон завершает рассуждение ответом на вопросы: ради чего этой доблестью следует обладать, где ее основание, и что дает это человеку (что и дает повод задуматься над её природой). При этом он не заявляет о том, что ставит себе специальную задачу обосновать онтологическое значение «доблести», он не ставит эти вопросы открыто. Эти положения о соотносительности жизни человека с более высшим бытием, через обладание определенным внутренним богатством, достаемым с душевным усилием, у него здесь являются существенным моментом, скорее всего подразумеваемым как очевидность.

Определение какого-либо явления у раннего Платона не означает его формулировку или представление некоторого его обобщения: так определить красоту – значит представить ее как элемент, относящийся к космическому порядку и занимающий определенное в нем место; поэтому цель ранних диалогов – подготовить человека к тому, что есть бытие и какое значение для человека имеют подобные бытийные образования. «Истинная проблема не в том, чтобы приобрести определенное знание, а в том, чтобы существовать определенным образом» (Адо 1999: 45). В ранних диалогах, как мне кажется, есть все идейные предпосылки к выражению онтологии: в одном из важнейших ранних диалогов – диалоге «Горгий» – Платон показывает, ради чего следует заботиться о своей душе, то есть видеть меру во всем, устанавливая эту меру внутри себя, способствовать благу – ради того, чтобы быть элементом космоса, видеть и называть «нашу Вселенную космосом, а не беспорядком» (*Горгий* 507 e – 508 b).

В «Лахете» мы находим следующее рассуждение Платона, выражающее характер его метода философствования и могущее послужить объяснением тому, почему, изучая Платона, мы видим в самом его диалоге (даже еще не в содержании) нацеленность на космолого-онтологические темы: «Когда кто-либо рассматривает какой-то вопрос ради чего-то, он советуется о том, ради чего этот вопрос был поставлен, и вовсе не стремится прийти к чему-то другому» (*Лахет* 185 b – 185 e); то есть любой обсуждаемый философом предмет при постановке вопроса «ради чего?» соотносится с тем, что выступает его основанием, не данным в непосредственной наглядности. Полное и результативное обсуждение некоторой науки, по Платону, невозможно без участия в этом обсуждении вопросов, касающихся души и добродетели, «делающей лучшим то, к чему становится причастной» (*Лахет* 186 a – 190 b); то есть всего того, что относится именно к надприродному. В диалоге «Лахет» речь идет о том, что есть «мужество». Несмотря на кажущуюся простоту тематики этого диалога, я считаю, что аспект соотношения существования человека с более высшим бытием (в котором и заключена «добродетель», как безусловно существующая, неоспоримая область) играет в нём большую роль. Во-первых, соглашаясь с А. Ф. Лосевым, можно утверждать, что речь участников диалога не касается простых явлений повседневной жизни (здесь «исследуется эйдос мужества» – Лосев 1993: 141), а чего-то более значительного, так как «мужество, рассудительность, справедливость и все прочее в том же роде» (*Лахет* 198 a – 198 b) относится Сократом к добродетели; мужество само по себе есть часть некоторого более общего, в целом превышающего жизнь человека образования. Также в диалоге «Лахет» Платон говорит о том, что представляет собой добродетель как определенная цель человеческой жизни: человеку следует «приобрести ее» (190 b – 190 d). Ясно, что добродетель есть нечто, связанное с «благом», то есть с явлением макрокосмического характера.

В диалоге «Менон» этот вопрос рассмотрен более подробно. О добродетели выясняется, что она есть «благо», что она «полезна» (*Менон* 87 d – 88 a), что она «относится к нашей душе» (88 b). Далее, говорить о добродетели нельзя, не говоря о «разуме»; причем разум, присутствующий в душе, описан Платоном как явление, имеющее макрокосмическую всеопределяющую основу: «разум управляет всем в нашей душе» (88 b – 89 a). Итак, мы видим здесь очередное подчеркивание важности соотношенности человека и высшего бытия: добродетели «приносят пользу» человеку, будучи «как бы пронизанными разумностью» (Лосев 1990: 824). Но такую «разумность» следует понимать именно как благую природу, как чистое явление макрокосмоса, присутствующее в душе человека. Самое главное заключено в том, что добродетели никак не являются состояниями, производящимися человеком, поэтому научиться добродетели нельзя. Ее чистый вид, по Платону, относится (в диалогах «Лахет» и «Менон») к благу безусловному; следовательно, она есть идеальное состояние.

Итак, становится ясно, что «добродетель» есть явление, имеющее прямое отношение к чему то сверх-бытийному, а мужество (и другие полезные качества человека) есть «ее часть» (*Лакет* 190 d – 190 e). Поэтому я считаю, что «мужество» следует понимать уже как элемент бытия идей, к которому человек обязан быть причастным: в своем чистом виде мужество «прекрасно» (192 c – 192 d), оно помещено в душу, и «мужественность» имеет отношение к «разуму». Если обратиться к тому, что Платон говорит о разуме, то, с одной стороны, «разум» будет являться более значительным явлением, чем оформляющаяся идея мужества (что будет еще раз более ярко подчеркнуто в «Меноне»); а с другой – речь будет идти о разумности поведения человека, то есть о практическом измерении воздействия Разума космического. Это следует из того, что Платон говорит о качествах человека, «основанных на разумности» (192 c – 193 b), и «разумность» здесь относится и к космическому Разуму, и к проявлению стремления души к достижению этой идеи». Отсюда можно сделать вывод, что диалог «Лакет» не может быть посвящен определению простого качества поведения человека (или его жизни); он посвящен описанию связи между теми поступками и качествами человека, которые требуют от него усилий, и бытием идей, то есть бытием того блага, которое есть основа для таких поступков и качеств. Очевидно и то, что Платон здесь находится еще на стадии оформления своего учения, так как разделение идей на первичные и «смешанные» (это только намечается в разговоре о разуме), а также иерархия идей (это касается того, что «мужества» не может быть без «разума»), свойственные поздним диалогам, еще не выражены ярко.

В диалоге «Хармид» рассудительность неопределяема именно в силу её причастия к благу. В этом диалоге человеческая рассудительность связывается с благом, которое обычно для читателей Платона представляется областью, существующей над миром человека, над миром множественности, частных и всего физического, и определяющей этот мир. А. Ф. Лосев (1990: 749) относит это рассуждение к философии Сократа; он считает эту связь знания человека с благом «одной из любимых мыслей» Сократа, и, соответственно этому, благо должно пониматься сократически: рассудительность человека заключена в знании блага, которое само является истинным модусом существования человека. Именно указание на эту истину содержится в «скрытых» философских смыслах слов Платона, ведь при первичном обращении к слову «рассудительность» слово «благо» не предполагается.

Ранние диалоги обладают метафизическими по характеру темами, ставят вопросы «макрокосмического», «идеального» порядка. Необходимо учитывать, что эта тематика выражена в ранних диалогах более как мировоззренческая установка, чем специально поставленная теоретическая задача. Учение об идеях здесь только формируется. Обращаясь к различным комментариям ранних диалогов Платона, мы видели, что, в целом, исследователи Платона не связывают тематику ранних диалогов с поиском некоторого явления или даже частной вещи. Существует также мнение, что результатом ранних диалогов

Платона является не определение какого-либо явления, феномена, а, наоборот, выявление того, чем это явление не является (Brunschwig-Lloyd 2000). Я же склонен предполагать, что ранние диалоги Платона являются демонстрацией того факта, что определяемые в разговоре явления есть состояния Космоса, заданные как данности состояния. Платон старается показать, что готовиться к их восприятию можно только благодаря использованию особого способа их рассмотрения, то есть благодаря философии.

Что касается «невежества», то в «Хармиде» оно выступает простым негативным явлением: участники этого диалога единодушны в том, что невежества нельзя допускать ни в каком случае. Рассудительность, связанная с благом, в котором, в свою очередь, предполагаются некоторые онтологические смыслы, «не допустит невежества» (173 a – 173 d). Можно ли говорить об онтологическом значении этого слова? Скорее всего, дело ограничивается в данном случае простым нежеланием быть невежественным. В «Хармиде» употребляется слово ἀνεπιστημοσύνη, и, видимо, такое невежество выражает простое отсутствие знания, крайне нежелательное для человека.

Иное «невежество» мы видим в диалоге «Кратил». Разбирая вопрос о соотношении имен и вещей, Платон употребляет слово ἀνάδη. Что это за «невежество»? По наблюдению Платона, это слово в своем первоначальном происхождении, в акте первичного наименования вещей, означало «шествие рядом с божеством» (*Кратил* 437 c), поскольку это слово созвучно данной фразе, выражающей первичные состояния всего существующего (движение и покой). Раз так, то «невежество», в таком случае, имеет прямое и непосредственное отношение к идеальному миру (в силу своей причастности к божественному), и в данном случае это слово получает онтологическое значение. Правда, фиксация и описание такого учения об именах, из которого мы получаем онтологические значения, самой этой версии происхождения слова по созвучию с первосостояниями вещей не является в диалоге окончательным выводом и его целью. А. Ф. Лосев считает, что Платон прибегает к такому учению (центр которого, по его мнению, составляет «артикуляционно-акустический аппарат») ради усиления критики относительности, релятивизма в отношении «вещь-имя». Окончательный вывод в этом вопросе состоит по Платону в том, что «не из имен нужно изучать и исследовать вещи, но гораздо скорее из них самих» (*Кратил* 439 b). Но так или иначе в «Кратиле» Платоном подразумевался по отношению к слову «невежество» более глубокий смысл, чем простое отсутствие знания.

Теперь я предлагаю обратиться к более поздним диалогам. В диалоге «Пир» природа идеального бытия, элементом которого в данном случае является «любовь», заключена в объединении двух представлений, что свойственно учению Платона в целом. В одном случае «любовь» представляет собой средство достижения высшего блага и имеющее с благом общую природу идеально-трансцендентного характера, а в другом – «любовь» есть внутренний элемент сотворенного сущего, хранящего в себе это трансцендентное, то есть «божест-

венное». Вся область идеального у Платона рассматривается, во-первых, как самостоятельный трансцендентный мир, во-вторых – в связи с бытием сотворенным, бытием человека. Описание эроса есть описание идеального бытия, которое предполагает определенную двойственность. Сама любовь есть элемент высшего бытия, являясь при этом одним из связующих начал человеческой жизни и высшего бытия: благодаря эросу и другим «многочисленным и разнообразным гениям» (*Пир* 202 е) происходит следующее: «они заполняют промежуток между людьми и богами, так что Вселенная связана внутренней связью» (202 е). Эрос скрепляет сущее тем, что он есть «стремление родить и произвести на свет в прекрасном» (206 е); а если человек следует этому стремлению, то тем самым он подтверждает своим существом восприятие и следование этому скреплению.

Что касается «невежества», то здесь это слово встречается в предваряющем раскрытие платоновского понимания любви именно как идеи в рассуждении, которое предвосхищает онтологическую схему «любви». Платон употребляет здесь снова слово ἀμαθία. Раз «верное представление – это нечто среднее между понимаем и невежеством» (*Пир* 202 а), то, по Платону, и природа идей (то есть самого Эроса) заключена в посредничестве между миром земным и миром Божественным: «все гении представляют собой нечто среднее между богом и смертным» (202 е). Соответственно допускаемой Платоном такой аналогии можно сказать, что «невежество» укоренено в бытийную схему; употребляемое слово ἀμαθία снова подчеркивает свой бытийный статус. Гений Эрот, «любящее начало», образование, которое входит в состав бытия идей как его элемент, «находится также посредине между мудростью и невежеством» (204 а). Его природа посредника, сама его характеристика промежуточности принципиально значима для понимания любви как идеи, для понимания идеального бытия. Следовательно, «невежество» выступает необходимым словом для этого понимания; можно сказать, оно выполняет инструментальную функцию по отношению к созиданию представления об идее.

В «Софисте» онтологизм так понимаемого «невежества» углублен и выражен более ярко. При уличении того, кто «мнит, будто говорит дельно, хотя в действительности говорит пустое» (*Софист* 230 в), происходит очищение души, помогающее ей добиться блага, своего наилучшего и наиразумнейшего состояния. Невежество не дает душе прийти к истине бытия; тем самым оно само несет бытийное значение. Очищением такого невежества занимается, в «Софисте», «благородная софистика». Она творит образы исходя из постижения идей, заключенных в сущем: «кто-либо соответственно с длиной, шириной и глубиной образца, придавая затем ещё всему подходящую окраску, создаёт подражательное произведение» (235 е). «Невежество», выступая сопротивлением этому процессу творения бытия, тем самым само вплетено в бытийную схему.

В диалоге «Софист» Платон употребляет слово ἀμαθία по отношению к «великому и тягостному виду заблуждения», сущность которого заключена в том,

что «когда, не зная чего-нибудь, люди считают себя знающими это» (229 с). Невежество софиста также связано с бытийными вопросами, поскольку Платон производит критику софистики исходя из представлений об устройстве бытия: в душе должны быть отражены образы космоса, роды бытия должны быть рассмотрены через составляющие его идеи и с соотнесением со своим началом. Проблематика, касающаяся состава знания и оценки этого знания у человека (феномен «сократовского незнания»), присутствующая и на более раннем, сократическом этапе творчества Платона, в «Софисте» выражается уже по-другому, с более глубоким собственным значением. Теперь Платон говорит о действии разума, которое связано с творением образов, происходящих из истинного вечного бытия. «Заблуждающуюся душу должно считать безобразною и несоразмерною» (228 b – 228 d), – говорит Платон о софисте. Разлад в душе (между наполняющим ее содержанием), ее «несоразмерность», происходит потому, что содержание души не соответствует действительному содержанию целого бытия, а это и есть сама ἀμαθία или ее следствие. Платон считает, что провозглашающий наличие порядка в своей душе, но не обладающий таким порядком, на деле утверждает беспорядок в качестве порядка, тем самым обрекая себя на отдаление от основания бытия. Не должно быть разлада в душе человека, так как нет такого состояния в основаниях всего сущего. В «Софисте» Платон показывает, как направить в нужную сторону душу другого человека, стремящегося к знанию. Сама сущность этого платоновского предупреждения, этой заботы о другом скрывается, по-видимому, за тем различием в познавательной и обучающей деятельности человека, которое Платон фиксирует в шестом определении софиста, на первый взгляд позитивном определении, когда софист определяется им как тот, кто «очищает от мнений, препятствующих знаниям души» (231 e). Ведь в целом человек стремится к знанию, познает, наполняет свою душу знаниями, и это очень важно и существенно. Не стремясь к познанию, человек «невоспитан», «не очищен», «безобразен»; а познавая – человек «чист», «прекрасен», «счастлив», его «душа получает пользу» (230 с). Но вот здесь, в этом таком необходимом для человека занятии, как раз и скрывается опасность софистики: в процессе наполнения человека знаниями, в процессе «вразумления», производимого софистом, поставленная этим вразумлением задача как раз и не решается. Софист, несмотря на то, что он «устраняет мешающие знаниям мнения» (*Софист* 230 d), и, несмотря на то, что сам механизм вразумления, направленный на других, работает безукоризненно, ничего не устраняет и не сообщает никакого реального знания о бытии, так необходимого душе. И происходит так потому, что «все» знать нельзя, а именно так заявляют софисты о себе и о своем знании. Невозможно «περὶ πάντων ἐπιστήμη», «знание обо всем» (*Софист* 233 с), но именно таким знанием хвалятся софисты, и хвалятся они в силу характера их собственной обучающей деятельности, критикуемой Платоном.

Поэтому еще одной задачей диалога «Софист» является выявление такого искусства, которое очищает душу, а не создает видимость такого очищения.

Тема достижения знания напрямую связана с темой душевного состояния. Простое подражание космическим «образам» (то есть само это «невежество» или, по крайней мере, следствие его наличия и провозглашения) не годится, поскольку подобие несёт в себе мнимость, а вот именно творение «образа» в душе и является самим постижением истины бытия. Речь идет об усвоении искусства знания бытия, которое означает вообще искусство умения быть; и происходит это через обличение того, каким образом создаётся видимость этого знания, что и предполагает критику софистического «невежества».

Можно добавить, что платонические мотивы критики софистики с онтологических позиций были сильнее всего развиты, пожалуй, у Филона Александрийского, а также и в дальнейшем в философии Александрийской школы. Известно, что софистика, понимаемая именно в платоновском смысле, как риторика и красноречие, с самого начала этой философской традиции не преподавалась, выступая «своего рода болезнью» (Саврей 2006: 179). Предание о Вавилонской башне и «смешение языков», наступившее после ее разрушения, Филон «трактует как поражение софистики» (Саврей 2006: 294), выступающей как порок, требующий Божественного вмешательства. Для Филона софистика имеет дело с «призраками вещей», и задача души заключена не в том, чтобы быть обманутой ими, а в том, чтобы постичь, «как идеи содержатся друг в друге, составляют в совокупности сложные идеи (человек, состоящий из души и тела), наконец восходят к высшему единству в уме Творца» (Саврей 2006: 213).

В четвертой книге «Государства» Платон называет невежеством «мнения, руководящие несправедливостью» (*Государство* 444 а). Употребляемое здесь слово ἀμαθία тоже несет глубокое бытийное значение, поскольку сущность идеального государства, в котором господствует справедливость, напрямую связывается Платоном с анализом души человека, с вопросом ее гармоничности. Справедливым будет человек, совершивший усилие «внутреннего воздействия на самого себя и на свои способности» (443 d), то есть тот, кто строит свой внутренний мир гармонично, соединяет душевные начала, и в соответствии с этим строем занимается в государстве каким-либо занятием. Справедливый человек «правильно отводит каждому из этих начал действительно то, что им свойственно; он владеет собой, приводит себя в порядок и становится сам себе другом» (443 d). В государстве тоже должна реализовываться справедливость, то есть каждый должен делать то дело, которое ближе всего к его гармоничному душевному состоянию. Гармония не есть простая смесь начал, хорошая смесь возможна только при контроле разума. При этом мы должны не забывать неоднородность души человека: у каждого человека доминирует лишь одно начало. Поэтому вторым условием достижения гармонии является нахождение своего «главного начала» (оно определяет род занятия человека), которое, в сочетании с другими, контролируется разумом. Этот принцип и является основанием идеального государства.

Платоновское понимание справедливости связано напрямую с его учением о началах, и здесь крайне важной является следующая известная позиция Плато-

на: душевное устройство человека определяется теми же принципами, какими определяется и устройство государства, так что принципы организации всех элементов видимого космоса тождественны. И все элементы видимого космоса (в том числе человек и государство) не должны в своем становлении противоречить общим принципам организации космоса, а это значит, что в своем бытии они должны отражать в себе гармонию организующих космос начал, их сочетание, контролируемое главным началом – разумом. В этом смысле можно сказать, что в философии Платона мы видим прямое отождествление души человека и государственного устройства и что оба этих бытийных образования устроены по схеме, которая задана еще до творения Вселенной. Платон считает, что эти начала существуют в своем чистом виде в макрокосмической области, то есть вне зависимости от видимого космоса; эти начала существуют как «роды Вселенной», гармоничное сочетание которых и дает нам видимый космос в том виде, в каком он есть. Все сущее просто их воспроизводит, реализует их сочетание. Об этом прямо говорится в более позднем диалоге Платона «Филеб» (где эта космологическая схема дополняется четвертым началом – «причиной смещения» трех других), а в четвертой книге «Государства» Платон употребляет одно и то же слово «начало» и для описания тех начал, соотношение которых придает душе определенный вид, и для описания умопостигаемого космоса, в котором главенствует «беспредпосылочное начало» (510 b – 510 e), то есть, по сути, что является самым началом бытия. И раз «невежество» отвечает за «нарушение справедливости», то необходимо понимать, что такое нарушение ведет к дисгармонии начал.

В седьмой книге «Государства» Платон говорит о том, что невежество вызывает болезненные, нежелательные состояния души (здесь явственно чувствуется связь с диалогом «Софист»), душа становится покалеченной, если она связана с «невежеством». Можно сказать, что невежество обладает онтологическим значением в той степени, в какой оно способно нарушать душевную гармонию, воздействовать на душу.

Один из возможных вопросов, который, как мне кажется, может подняться после фиксации онтологического значения слова ἀμαθία, заключается в следующем: каким именно образом это употребляемое слово включено в вопросы бытия? В чем именно состоит бытийность «невежества»? Является ли оно элементом самого бытия или выступает его характеристикой, или Платон учит тому, что онтологическая значимость этого слова заключена в познании человека, в его стремлении избежать этого невежества? Ответы на эти вопросы возможно получить при дальнейшем и более глубоком исследовании учения Платона.

Список литературы

- Адо П. (1999) *Что такое античная философия?* (Москва)
- Васильева Т. В. (1993) «Платоновский вопрос сегодня и завтра», *Вопросы философии* 9, 110–127
- Вольф М. Н., Берестов И. В. (2007) «Проблемный подход к исследованию древнегреческой философии», *ΣΧΟΛΗ. Философское антиковедение и классическая традиция* I. 2, 203–247
- Кессиди Ф. Х. (1999) *Сократ* (Ростов-на-Дону)
- Лосев А. Ф. (1990) «Примечания», Платон, *Собрание сочинений 4-х томах* (Москва) I, 682–843
- Лосев А. Ф. (1993) *Очерки античного символизма и мифологии* (Москва)
- Саврей В. Я. (2006) *Александрйская школа в истории философско-богословской мысли* (Москва)
- Соловьев В. С. (2001) «Платон и Плотин (Статьи из Энциклопедического словаря Брокгауза и Ефрона)», Д. К. Бурлаки, ред. *Платон: Pro et contra. Платоническая традиция в оценке русских мыслителей и исследователей. Антология* (Санкт-Петербург) 364–398
- Brunschwig J., Lloyd G. E. R., eds. (2000) *Greek Thought: A Guide to Classical Knowledge* (London)
- Koyle A. (1945) *Discovering Plato* (New York)
- Notomi N. (2004) “Socratic Dialogue and Platonic Dialectic. How the Soul knows in the *Republic*”, *A Journal of International Plato Society*, electronic version: <http://www.nd.edu/~plato/plato4issue/contents4.htm>
- Warner R. (1958) *The Greek Philosophers* (New York, Scarborough)

Южный федеральный университет, Ростов-на-Дону
equilibre2003@yandex.ru

ARISTOTLE ON LOVE AND FRIENDSHIP

DAVID KONSTAN

Philia is exceptional among ancient Greek value terms for the number of still unresolved, or at least intensely debated, questions that go to the heart of its very nature.¹ Does it mean “friendship”, as it is most commonly rendered in discussions of Aristotle, or rather “love”, as seems more appropriate in some contexts? Whether it is love, friendship, or something else, is it an emotion, a virtue, or a disposition? The same penumbra of ambiguity surrounds the related term *philos*, often rendered as “friend” but held by some to include kin and other relations, and even to refer chiefly to them. Thus, Elizabeth Belfiore affirms that “the noun *philos* surely has the same range as *philia*, and both refer primarily, if not exclusively, to relationships among close blood kin” (2000: 20). In respect to the affective character of *philia*, Michael Peachin (2001: 135 n. 2) describes “the standard modern view of Roman friendship” as one “that tends to reduce significantly the emotional aspect of the relationship among the Romans, and to make of it a rather pragmatic business”, and he holds the same to be true of Greek friendship or *philia*. Scholars at the other extreme maintain that ancient friendship was based essentially on affection. As Peachin remarks (*ibid.*, p. 7), “D. Konstan [1997] has recently argued against the majority opinion and has tried to inject more (modern-style?) emotion into ancient *amicitia*”. Some critics, in turn, have sought a compromise between the two positions, according to which ancient friendship involved both an affective component and the expectation of practical services. Renata Raccanelli (1998: 20), for example, comments: “Certainly, Konstan is right to observe that the common model of true friendship must grant major importance to sentiment... But it is nevertheless well not to ignore the role that notions of obligation, mutual exchange of gifts, and prestations also play within relations of friendship... The element of concrete and obligatory exchange seems inseparably bound up with friendship, which can not be identified with the mere affective dimension of the relationship”. Thus, in Plautus’ *Epidicus*, when Chaeribulus insists that he does not have the wherewithal to lend money to his age-mate Stratippocles (114–19), Stratippocles exclaims that “a friend is one who helps out in difficult circumstances, when there is need of cash” (113; cf. 116–17, Raccanelli pp. 164–66).

¹ This paper is a much revised version of the talk I presented at the conference on “*Philia* in Aristotle’s Philosophy,” held at University of Louvain at Louvain-la-Neuve and at the University of Leuven jointly with the Société Philosophique de Louvain on 10–11 May 2004. It is hoped that this paper will subsequently be published in the proceedings of that conference, to be edited by Pierre Destrée. Fuller discussion of some of the issues raised here may be found in Konstan 2006.

One might well wonder how thoughtful and learned investigators can be at variance over so fundamental a matter as the emotive character of ancient friendship, not to mention the very meanings of the words *philia* and *philos*. There are, I think, various reasons why the problem of emotion in friendship has proved difficult to resolve. For one thing, the modern notion too lends itself to ambiguity and disagreement. Those who most insist on the pragmatic and formal quality of ancient friendship tend to contrast it with the emotive basis of friendship today. Yet we too expect friends to assist us in times of crisis, and this without contradicting the affective nature of the bond. The implicit logic is: “If you loved me as a friend, you would assist me in my time of need; since you do not, you are not a true friend”. Nothing prevents us from ascribing a similar view to Plautus’ Stratippocles. Doubtless, one can raise questions about the inference from affection to obligation, but the problem is no different for ancient than for modern friendship. The idea that *philia* was importantly different from modern friendship in respect to sentiment has also been motivated in large part by theoretical views about the nature of Greek and Roman society and the ancient concept of the self. The centrality of affect has been taken to be specific to the modern notion – some would say mirage – of an autonomous ego that relates spontaneously and freely to other selves, whereas the ancient self was constituted principally in and through ascribed relations, such as kinship and status, which carry with them prescribed codes of behavior.

Let us turn to the texts. Among our ancient sources, Aristotle's detailed discussion of *philia* in Books 8 and 9 of the *Nicomachean Ethics* stands out, and has been exhaustively examined. His parallel treatment in the *Rhetoric*, however, has received less attention. In this treatise, Aristotle includes *philia* and *philein* – the verb that is cognate with *philia* and *philos* – in a discussion of the *pathê* or “emotions”, along with such passions as anger, fear, envy, and pity. He begins his analysis as follows (2.4, 1380b35-36): “Let us speak of those whom people *philein* [the third-person plural of the verb is used here] and whom they hate, and why, by first defining *philia* and *to philein*”. The latter expression, *to philein*, is a nominalized infinitive, produced by prefixing the definite article (to = “the”) to the infinitive form of the verb. About the verb *philein* there tends, curiously enough, to be relatively less disagreement than about its congeners *philia* and *philos*. *Philein* is commonly translated as “love”, “regard with affection”, “cherish”, or “like”; it sometimes carries the more concrete sense of “treat affectionately”, that is, “welcome”, but this is chiefly poetic. The nominalized or articular infinitive, in turn, is ordinarily translated as “loving”; its opposite, according to Aristotle, is *to misein* or “hating”.

Now, are *philia* and *to philein*, or “loving”, one thing or two? Aristotle continues (1380b36-81a1): “Let ‘loving’ [*to philein*] be wishing for someone the things that he deems good, for the sake of that person and not oneself, and the accomplishment of these things to the best of one’s ability”. Here, then, Aristotle defines not *philia* but *to philein*. But before proceeding further, Aristotle pauses to offer a second definition (2.4, 1381a1-2): “A *philos* is one who loves [*ho philôn*: present participle] and is loved in return [*antiphiloumenos*]”, and he adds: “Those who believe that they are so dis-

posed toward one another believe that they are *philoï* [plural of *philos*]. *Philoï*, then, constitute a subset of those who love, namely, just those who both love and know or believe that their love is reciprocated. These are precisely what we would call “friends”, and I suggest that this definition is in the present context meant to correspond to the term *philia*.

In the *Nicomachean Ethics*, Aristotle notes (8.2, 1155b27-34) that “in the case of affection [*philêsis*] for inanimate things, one does not speak of *philia*: for there is no reciprocal affection [*antiphilêsis*] nor the wish for their good... But they say that one must wish good things for a friend [*philos*] for his sake. They call those who wish good things in this way ‘well-disposed’ [*eunous*], if the same wish does not occur on the other person’s part as well. For they say that goodwill in people who experience it mutually [*en antipeponthosi*] is *philia*”. Aristotle then adds the further condition that each must know that the other is so disposed. Once again, Aristotle reserves the term *philia* for the reciprocal benevolence that is characteristic of friends or *philoï*. Accordingly, the term is not appropriately applied either to affection for inanimate objects, such as wine, or to people who do not like us in return. For the first, Aristotle coined the word *philêsis* or “affection”. In the case of a one-way fondness for another human being, Aristotle adopts the term *eunous*, “well-disposed” or “bearing goodwill”.² It differs from liking wine in that we do wish good things for the other’s sake, even if our sentiment is not reciprocated; but it is still not full-fledged *philia*, just because it is not mutual. As such, it corresponds precisely to *to philein* or “loving” as Aristotle defines it in the *Rhetoric*: “Let *to philein* be wishing for someone the things that he deems good, for the sake of that person and not oneself”.

Two points are clear from Aristotle’s definition of love. First, it is unequivocally and emphatically altruistic: one wishes and acts to realize good things for the other’s sake, in accord with what the other conceives of as good – reciprocally so in the case of friendship. In the *Rhetoric*, Aristotle affirms that a *philos* must share in the pleasure and pain of the other on account of the other and for no other reason. This is because, if the other has what is good, we ourselves will be pleased at this realization of our wish, and otherwise not (1381a3-7). For the same reason, *philoï* will have the same friends and enemies in common.

Second, love is described not as a sentiment or feeling but as a settled intention. Here, Aristotle’s conception of *philia* and *to philein* differs in an important respect from modern definitions of “love”. The second edition of *Webster’s New International Dictionary* (1959), for example, defines “love” as “a feeling of strong personal attachment” and “ardent affection”. Elaine Hatfield and Richard Rapson, writing in the *Handbook of Emotions* (2000: 655), observe: “Companionate love... combines feelings of deep attachment, commitment, and intimacy”. The emphasis is on feeling, together with a notion of attachment and closeness. Aristotle, however, says nothing

² This is not the sense of *eunous* and *eunoia*, of course, in *NE* 9.5, 1166b30-67a21, where Aristotle explicitly contrasts *eunoia* with *philia* and with *philêsis* (cf. *EE* 7, 1241a3-14). But here, in his definition of *philia* between *philoï*, Aristotle has not yet introduced these technical distinctions, and he reaches for a convenient term to express one-way *philia*.

about feelings but looks exclusively to intention,³ an intention which, moreover, has as its object the well-being of the other.

Taken together, these two points allow Aristotle to escape, I think, the post-modern paradoxes about the possibility of altruism posed, for example, by Jacques Derrida, who observes (1997: 128, 131): “For there to be a gift, there must be no reciprocity, return, exchange, counter-gift, or debt. If the other *gives me back* or *owes me* or has to give me back what I give him or her, there will not have been a gift”; this is the ground of “the impossibility or double bind of the gift” (131). So too Pierre Bourdieu insists (1997: 231) “The major characteristic of the experience of the gift is, without doubt, its ambiguity. On the one hand, it is experienced (or intended) as a refusal of self-interest and egoistic calculation, and an exaltation of generosity – a gratuitous, unrequited gift. On the other hand, it never entirely excludes awareness of the logic of exchange or even confession of the repressed impulses or, intermittently, the denunciation of another, denied, truth of generous exchange – its constraining and costly character”. For Aristotle, we do not enhance the well-being of the other in order to receive benefits in return; but if the other fails to wish good things for us in turn, then there is no friendship. We may still love the other: Aristotle points to a mother’s love for an infant child as an instance of such *philia*; but since it is not reciprocal, it does not qualify as *philia* in the more restricted acceptation of friendship.

Aristotle explains that love results from the belief that a thing or person is *philêton*, that is, of the sort to elicit *philia*. As he puts it (*Nicomachean Ethics* 8.2, 1155b18-19): “Not everything is loved [passive form of *philein*], but just what is *philêton*, and this is the good or the pleasing or the useful” (since a thing is useful because it leads to what is good or pleasing, the three categories of *philêta* are reduced to two).⁴ For Aristotle the nature of the other (or a belief about that nature) provides the reason why one loves, that is, why one wishes that good things accrue to the other; the several kinds of *philia* or mutual loving differ, accordingly, in respect not to this wish but rather to their eliciting causes. If *philia* that is based upon the good character of the other is more durable than that based on one that is pleasing, it does not alter the fact that it is *philia* only insofar as it is an altruistic (and reciprocal) desire for the well-being of the other.⁵ In the *Rhetoric*, Aristotle identifies the character traits that inspire love in

³ In general, Aristotle treats the emotions in terms of cognitive states rather than as “qualia”, that is, the physical awareness of a feeling state that is ostensibly specific to each different emotion.

⁴ These two (or three) classes of the *philêton* do not exhaust the reasons for feeling *philia* toward another; Aristotle treats kinship, for example, as an independent motive for *philia* (*Nicomachean Ethics* 8.12, 1161b16-24).

⁵ Aristotle argues (*Nicomachean Ethics* 8.3, 1156b7-11) that *philia* is complete or best (*teleia*) in the case of those who feel *philia* for one another, and hence desire good things for one another, because they regard each other as good. For *philia* requires wishing good things for the other for the other’s sake, and people are good in themselves (*kath’hautous*), whereas they are useful or pleasant incidentally (*kata sumbebêkos*). This is something of a sleight of hand on Aristotle’s part. Goodness, unlike usefulness or affability, may be considered a qual-

others, such as justness and moderation. Such people will not seek their own advantage unfairly, and hence are likely to wish good things for us; if we favor justice, we in turn will be similarly disposed toward them, and that is what it is to love. In general, Aristotle adds, we are inclined to love those who are agreeable and not quarrelsome, as well as toward those whom we admire and those by whom we wish to be admired. Clearly, we may in these cases love another without that love being reciprocated; we will be *philoï*, however, only in the case that the love is mutual. Aristotle also affirms that people love (*philein*) those who have treated them well, or who, they believe, wish to do so, and also those who love the ones they love (1381a11-14), and adds that we love those who hate the same people we do, or are hated by the same people (1381a15-17). The reason is that in these cases, the same things will appear good and bad to both parties, so that they will desire the same things as good, and this is what it is to be a *philos*. Aristotle has apparently ignored the condition that the desire be for the other's sake, and not one's own: the mere fact that two people regard the same things as good does not guarantee that they will desire these things for each other. But Aristotle is not defining love here, but rather identifying the reasons why one loves: the awareness that we share the same idea of what is good and bad with others disposes us to wish good things for their sakes.

Most often in the two treatises under consideration, Aristotle employs the term *philia* to designate the reciprocal affection between friends, but he occasionally uses it in the simple sense of love, irrespective of mutuality. In this, he is in conformity with ordinary Greek usage, which did not employ two distinct terms for what we call "love" and "friendship", but left the precise sense to be inferred from the context (Latin, which had available *amor* and *amicitia*, was more precise in this respect). A problem arises, however, concerning the status of *philia* between *philoï* as an emotion or *pathos*. For if, in order to be a *philos*, it is necessary not only to love another but that the other love in return, then *philia* does not depend solely on one's own love. The *philia* between *philoï* has, as it were, two distinct loci. To put it differently, the *philia* that obtains between *philoï* seems to have the character of a relationship. Does the idea of a relationship, then, enter into Aristotle's conception of the mutual *philia* between *philoï*? Martha Nussbaum has addressed this question most directly; she writes (2001: 473-74): "love, while an emotion, is also a *relationship*. I may feel love for someone, or be in love with someone, and that love is itself an emotion...; but there is another sense in which love is present only if there is a mutual relationship... Aristotle... does, however, hold that love – or at least *philia* – is not merely an emotion. Although it involves emotion, it also has requirements that go beyond the emotional... In other words, the term 'love' is used equivocally, to name both an emotion and a more complex form of life". Nussbaum goes on to indicate how love might be conditioned by the mutuality condition attaching to friendship: we must not imagine, she writes, "that

ity of character independent of the effect it produces on the other; but it does not follow that one who feels *philia* for another because that person is useful or pleasant desires what is good for the other only incidentally (at 8.3, 1156a6-10, Aristotle states plainly that all three types of *philêsis* and *philia* involve a desire for the other's good for the other's sake).

the emotions involved in love are unaffected by the presence or absence of a reciprocal relationship of the sort Aristotle depicts". Specifically, the knowledge that another loves me may affect that quality of my love toward him or her; we recall that, in the *Nicomachean Ethics*, Aristotle insists that each *philos* must be cognizant of *eunoia* or affection on the part of the other. Apart from one's knowledge of the other's love, Nussbaum continues, "lovers will have emotions toward their relationship itself, and the activities it involves. Thus we cannot even understand the emotional aspects of love fully without seeing how it is frequently related to interactions and exchanges of the sort Aristotle is thinking about" (474). Aristotle, however, never suggests that *philo*i in some sense love their relationship itself. The mutual love that obtains between *philo*i may be better described as a state of affairs, consisting simply in the fact that each party loves (that is, *philein*) the other.

Philia, then, has two uses. In one sense, it coincides with *philein* and refers to an altruistic wish for the good of the other; in another, it names the state of affairs that obtains between *philo*i, which requires that each *philos* have the corresponding wish for the other. If one of the parties fails to have this desire, or does not act to provide good things for the other to the extent possible, it convicts him or her of a lack of *philia* in the sense of loving, and hence the state of affairs that depends on reciprocal love – *philia* in the sense of friendship – ceases to exist.

In sum, love and friendship in Aristotle are best understood not as entailing obligations or as based on kinship, but as an altruistic desire which, when reciprocated, results in a state of affairs that Aristotle, and Greeks in general, called *philia*.

Bibliographic references

- Belfiore E. S. (2000) *Murder among Friends: Violation of Philia in Greek Tragedy* (New York and Oxford)
- Bourdieu P. (1997) "Marginalia – Some Additional Notes on the Gift", trans. Richard Nice, in Alan D. Schrift, *The Logic of the Gift: Toward an Ethic of Generosity* (London) 231–41
- Derrida J. (1997) "The Time of the King", trans. Peggy Kamuf, in Alan D. Schrift, *The Logic of the Gift: Toward an Ethic of Generosity* (London) 121–47
- Hatfield E., Rapson R. L. (2000) "Love and Attachment Process", in Michael Lewis and Jeannette M. Haviland-Jones, eds. *Handbook of Emotions*, 2nd ed. (New York) 654–62
- Konstan D. (1997) *Friendship in the Classical World* (Cambridge)
- Konstan D. (2006) *The Emotions of the Ancient Greeks: Studies in Aristotle and Classical Literature* (Toronto)
- Nussbaum M. C. (2001) *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions* (Cambridge)
- Peachin M., ed. (2001) *Aspects of Friendship in the Graeco-Roman World*. Proceedings of a Conference held at the Seminar für Alte Geschichte, Heidelberg, on 10-11 June, 2000 (Portsmouth)
- Raccanelli R. (1998) *L'amicizia nelle commedie de Plauto: Un' indagine antropologica* (Bari)

РАЦИОНАЛИЗМ И ЕГО ПРЕДЕЛЫ В АРИАНСКОМ УЧЕНИИ

Д. С. БИРЮКОВ

Арианство – первое течение в русле христианской мысли, признанное ересью, ставшее государственной религией в Римской империи. Арианство, бесспорно, крупнейшее и масштабнейшее из движений внутри христианского мира со времени начала христианства, которые были признаны еретическими. Поэтому последующие поколения христианских писателей понимали арианство как ересь по преимуществу, и это свидетельствует о той важной роли, которую играл феномен арианства в культуре и философской мысли своего времени.

Арианское движение сформировалось к первой четверти IV века в результате богословских споров, начавшихся примерно в 315–318 гг. Эти споры возникли вокруг учения Ария, по имени которого и стало называться движение церковного народа и епископов, так или иначе разделявших его идеи. Арий учил, что Христос (Бог-Сын) сотворен волей Бога из «ничего», и Он является тварным по природе (это не мешало Арию называть Христа «Богом»¹); Бог сотворил Христа, Христос же, следуя указанию Божию, создал весь тварный мир. Арий различал Слово и Премудрость, свойственную Богу, которую Бог имеет всегда², и Слово, произведенное этой Премудростью, которое является Словом и Премудростью по причастию к первому. Это и есть Христос:

Две есть Премудрости: одна собственная и сосуществующая Богу; Сын же рожден этой Премудростью, и, как причастник ее, лишь наименован Премудростью и Словом. Ибо Премудрость от Премудрости осуществилась волей премудрого Бога... В Боге есть другое Слово кроме Сына, и Сын, как причаствующий Его, наименован по благодати Словом и самым Сыном³.

По этой причине, согласно Арию, Христос не знает Бога таким, каков Он есть в Себе, но как Сын есть Слово и Премудрость по причастию истинному Божию Слово и Премудрости, так же Сын знает Отца, «насколько позволительно», по причастию к созерцанию Богом себя:

¹ С одной стороны, Арий, подобно Оригену, утверждал, что Сын не является «истинным Богом» (Афанасий, *Против ариан* 1.9), с другой стороны, ариане могли из соображений политической конъюнктуры утверждать, что Сын – истинный Бог (Афанасий, *Послание к Африканским епископам* 5).

² В своей софиологии Арий, вероятно, следовал Филону (ср. *О бегстве и обретении* 109; *О том, что худшее склонно нападать на лучшее* 115–116).

³ Афанасий, *Против Ария* 1.5.

Достаточным же доказательством, что Бог невидим для всех есть то, что он невидим и для тех, что через Сына, и для Самого Сына. Скажу точнее о том, как Невидимый бывает видим Сыном: по той же силе, по какой может видеть Бог, в своей мере доступно Сыну видеть Отца, сколь позволительно ⁴.

Можно согласиться с Р. Вильямсом ⁵ в том, что здесь слова: «...по той же силе, по какой может видеть Бог...», – указывают на самосозерцание Бога, то есть имеется в виду: «...может видеть Бог [Себя]».

Интересна аргументация Ария относительно того, почему Сын не может в полноте знать Бога: потому, что произведение не может охватить умом свою причину, свое основание бытия, тем более, что эта причина сама является беспричинной, не имеющей для себя начала, ибо тому, кто имеет начало, тем более невозможно ухватить того, кто начала не имеет. Как замечает В. Лёр ⁶, вероятно, по этой же причине Арий утверждает, что Сын не может знать и Своей сущности – потому, что она произведена Отцом как бытийным началом, не охватываемым умом:

Ибо невозможно Ему [Сыну] исследовать Отца, каков Он сам в Себе. Ибо Сын не знает и Своей сущности: будучи Сыном, истинно осуществился по изволению Отца. И как возможно, чтобы сущий от Отца знал Родшего через постижение (ἐν κατάληψει)? Явно, что имеющему начало невозможно ухватить или объять умом Безначального, каков Он есть ⁷.

В целом в учении Ария о познании Бога усматриваются платонические импликации. Его учение о непознаваемости Бога Сыном и людьми отсылает к традиции толкования *Тимея* 28 с в платонизме, и в первую очередь в христианском платонизме ⁸. В связи с интеллектуализмом Первоначала в доктрине Ария (тема самосозерцающего Бога) можно говорить о среднеплатонических мотивах в его учении, в противовес неоплатоническому акценту на том, что Бог-Первоначало выше ума и бытия. Среднеплатонические элементы просматриваются и в учении Ария о том, что между Божеством и миром имеется промежуточное звено – Христос, исполняющий демиургические функции (посредник-демиург – отличительная особенность систем Нумения и Альбина ⁹); по этой причине происхождение мира в системе Ария не может объясняться при помощи концепции излияния, эманации Божества (подобно тому, как это имеет место в неоплатонизме), что также сближает учение Ария со средним

⁴ Афанасий, *О соборах* 15.

⁵ Williams 1987: 212.

⁶ Löhr 2006: 148.

⁷ Афанасий, *О соборах* 15.

⁸ См. Альбин, *Учебник* 10.1,4; Плутарх, *Об Исиде и Осирисе* 77; Иустин, *Разговор с Трифоном-иудеем* 4.1; Афинагор, *Прошение* 6; Климент Александрийский, *Строматы* 5.102.5 и др. В целом см.: Даниелу 2003: 165–167.

⁹ См. Диллон 2002: 351.

платонизмом, хотя, конечно, в данном отношении определяющую роль играет иудео-христианское учение о креационизме ¹⁰.

Однако неверно говорить, вслед за о. Г. Флоровским ¹¹, что непознаваемый Бог Ария является неким безжизненным высшим принципом, о котором известно лишь то, что Он есть причина тварного мира. С другой стороны, вероятно, не стоит, как это делает А. Грильмайер ¹², утверждать, что Арий относил к Богу понятие бесконечности, то есть абсолютной полноты жизни. Очевидно, что определенное представление о внутрибожественной жизни доктрина Ария подразумевает, хотя он и не делает на ней акцент, – а именно, это представление проявляется в учении Ария о том, что Богу внутренне присуще некое Божественное Слово, Премудрость, которая является таковой не по причастию, как в случае Христа, но в собственном смысле.

Посредствующим звеном между учением Ария и неоарианским учением, развивавшемся во второй половине IV в. на втором этапе арианских споров аномеями (неоарианами ¹³) Аэцием и Евномием является учение Астерия ¹⁴.

Астерий родился в Каппадокии. Подобно Арию, он, вероятно, был учеником Лукиана Антиохийского. Подвергшись мучениям во времена Диоклетиана, Астерий стал отступником, и по этой причине он не мог принять священнического сана. По профессии он был ритором. Астерий был главным защитником ариан на первой стадии арианских споров. Около 325 г. он, по настоянию Евсевия Никомедийского и Ария, написал свое сочинение *Синтагматийон* ¹⁵, а в 327 г. письменно выступил в защиту положений осужденного на Никейском соборе письма Евсевия Никомедийского Павлину Тирскому.

¹⁰ О среднеплатонических коннотациях у Ария см. Stead 1964: 16–31; Stead 1997: 39–52. И хотя отдельные моменты *аргументации* К. Стэда представляются нам некорректными, например, соотнесение монадологии Ария с монадологией Нумения, в целом можно согласиться с его выводом о преобладающей среднеплатонической подоснове доктрины Ария.

¹¹ Флоровский Г., прот. «Понятие творения у святителя Афанасия», Флоровский 1998: 90 (пер. с англ. изд. статьи о. Г. Флоровского: Florovsky 1962).

¹² Grillmeier 1975: 231, 237.

¹³ Православные оппоненты Аэция и Евномия называли их «аномеями» (Василий Кесарийский, *Против Евномия*, PG 29, 500.27), т. е. «неподобниками», однако это некорректное название, так как, во-первых, и Арий утверждал, что Христос неподобен Богу и, во-вторых, в определенном отношении, согласно Аэцию и Евномию, Христос является подобным Богу (по воле). Поэтому мы, следуя за современным исследователем, будем называть учение Аэция и Евномия «неоарианским»; обсуждение этого вопроса см. в изд. Wiles 1996: 30–31.

¹⁴ См. Коресек 1979: 72–73.

¹⁵ Сохранившиеся фрагменты из «Синтагматийона» Астерия изданы в книге: Bardy 1936; в целом Астерию посвящены сс. 316–357 этого классического труда.

Отрывки из этого сочинения сохранились у Афанасия, особенно в трактате «Против ариан», а также, в основном в пересказе, у Маркелла Анкирского¹⁶.

Астерий отказался от Ариева различения двух Слов Божиих – Слова по причастию (Христа) и собственного Богу, однако, согласно Астерию, Богу присуща внутренняя Премудрость и Сила, посредством Которой Он сотворил тварный мир. Видимо, Астерия не совсем устраивала позиция Ария относительно того, что Бог является непознаваемым и невыразимым, а Сын – не может знать свою сущность. Также Астерий стремился оспорить слова главного защитника православного учения времен первого этапа арианских споров Александра Александрийского, позиция которого видна из следующей цитаты:

Но да никогда не принимает никто слова в смысле нерожденности, как думают люди с поврежденными чувствами души: ни «пребыл», ни «всегда», ни «прежде век» – не одно и то же с нерожденностью. Для указания на нерожденность человеческий ум не в состоянии и изобрести никакого имени¹⁷.

Астерий считал, что если Александр делает акцент на невозможности обретения в речи, невозможности установления точного значения того существенного признака, который отличает область божественного от сотворенного, то необходимо провести работу над рационализацией, определением этого признака. Астерий таким образом определяет нерожденное:

Нерожденное есть то, что не создано, но всегда существует (ἀγένητον εἶναι τὸ μὴ ποιηθὲν, ἀλλ' αἰεὶ ὄν)¹⁸.

Таким образом, соглашаясь некоторым образом с пониманием Александра Александрийского, что понятие «нерожденности» не тождественно представлению об отсутствии начала во времени, Астерий добавляет некий положительный признак для определения нерожденности, а именно, что в отношении субъекта нерожденности нельзя говорить о его создателе, т. е. что нерожденное не имеет причины для своего существования. Однако «нерожденность» для Астерия не является существенным признаком Бога как единичного существа, как это впоследствии будет у неоариан. Как мы отмечали, согласно Астерию, Богу присуща зиждительная Премудрость и Сила, и понятие «нерожденности» может прикладываться и к Премудрости, Которой Бог соделал Христа:

Не сказал блаженный Павел, что проповедует Христа – собственную Его, то есть Бога, Силу или Премудрость; но говорит без этого добавления: *Божью силу и Божью премудрость* (1 Кор 1: 24), проповедуя тем, что есть иная собственная Сила

¹⁶ См. Markellus 1972: 185–214. В целом о полемике Астерия и Маркелла см. в обобщающей работе Parvis 2006: 96–133.

¹⁷ Феодорит, *Церковная история* 1.4.

¹⁸ Афанасий, *Против ариан* 1.30.

самого Бога, Ему врожденная и нерожденно соприсушая; и она-то есть родшая Христа и Творительница всего мира ¹⁹.

Как видим, у Астерия, как и у Ария, имеется определенное представление о полноте Божественной жизни, проявляющееся в учении о сонерожденной Богу Его Премудрости и Силе. Говоря о Божией Премудрости в качестве Творительницы космоса, Астерий развивает взгляд Филона ²⁰ и Климента Александрийского ²¹ на Божию Премудрость как помощника и устроителя творения космоса ²².

Итак, дискурс Ария предполагает, что Божественная сущность является непознаваемой и неизреченной; и хотя, согласно Арию, Бог есть нерожденный, это не является характеристикой Его сущности, но «нерожденность» представляет собой предикат, относимый к Богу наравне со многими другими ²³. Мало того, понимание Арием Божественных имен, насколько можно судить, таково, что любое имя, сказываемое о Боге, может быть высказано только в плане противопоставления Божественного бытия свойствам тварного мира; в частности, Бог, согласно Арию, именуется «нерожденным» по противопоставлению «рожденности» Сына ²⁴, – это одно из проявлений интенции апофатики в учении Ария. В этом плане учение Астерия выступает в качестве промежуточного звена в отношении доктрин Ария и Аэция. У Астерия, насколько можно судить по фрагментам, сохранившимся в сочинениях Евсевия Кесарийского и свт. Афанасия, отсутствуют элементы апофатики, столь важные для Ария, однако еще нет акцента на рационализме в богословии, который являлся главным моментом в методологии ариан времени второго этапа арианских споров (неоариан), и в частности одного из лидеров неоарианского движения – Аэция.

¹⁹ Афанасий, *О соборах* 1.18.

²⁰ Филон, *О бегстве и приобретении* 109.

²¹ Климент Александрийский, *Строматы* 5.13.

²² Об этом см. Jaeger 1961: 90–106. Однако, кажется, это свидетельство противоречит другим фрагментам из Астерия, приводимым Афанасием, согласно которым Бог, захотев сотворить космос, но, увидев, что космос не сможет вынести мощи божественной руки, сотворил Христа как посредника между Собой и космосом, – этот взгляд, согласно Афанасию, разделяли Арий, Евсевий Никомедийский и Астерий (Афанасий, *О соборах* 24; *О постановлениях Никейского собора* 8).

²³ См.: «Вера наша, приятая от предков, какой научились и от тебя, блаженный Папа, такова: ведаем единого Бога, единого нерожденного, единого вечного, единого безначального, единого истинного, единого имеющего бессмертие, единого премудрого, единого благого, единого властителя, всех судию, правителя, домостроителя, непреложного, неизменяемого, праведного и благого...» (*Послание Александру Александрийскому* у Афанасия, в *О соборах* 16).

²⁴ «Сам Бог, поскольку Он Бог, для всех неизречен. Один Он не имеет ни равного, ни подобного, ни подобославного Себе. Именуем же Его нерожденным ради рожденного по естеству; песнословим Его безначальным ради имеющего начало; чествуем Его вечным ради рожденного во времени» (Арий, *Талия*, у Афанасия в *О соборах* 15).

В противовес Арию, неоариане следовали рационалистической струе в богословском дискурсе. Как справедливо замечает Рональд Хейне, вероятно, это было связано с тем, что настаивание Ария на непознаваемости Бога предоставляло их соперникам оружие, которое ставило ариан в затруднительное положение; а именно, принимая, что Божественная природа является непознаваемой и неизреченной, можно было настаивать на возможности вечного рождения Сына от Бога и Его единосущия с Богом и говорить, что *как* Сын рождается и *каким образом* Он является единосущным Отцу – это выше человеческого понимания²⁵. Поэтому неоариане нуждались в формализации дискурса, оперирующего с понятием Божественной природы (сущности) и природы (сущности) Сына. Они настаивали на том, что христианину необходимо знать, чему он поклоняется, какова сущность поклоняемого; если же христианин не может выразить эту сущность, значит он не знает, чему же он поклоняется²⁶. Таким образом, методология, принятая в учении неоариан, в отличие от арианского учения времени первого этапа арианских споров, указывает на преобладающие рационалистические мотивы в их доктрине – в смысле акцента на знании и выражении в языке образа бытия Бога и Христа. Этот подход имеет целью статическую устойчивость мысли, нашедшей свой покой в познании специфики образа бытия Бога и Христа.

Основным сочинением, в котором излагаются взгляды Аэция, является его *Синтагматийон*, изданный в 359 г.²⁷ Это сочинение состоит из множества небольших секций. Нередко положения, высказываемые в этих секциях, выражаются в форме силлогизма, хотя, как замечает Л. Уикхэм²⁸, в основном они не представляют собой силлогизма в собственном смысле – когда из двух предпосылок, большей и меньшей, делается заключение²⁹. *Синтагматийон* полемически заострен против позиций двух церковных течений середины IV века, представлявших наибольшую опасность для Аэция и его партии – омиусиан, или подобосущников (то есть исповедающих, что Сын подобен по сущности Отцу), в лице Василия Анкирского и Георгия Лаодикийского, и партии исповедающих, что Сын единосущен Отцу, главным представителем которой был свт. Афанасий Александрийский. Собственно, рационализм

²⁵ См. Heine 1975: 135.

²⁶ Свидетельства об этом: Василий Кесарийский, *Письмо* 234.1; Григорий Нисский, *Против Евномия* 2.39.13–14 (Jaeger).

²⁷ Основное критическое издание: Wickham 1968: 532–569. Имеются еще пять фрагментов из так называемого письма к Мазону, написанному Аэцием, вероятно, после 350-х гг., однако их содержание было изменено монофелитским редактором (Bardy 1928: 823–826), так что это весьма ненадежный источник.

²⁸ Wickham 1968: 534.

²⁹ (Псевдо-)силлогистический метод был относительно популярен в богословской литературе IV века, в частности, его использовал Аполлинарий Лаодикийский, а также автор IV–V книги *Против Евномия*, сохранившейся под именем свт. Василия Кесарийского.

богословской системы Аэция (так же как и его ученика Евномия) проявляется в том, что Аэций ставит в соответствие сущностям Бога и Сына (Христа) фиксированные понятия: «Нерожденный» и «Порождение», и, опираясь на них, пытается обосновать положения своей системы в соответствии с логическими законами. Согласно Аэцию и Евномию, специфичность способа бытия Бога обуславливает тот факт, что произведенное Им существует вне Его сущности, так как в противном случае либо свойство нерожденности должно было бы перейти на Его порождение, что невозможно, либо нерожденный должен был бы принять свойство произведенности, таким образом, перестав быть Богом, что также невозможно.

Таким образом, переосмыслив учение Ария, Аэций отверг тот акцент на непознаваемости и неизреченности сущности Бога, который имел место в доктрине ариан на первой стадии арианских споров.

Интересен следующий ход аргументации Аэция:

Если Нерожденный был бы Бог выше всякой причины, то Он был бы выше и рождения. Если же Он выше всякой причины, очевидно, что Он выше и рождения. Ибо он ни получил бытия от другой природы, ни Сам Себе не дал бытия.

Если же Он Сам Себе не дал бытия (αὐτὸς ἑαυτῷ τὸ εἶναι μὴ παρέσχεν), и не по немощи естества, но потому, что Он превосходит всякую причину, то кто допустит, что природа, произведенная в существование, неотличима по сущности от природы, которая привела в существование, когда таковая природа не допускает рождения?³⁰

Насколько можно понять мысль Аэция, он утверждает, что нельзя считать, что Бог Сам себе дал бытие, то есть что Он есть причина Своего существования, *causa sui*. Как пронизательно замечает Л. Уикхэм³¹, для Аэция принять, что Бог есть причина Себя, значило бы допустить, что Его сущность имеет некоторое подобие с сущностью Сына (определяющей особенностью которой является то, что она есть порожденная, то есть «причиненная», следствие некоторой причины) – подобие в том отношении, что оба имеют для себя причину, даже если, в случае Бога, этой причиной является Он Сам.

Из этого видно, что система Аэция основана на иных философских предпосылках, чем доктрина Ария. У Ария совершенства Сына объясняются тем, что они суть таковые по причастию Божиим совершенствам: Сын есть Слово и Премудрость по причастию к собственному слову и Премудрости Бога; Сын знает Бога «насколько возможно» по причастию к Его самосозерцанию. Дискурс же Аэция в целом направлен на то, чтобы совершенно исключить для Сына возможность быть причастным Божественному бытию, а в отношении Бога – возможность даровать Сыну участие в Своем бытии в каком-либо отношении.

³⁰ *Синтагматион* 2, 3 (Wickham).

³¹ Wickham 1968: 551.

Итак, хотя Аэций утверждает, что Бог не есть причина Самого Себя, однако процедура самообращенности, согласно Аэцию, осуществляется для Божественного бытия в ином плане – не в онтологическом, но в гносеологическом: Бог может знать Самого Себя, вернее – сознавать. Аэций недоумевает: если бы Нерожденный и Порождение обладали одной сущностью, то как бы Бог знал, что Он – Бог, а не Рожденный, а Рожденный – кто Он таков? Ведь, обладая единой сущностью с Рожденным, Он либо будет знать Себя то рожденным, то нерожденным, либо Его знание Себя будет не всецелым, по той причине, что Он будет «отвлекаться» на иное в Себе:

Если Бог-Вседержитель, существующий как нерожденная природа, не знает Себя как рожденную природу, а Сын, существующий как рожденная природа, знает Себя таким, каков Он есть, не будет ли тогда единосушие ложью, когда один создает Себя нерожденным, а другой – рожденным?³²

Если никакое из невидимых [существ] не предсуществует в семени, но пребывает в определенной природе, то каким образом нерожденный Бог, будучи свободным от попадания [в какой-либо подкласс природ] ³³, видит в порождении Свою сущность то как вторую, то как первую в нерожденности, сообразно с порядком “первый–второй”? ³⁴

Если Бог пребывает в нерожденной природе, то необходимо исключить, что у Него имеется знание Самого Себя в рожденности и нерожденности. Если же допустить, что его сущность распространилась на нерожденное и рожденное, то Он не будет знать Своей сущности, постоянно возвращаясь ³⁵ к порождению и нерожденности. Если же рожденное, хотя бы и будучи причастно нерожденному, нескончаемо пребывает в природе рожденного, то Оно знает Себя в природе, в которой Оно пребывает, не зная, что причастно нерожденному. Ибо невозможно знать Себя и как нерожденную, и как рожденную сущность ³⁶.

Помимо того, что здесь, возможно, имеет место определенная ирония, отметим, что навряд ли в данном случае можно говорить о мотивах, связанных со среднеплатоническим интеллектуализмом, или о влиянии на Аэция учения Аристотеля о высшем начале как самомыслящем уме ³⁷. В отличие от учения Стагирита, в доктрине Аэция не имеется акцента на том, что знание Себя Богом есть некий непрерывный процесс самомышления; тем более, Аэций не учит о том, что это знание, или мышление, Богом Себя является конституирующим и направляющим для сущих, которые суть вне этого Божественного самомышления, как это имеет место у Аристотеля. Скорее здесь можно говорить о психологизме, то есть о психологических коннотациях, которые допускает Аэций

³² *Синтагматион* 11 (Wickham).

³³ Неоднозначное место. Перевод Л. Уикхэма: «If none of the invisible beings pre-exists itself in germ, but continues in its allotted nature, how does the ingenerate Deity, being free of allotted class...».

³⁴ *Синтагматион* 31 (Wickham).

³⁵ Вар.: поворачиваясь, отвлекаясь.

³⁶ *Синтагматион* 32 (Wickham).

³⁷ См. *Метафизика* XII 9; *О душе* 430 а 10–19.

при описании Божественной жизни. Таким образом, доктрина Аэция предполагает, скорее, не *Божественный Ум*, но *Божественное сознание*, (не)способное «отвлекаться» на знание другого как Себя или сознать Себя как другого.

Учитывая вышесказанное, можно заключить, что в отношении учения о знании Богом Себя система Аэция не является преемницей учения Ария о Божественном самомышлении, которое гораздо более традиционно и в определенном смысле следует аристотелевской интеллектуалистской парадигме – то есть, насколько можно понять то небольшое, что свидетельствует о воззрениях Ария на сей счет, это мышление понимается им как *процесс* и оно допускает возможность причастности к Себе, – а именно причастности Христа (Сына), пусть и в весьма несовершенной степени. В этом, опять-таки, проявляется более радикальное отрицание участия Сына в Божественном бытии в случае Аэция, в противовес учению Ария.

Обратимся теперь к вопросу, который можно назвать одним из основных для понимания специфики рационализма неоарианской доктрины.

Утверждение о том, что Аэций с Евномием – рационалисты в богословии, стало общим местом³⁸, и обычно это связано с представлением, согласно которому неоариане учили о совершенной познаваемости Божества³⁹. Однако это мнение основано на не вполне твердых предпосылках. Помимо общей для неоариан тенденции делать акцент на познаваемости Божественной сущности, в пользу мнения, что, согласно неоарианам, Бог является познаваемым, казалось бы, говорят известные свидетельства православных церковных писателей. Приведем их. Свидетельство свт. Епифания об Аэции:

...С этого началась ересь, и от одного предположения поднявшись мыслью к большему произведению зла, Аэций страшно уязвил и свою душу и души ему поверивших. Затем он так увлекся мечтанием, что и сам он, и наученные им стали говорить: «Я знаю Бога совершенно, и так знаю и мыслю Его, что себя не столько знаю, сколько знаю Бога». Многие и другое мы о нем слышали, именно как страшно ухищрялся дьявол посредством его погубить души людей, им уловленных⁴⁰.

Свидетельства Сократа и Феодорита о Евномии следующие. Сократ приводит слова Евномия:

О своей сущности Бог знает нисколько не больше, чем мы. Нельзя сказать, что Он знает ее больше, а мы меньше, но – что знаем о ней мы, все то же знает и Он; и наоборот, что – Он, то самое, безразлично, найдешь и в нас⁴¹.

Феодорит пишет о Евномии таким образом:

Он осмеливался утверждать такие вещи, чего ни один из святых не разделял: что он в точности знает сущность Божию, и что он такое же имеет знание о Боге, каковое Бог имеет о Себе⁴².

³⁸ Harnack 1901: 74; Kelly 1958: 249.

³⁹ Например, см. Лосский 2000: 178–181.

⁴⁰ Епифаний Кипрский, *Панарион* 76.4.2.

⁴¹ Сократ, *Церковная история* 4.7.

М. Альбертц утверждал, что фрагменты, приписываемые Евномию Сократом и Феодоритом, суть пересказ того, что Епифаний говорит про Аэция⁴³. Однако Р. Вэжжон убедительно показал, что это не так⁴⁴. Действительно, во фрагменте из свт. Епифания идет речь о знании человеком Бога лучше, чем знании себя, в то время как во фрагменте из Сократа и Феодорита говорится о знании человеком сущности Бога так же, как ее знает Сам Бог, – очевидно, что интенции в этих фрагментах различные. Непохоже, что свт. Епифаний цитирует Аэция, ведь после слов, приписываемых Аэцию, Епифаний говорит: «Многое и другое мы о нем *слышали...*». В «Синтагматионе» Аэция, который свт. Епифаний приводит в этом же разделе «Панариона», данные слова отсутствуют. Все это позволяет сделать вывод о том, что Епифаний именно *слышал* нечто об Аэции и привел его слова в соответствии со своим пониманием. Гораздо более вероятно, что именно Сократ Схоластик приводит настоящие слова Евномия, либо выражение, близкое к тому, что Евномий действительно мог говорить, поскольку целью Сократа было верифицировать учение Евномия, а не просто пересказать его; он приводит слова Евномия именно в качестве цитаты, а не как пересказ услышанного. Важно, что во фрагменте, приводимом Сократом, речь идет не о знании Бога человеком, но о знании *сущности* Бога. Фрагмент из Феодорита, так же как и в случае Епифания, представляет собой пересказ, причем пересказ примерно того же положения, о котором повествует Сократ. С другой стороны – и этого не отмечает Р. Вэжжон, – фрагмент из Епифания, пересказывающий утверждение Аэция, коррелирует с языком аргументации самого Аэция, который использовал язык «осознавания» в некоторых секциях «Синтагматиона»⁴⁵. Таким образом, этот фрагмент, вероятно, передает мысль, высказывавшуюся Аэцием, в определенном отношении искажая ее.

Поэтому можно сделать вывод, что именно фрагмент из Сократа Схоластика в наибольшей степени претендует на аутентичность и именно его содержание – в смысле акцента на знании *сущности* Бога – согласуется с общей интенцией учения неоариан. Принципиальным является тот факт, что неоариане делали акцент именно на знании и выражении в слове *сущности* Бога, а не на познании *Самого Бога*; из их сочинений нельзя однозначно вывести, что, посредством именованной сущности Бога, они претендуют на мистическое соединение с Ним⁴⁶. Известен лишь один фрагмент из Евномия, который можно понять как указание на мистическое восхождение к Богу, и в нем не используется язык познания сущности:

⁴² Феодорит Кирский, *Собрание ересей* 4.3.

⁴³ См. Albertz 1908: 54.

⁴⁴ Eunomius 1987: 167–170.

⁴⁵ *Синтагматион* 11, 31, 32 (Wickham).

⁴⁶ На этом делает акцент Л. Уиккхэм: Wickham 1968: 565–566. См. также обсуждение вопроса в статье Wiles 2002: 157–172.

Ум тех, которые уверовали в Господа, возвысившись над всякой чувственной и умной сущностью, не может остановиться и на рождении Сына, но стремится превыше (ἐλέκεινα) него, горя прежде всего желанием вечной жизни, жажда встретиться Первое⁴⁷.

Следует обратить внимание также на тот факт, что понятия «нерожденность» и «порождение» неоариане использовали с целью выражения специфики, соответственно, бытия Бога как существа, принадлежащего к нетварной реальности, и Христа как существа, принадлежащего к реальности тварной; в связи с этим основная интенция неоариан была направлена на то, чтобы посредством языка «сущности» выразить в речи различие между тварной реальностью и нетварной, что не подразумевает обязательное мистическое общение с Божеством. По этой причине в неоарианском дискурсе понятие «сущность» нередко (но не всегда) приобретало категориальные коннотации, отсылающие к «сущности» в смысле *второй сущности* по Аристотелю как инструмента для выражения в речи что-бытия, или образа бытия (в рамках доктрины неоариан – для существ, единственных в своем роде, Бога и Сына)⁴⁸. Отметим, что сказанное не отрицает того, что неоариане могли признавать возможность и собственно мистического приобщения к Богу⁴⁹ (не подразумевающего знание Его в полноте).

Мало того, утверждение о совершенном познании Бога как такового было бы странным и если смотреть изнутри арианского учения. Одна из важнейших интуиций арианства заключается в отрицании возможности соприкосновения Бога с тварным миром; следуя этой интуиции, Евномий не принимал учения о боговоплощении в собственном смысле. Он утверждал, что истинный Бог – Бог Всемогущий, Творец и Законоустроитель тварного мира – не может принять плоть и подчиниться тварным законам. Критикуя аналогию, приводимую свт. Василием Кесарийским, согласно которой Отец и Сын подобны свету нерожденному и рожденному, Евномий пишет:

Если [Василий] может доказать, что и Бог всех, Который и есть свет непреступный (1 Тим 6:16) был, или мог быть во плоти, прийти под власть, повиноваться повелениям, подчиняться человеческим законам, понести крест, то пусть говорит, что свет равен свету⁵⁰.

В доктрине Евномия невозможно нарушение онтологического порядка, нисхождения онтологически высшего к низшему; несмешанный и неизменяемый Бог никогда не претерпит смешения с тварным и изменяемым началом,

⁴⁷ Григорий Нисский, *Против Евномия* 3.8.14 (Jaeger); ср. Ориген, *Толкование на Иоанна* 13.3.

⁴⁸ Отметим, что для Аристотеля «сущность» в смысле категории предназначена для выражения *бытия* подлежащего (*Метафизика* IV 4, 1007 а 26, IX 10, 1051 b 31); подобный дискурс использует и Аэций: *Синтагматион* 21 (Wickham).

⁴⁹ Косвенным подтверждением этого может служить цитата при прим. 47.

⁵⁰ Григорий Нисский, *Против Евномия* 3.10.29.7 (Jaeger).

но существо, принадлежащее к определенному порядку, может претерпеть трансформации внутри этого порядка. Таким образом, место боговоплощения у Евномия занимает явление тварного Сына в тварный же мир:

Неизменный и несотворенный не смешивался с тем, который произошел через творение и поэтому изменился ко злу [т. е. с человеком], но Тот, Кто и Сам будучи сотворен, пришел к родственному и едиnorodному Себе, не из превосходящего естества по человеколюбию облекшись в более низкое, но чем был, тем и стал ⁵¹.

Этот акцент на жестком, ненарушаемом онтологическом порядке высшей Триады (Бога, Христа и Духа), делающим невозможным боговоплощение в собственном смысле, – акцент, отсутствующий у Ария и в раннем арианстве (где невозможность истинного боговоплощения принималась по умолчанию, не оговариваясь специально), – является наследием интуиций античной философии и платонического дискурса в первую очередь.

В целом можно сказать, что аргументация Евномия против возможности боговоплощения в собственном смысле, его настаивание на том, что Бог есть «свет *неприступный*», указывает на то, что распространенное представление, согласно которому Евномий учил о полной познаваемости Бога (а не Его природы), представляется не вполне убедительным, ибо данная аргументация, по справедливому замечанию В. Несмелова, предполагает, что между Богом и тварным миром лежит вечная и непроходимая пропасть ⁵², из чего следует необходимость посредствующей сферы (Сына), о которой и учит Евномий, в то время как утверждение о познаваемости Бога предполагает отсутствие этой пропасти. Поэтому – одно из двух: либо неоарианская доктрина самопротиворечива, либо неадекватным является распространенное представление о том, что в ней подразумевается совершенное знание Бога (не находящее, на наш взгляд, окончательного подтверждения в текстах). Мы склоняемся к последнему.

Заключая обзор рационалистических тенденций в арианском движении, укажем, что рассмотренный нами материал иллюстрирует тот факт, что имеется корреляция между дискурсом, в рамках которого в определенной системе идет речь о внутрибожественной жизни, т. е. о Боге в Себе, и наличием в этой системе апофатического дискурса. А именно, с одной стороны, система Ария содержит учение о Боге в Себе (т. е. о собственных для Бога Премудрости и Силе), а с другой – Арий активно использует язык апофатики; в отличие от него, Аэций и Евномий, делая акцент на рационалистической методологии, в своем богословском языке не используют дискурс апофатики, так же как и не

⁵¹ Там же 3.3.52–53 (Jaeger).

⁵² Несмелов 1887: 440. Правда, в другом месте своего труда (150), В. Несмелов, на наш взгляд, противореча данному своему утверждению, говорит о том, что доктрина Евномия предполагает полную познаваемость Бога.

ведут речи о внутренней жизни Бога. Арий в этом отношении следует общей направленности традиционного богословского языка Церкви (что, разумеется, не мешает признавать его еретически мыслившим богословом на основании других факторов), в то время как Аэций и Евномий выпадают из нее.

Список литературы

- Даниелу Ж. (2003) “Платон в христианском среднем платонизме”, *Богословский сборник* 11, 146–168
- Диллон Дж. (2002) *Средние платоники* (Санкт-Петербург)
- Лосский Вл. (2000) *Богословие и боговидение* (Москва)
- Несмелов В. (1887) *Догматическая система святого Григория Нисского* (Казань)
- Флоровский Г., прот. (1998) *Догмат и история* (Москва)
- Albertz M. (1908) *Untersuchungen über die Schriften des Eunomius* (Wittenberg)
- Bardy G. (1928) “L’Héritage Littéraire d’Aetius”, *Revue d’Histoire Ecclésiastique* 24, 823–882
- Bardy G. (1936) *Recherches sur saint Lucien d’ Antioche et son école* (Paris)
- Eunomius (1987) *The Extant Works*, Text and transl. by R. Vaggione (Oxford)
- Florovsky G. (1962) “The Concept of Creation in Saint Athanasius”, *Studia Patristica* 6, 36–67
- Grillmeier A. (1975²) *Christ in Christian Tradition*. Vol. 1. From the Apostolic Age to Chalcedon, 451 (London / Oxford)
- Harnack A. (1901) *The History of Dogma*, vol. 4 (Boston)
- Heine R. (1975) *Perfection in the Virtuous Life* (Philadelphia)
- Kelly J. N. D. (1958) *Early Christian Doctrines* (London)
- Kopecek Th. (1979) *A History of Neo-Arianism* (Philadelphia) vol. 1
- Löhr W. (2006) “Arius Reconsidered (Part 2)”, *Zeitschrift für Antikes Christentum* 10, 121–157
- Markellus (1972) *Fragmenta e libro contra Asterium* (fr. 1–128), ed. E. Klostermann, G. C. Hansen, in *Eusebius Werke*, Vol. 4, GChS 14 (Berlin)
- Jaeger H. (1961) “The Patristic Conception of Wisdom in the Light of Biblical and Rabbinical Research”, *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur* 79, 90–106
- Parvis S. (2006) *Marcellus of Ancyra and the Lost Years of the Arian Controversy 325–345* (Oxford)
- Stead C. (1964) “The Platonism of Arius”, *The Journal of Theological Studies* 15, 16–31
- Stead C. (1997) “Was Arius a Neoplatonist?”, *Studia Patristica* 32, 39–52
- Wickham L. (1968) “The Syntagmation of Aetius the Anomean”, *The Journal of Theological Studies* 19, 532–569

Wiles M. (1996) *Archetypal Heresy: Arianism Through the Centuries* (Oxford)

Wiles M. (2002) “Eunomius: hair-splitting dialectician or defender of the accessibility of salvation?”, *The Making of Orthodoxy. Essays in Honour of Henry Chadwick*, ed. R. Williams (Cambridge) 157–172

Williams R. (1987) *Arius: Heresy and Tradition* (London)

Институт истории христианской мысли,
Русская христианская гуманитарная академия,
Санкт-Петербург, dbirjuk@gmail.com

ОДИН АСПЕКТ МЕТОДОЛОГИИ ПОЗНАНИЯ У ПЛАТОНА И ДИОНИСИЯ АРЕОПАГИТА

П. А. МОИСЕЕВ

В нашей статье мы предполагаем рассмотреть судьбу одной теоретико-познавательной концепции, сформулированной впервые Платоном и значительно переосмысленной много веков спустя. При этом мы не планируем анализировать судьбу этого конструкта на протяжении всей ее истории, а возьмем лишь некие ключевые, на наш взгляд, точки его истории. Речь идет о теоретическом построении, которое мы будем условно называть концепцией возведения, подразумевая под этим описание тех способов, которые предлагаются познающему субъекту для достижения истины. В качестве отправной точки мы выбрали знаменитое обоснование Платоном необходимости астрономии как части философского образования. Астрономия, в представлении философа, приучает к созерцанию движений небесных тел, каковые Платон, как известно, ошибочно считал правильными.

«Эти узоры на небе, украшающие область видимого, надо признать самыми прекрасными и совершенными из подобного рода вещей, но все же они сильно уступают вещам истинным с их перемещениями друг относительно друга, происходящими с подлинной быстротой и медленностью, в истинном количестве и всевозможных истинных формах, причем перемещается всё содержимое. Это постигается разумом и рассудком, но не зрением... Значит, небесным узором надо пользоваться как пособием для изучения подлинного бытия, подобно тому как если бы нам подвернулись чертежи Дедала или какого-нибудь иного мастера либо художника, отлично и старательно вычерченные. Кто сведущ в геометрии, тот, взглянув на них, нашел бы прекрасным их выполнение, но было бы смешно их всерьез рассматривать как источник истинного познания равенства, удвоения или каких-либо иных отношений... подлинный астроном, глядя на круговращение звезд... нашел бы, что все это устроено как нельзя более прекрасно – ведь так создал демиург и небо и все, что на небе: соотношение ночи и дня, их отношение к месяцу, а месяца – к году, звезд – ко всему этому и друг к другу» (*Государство* 529 с – 530 а; пер. А. Н. Егунова).

Отметим основные идеи этого отрывка: 1) мир небесных тел создан демиургом, следовательно, имеет определенную цель – возведение человека к познанию истины; 2) вместе с тем можно предположить, что правильные движения звезд и планет имеют и другую причину: поскольку мир создан по законам разума, законы эти должны в мире проявляться. Иными словами, движения небесных тел гармоничны, поскольку не могут быть иными; 3) эти движения передают такие

черты истины, как гармония, правильность, разумность; 4) астрономия находится в близком «родстве» с математикой, поскольку математика помогает усвоению таких вечных идей, как идеи равенства, удвоения и т. п.; 5) истина, на которую указывают небесные тела, представляет собой мир идей.

Вместе с тем обратим внимание на то, что мир небесных тел не тождественен всему материальному миру. Это именно мир правильных пропорций, чего нельзя сказать о мире вещей. Отношение Платона к этому последнему ясно видно в знаменитом сравнении с пещерой (*Государство* 514 а – 515 в).

Нетрудно заметить корреляцию, существующую между этими двумя идеями: отправной пункт восхождения к истине выбирается очень тщательно и как бы в порядке исключения: совсем никакой связи между миром идей и миром вещей быть не может, поскольку в таком случае мир вещей просто не мог бы существовать. Но ввиду различия между этими двумя мирами поистине совершенным в мире вещей не может быть названо ничто. Поэтому *de facto* Платон вводит третий мир, в который, наряду с астрономическими объектами, входят математические. Звезды и планеты выводятся за рамки мира вещей и объявляются максимально совершенными из всего чувственно воспринимаемого.

Нас не будет интересовать вся платоническая традиция и развитие в ней этого комплекса идей. Мы бегло коснемся того периода, когда платонизм начинает влиять на иудаизм, а впоследствии – на христианство. Одним из первых платоников (да и вообще одним из первых философов) в этом ряду был, как известно, Филон Александрийский. Влияние платонизма и греческой философии на его систему трудно не заметить, хотя о степени этого влияния ведутся споры. Так или иначе, мы коснемся лишь отражения уже описанной концепции в трактате Филона «О сотворении мира согласно Моисею», толкующему начало книги Бытия в платоническом духе. Именно в таком ключе Филон трактует и упоминание о сотворении звезд, останавливаясь на назначении светил (обстоятельство тем более примечательное, что сам библейский текст не вынуждает Филона к этому):

«Ибо зрение, возведенное светом ввысь и узревшее природу звезд и согласованное их движение, упорядоченные круговращения блуждающих [небесных тел], из которых последние движутся однообразно по одним и тем же путям, а другие – не подобно и противоположно [друг другу] двойными круговращениями, и [узревшее] их стройные хороводы, упорядоченные по совершенным законам мусического искусства, – [зрение] стало доставлять душе несказанную радость и наслаждение. И та, вкушая от непреходящих зрелищ – ведь за одним следовали другие, – возымела великую жажду созерцания. Затем, словно пылая любовью, она стала допытываться, какова же сущность сих видимых, вечные ли они или получили начало своего бытия, каков образ их движения и каковы причины, вследствие которых каждое устрояется. Из исследования их возник род философии, совершеннее которого не было иного блага в жизни людей» (*О сотв. мира* 54; пер. А. В. Вдовиченко).

Очевидно, что данную платоническую концепцию Филон заимствует практически без изменений: толчком к познанию становится, по его мнению, гармония звездного мира, вместе с тем эстетический фактор имеет чисто

рационалистическую природу. Суть гармонии – ее разумность и соразмерность, как следствие познание ограничивается исключительно рациональной сферой души человека (как известно, у Филона, также вслед за Платоном, высшей частью души является по-прежнему разумная часть), а высшей формой познания является философия – довольно странное заявление, если учесть религиозную тематику текстов Филона.

Вместе с тем Филон не просто повторяет Платона. В процитированном нами трактате содержится также высказывание, на наш взгляд, несколько уложняющее ситуацию:

«Начало <книги Бытия. – П. М.> же, как я сказал, в высшей степени удивительно, поскольку содержит [описание] сотворения мира, при этом, поскольку мир созвучен закону <Моисея. – П. М.> и закону миру, [получается так, что] муж законопослушный, будучи гражданином этого мира, исполняет в своих деяниях повеление природы, которая и лежит в основании устройства всего мира» (*О сотв. мира* 3).

Эту фразу можно истолковать в нескольких смыслах. Бесспорным является то, что книга Бытия является предельно адекватным описанием мироздания и даже чем-то большим, нежели просто описанием (коль скоро ей созвучен мир). 1) Под природой, лежащей в основании мира, может подразумеваться Бог. 2) Или же речь может идти о какой-то другой природе – например, о мире идей. Как бы то ни было, по сравнению с платонизмом здесь налицо перестановка акцентов. У Платона мир вещей не может существовать без мира идей, но разрыв между ними слишком велик; Платон гораздо охотнее констатирует дисгармонию, царящую в мире вещей, отклонения от порядка. Филон, при всей своей любви к Платону, все же толкует ветхозаветный текст. Поэтому он волей-неволей признает большую гармоничность земного мира, в основе которого лежит «природа», а мир ей, в общем и целом, соответствует. Однако Филон нам важен лишь как первый опыт рецепции платонизма иудейской философией, повлиявший и на христианских мыслителей.

С другой стороны, прежде чем говорить о христианской концепции возведения, надо упомянуть еще одну важную концепцию – концепцию символа, в том виде, в котором она была сформулирована опять же в платонической традиции. О роли символа в платонизме и пифагореизме писали многие античные авторы. Вот что, к примеру, говорит Плутарх в трактате «Об Изиде и Осирисе»:

«[гиерофоры и гиеростолы] несут и укрывают в душе, как в ларце, священное слово о богах, чистое от всякого суеверия и суетности, приоткрывая лишь некоторые части своего учения, то окутанные мраком и затененные, то ясные и светлые, как те символы, что явлены в священных одеяниях... Ибо истинным служителем Исиды является тот, кто всегда по правилам воспринимает все, что говорят о богах и что во имя их совершают, исследуя это разумом и рассуждая о заключенной в этом истине. Однако большинству людей непонятны даже такие самые общеизвестные и незначительные правила: почему жрецы удаляют волосы и носят льняные одежды. Некоторые вообще не заботятся знать это... Но истинная причина для всего этого

одна: не дозволено, как говорит Платон, нечистому касаться чистого. Отходы же и отбросы не чисты и не почтенны, а принадлежащие отходам шерсть, пух, волосы и ногти рождаются и растут» (3–4, 352 В–D; пер. Н. Н. Трухиной).

Сравним со словами Ямвлиха из трактата «О Пифагоровой жизни»:

«Он [Пифагор. – П. М.] считал, что воздействие на людей сначала осуществляется посредством чувств; если кто-либо видит прекрасные образы и формы или слушает прекрасные ритмы и песни, то такой человек начинает музыкальное образование с мелодий и ритмов, от которых излечиваются человеческие нравы и страсти и устанавливается первоначальная гармония душевных сил. Он также придумал средства сдерживать и исцелять болезни души и тела. И, клянусь Зевсом, еще более достойно упоминания то, что он для своих учеников упорядочил и привел в систему так называемые настройки и аранжировки, с божественным искусством придумав сочетания диатонических, хроматических и энгармонических созвучий. С их помощью он легко изменял и приводил в противоположное состояние страсти души, если они только что беспорядочно возникли и усилились (печаль, гнев, жалость, глупую зависть, страх, различные влечения, приступы ярости, желанья, чувство превосходства, приступы лени, горячность)» (XV 66; пер. И. Ю. Мельниковой).

Налицо любопытное соотношение концепций: у Платона мир идей скрыт в силу своего превосходства над миром вещей. Но, с другой стороны, путь к нему открыт: достаточно, например, начать всматриваться в движения небесных тел или изучать математику и музыку. У Плутарха, напротив, высший мир нуждается в зашифровке посвященными, которые стараются замаскировать путь духовного восхождения символами. Ямвлих же акцентирует пропедевтическую функцию символов, сближая их, кстати, с воздействием музыки, т. е. возвращаясь к платонизму. Но Плутарха и Ямвлиха объединяет следующая важная черта: с их точки зрения, «возводящий» текст создается людьми, уже владеющими истиной, и предназначен для простецов. «Текст» небесных тел у Платона создан демиургом для всех людей и является, по-видимому, более значимым (ибо символы пифагорейцев явно вторичны относительно астрономических явлений). Таким образом, символика пифагорейцев и поздних платоников играет достаточно подчиненную роль и, кроме того, направлена не только на приуготовление души к восхождению, но и на сокрытие истины от тех, кто не готов ее воспринять.

Значительным образом концепция возведения меняется в христианской философии. Итогом раннехристианской философии (в частности теории познания), испытавшей, как известно, мощное влияние неоплатонизма, является система Дионисия Ареопагита. В том, что для него эта концепция немаловажна, легко убедиться, открыв корпус «Ареопагитик» почти на любой странице. Характерным является, например, такое высказывание философа:

«...Совершенноначальное Священноустановление, удостоив нашу преподобнейшую иерархию быть надмирным подобием небесных иерархий и испещрив упомянутые невещественные иерархии материальными образами и сочетаниями форм, предоставило нам соразмерно себе подниматься от священнейших выдумок до простых и без-

образных возведений и сопоставлений, поскольку невозможно нашему уму возвыситься до этого невещественного подобия небесных иерархий и их созерцания, если он не воспользуется соответствующим ему вещественным руководством, понимая, что прекрасные явления суть отображения невидимого благолепия, и воспринимаемые чувством благоухания – отпечатки распространения умопостигаемого, и материальные светы – образы невещественного светодаяния, и обстоятельные священные поучения – *способ* свойственного уму насыщения созерцанием, и чины здешних порядков – *отражения* гармоничного с божественным свойства упорядоченности, причастие в божественнейшей евхаристии – *символ* приобщения Иисусу; и все иное дано небесным существам надмирно, а нам образно» (*О небесной иерархии* I, 3, 121 с–124 а; пер. Г. М. Прохорова).

Прежде чем комментировать этот отрывок, укажем, что сопоставление концепции возведения в платоновском и ареопагитовом вариантах имеет одну сложность. Когда мы говорим о возведении по Платону, речь идет о восхождении к умопостигаемому миру, к миру идей, высшей из которых является идея блага. У Дионисия возведение подразумевает восхождение к Богу. В космологии Платона Бог (демиург) также присутствует, но роль его чисто служебная, а подлинной целью познания выступает именно мир идей. У Дионисия любое творение (точнее любая его часть) является по определению менее интересной и значимой, чем Бог, поэтому при восхождении к Богу все аспекты тварного мира принимаются во внимание лишь постольку, поскольку они содержат божественный свет.

Что же касается идеи блага, то хотя она и венчает собой мир идей, но стремление к ней мало обособляется Платоном от стремления к созерцанию мира идей в целом. Во всяком случае, как надлежит восходить конкретно к идее блага, у Платона остается не вполне ясным; можно предположить, что познание блага явится итогом познания мира идей, но подробных разъяснений философ не дает.

Эти поправки касаются самого объекта восхождения; перейдем теперь к различию в способе восхождения к истине, что, разумеется, связано с различным пониманием истины.

В этом отношении с платоновской концепцией Дионисия объединяет разве что телеологизм. В обоих случаях возведение является частью Промысла: по Платону, созерцание светил может принести пользу, поскольку именно такие движения звезд и планет соответствуют замыслу демиурга. У Дионисия к познанию истины возводят уже не астрономические наблюдения, а истолкование библейских и богослужебных символов. Это сближает его подход с пифагорейским, где также речь идет не о «природном» тексте, а о символах, функционирующих исключительно в культуре. С другой стороны, Ареопагит настаивает на том, что эти символы не созданы человеком. По сравнению с Платоном, телеологизм Дионисия проявляется еще более отчетливо, поскольку функция светил не сводится к возведению, чего нельзя сказать о религиозной символике. Наконец, по сравнению с Плутархом и Ямвлихом символы у Ареопагита играют более важную роль: менее важна функция сокрытия, и ни в

кчем случае нельзя сказать, что в «Ареопагитиках» задача символов носит лишь пропедевтический характер.

Далее: по сравнению с пифагорействующими платониками, у Дионисия действие символов прописывается более подробно и, как можно предположить, носит более серьезный характер: Ямвлих говорит о том, что символы подготавливают человека к восприятию истины, но не объясняет, в чем эта подготовка заключается. У Ареопагита сказано, что с их помощью подобает возвыситься до определенной степени простоты. Между тем, простота души, по Дионисию, есть существенная ее черта; ее обретение можно назвать приготовлением лишь по отношению к достижению еще более высокой духовной ступени, но и само оно является очень важным этапом.

По сравнению же с Платоном телеологизм ослабляется еще и следующим обстоятельством: с одной стороны, движения небесных тел суть результат деятельности демиурга, с другой – эти движения отражают вечное бытие (мир идей); как соотносятся эти два причинных ряда, у Платона не прописано с достаточной степенью четкости, и мы, по крайней мере, вправе считать телеологизм этой концепции ограниченным.

Этот же аспект концепции (в обоих ее вариантах) можно рассмотреть под следующим углом зрения: по Платону, восхождение к истине путем наблюдения за светилами связано с вычленением главного в природном явлении (в движениях небесных тел таким главным оказывается их, движений, правильность) и осознании всеобщего характера этого главного (правильность, гармония представляют собой одну из основных характеристик мира идей). У Дионисия речь идет не о наблюдении за природным миром и определением наиболее существенных его черт, а об интерпретации текста, созданного исключительно ради самого этого процесса истолкования его человеком.

Однако нельзя сказать, что платоновская идея, возведения к истине через созерцание окружающего мира, была полностью оставлена Ареопагитом. Хотя восхождение через посредство библейских и литургических символов играет первостепенную роль, концепция восхождения не ограничивается у Дионисия только этим моментом. Не столько даже отзвук платоновской мысли, сколько параллель с ней мы находим в концепции богоявлений Дионисия. Как известно, Бога, по Ареопагиту, можно именовать разными именами, поскольку Ему в той или иной мере причастно все сущее. Как следствие, имена сущего суть имена Бога:

«Поскольку же, будучи бытием Благости, самим фактом своего бытия Она [Богоначальная сверхсуществование] является причиной всего сущего, благоначальный промысел Богоначалия следует воспевать, исходя из всего причиненного Им, потому что в Нем – все и Его ради, и Он существует прежде всего. И все в Нем состоялось, и Его бытие есть причина появления и пребывания всего, и Его все желает... Зная это, богословы и воспевают Его и как Безымянного, и как сообразного всякому имени. Он безыменен, говорят, потому что Богоначалие сказало в одном символическом богоявлении из разряда таинственных видений... Многоименен же Он потому, что при этом Его представляют говорящим: “Я есмь Сущий”, “Жизнь”,

“Свет”, “Бог”, “Истина”, и в то же время те же самые богомудры воспевают Причину всего, заимствуя имена из всего причиненного Ею...» (*О божественных именах* I 5; 593 d – 596 a).

Обратим внимание на то, как мысль Платона переосмысливается здесь Дионисием (если вообще данная концепция восходит к платоникам): у Платона речь идет о наблюдении за отдельными частями мироздания (в данном случае – за небесными светилами), причем характеристики истинного бытия, которые надлежит вывести из этих наблюдений, четко формулируются философом уже при постановке задачи. У Дионисия созерцание любой части мироздания уже может привести к познанию Бога. Но при этом характеристики Бога многообразны и не подлежат каталогизации; тот список божественных имен, который приводит Дионисий в одноименном трактате, является закрытым постольку, поскольку Ареопагит рассматривает лишь имена, прилагаемые к Богу в Библии.

Платон же, напомним, подчеркивал, что в мире идей господствуют законы разума и гармонии. Дионисием этот тезис не отвергается, но и не развивается. Коль скоро Бог все превышает, даже такие предикаты, как гармония, разумность, красота и проч., будут приложимы к нему лишь отчасти. Идеал Платона, по сравнению с дионисиевым, слишком «правильный»; Ареопагит, перечисляя проявления Бога в мире, уже самой длиной списка божественных имен и его открытым характером демонстрирует несводимость этих имен к единому знаменателю. Гармония, разум, красота суть проявления Бога, но у нас нет основания называть их главными (по сравнению, например, с бытием или жизнью).

Отметим также, как меняется сам принцип перехода от земных реалий к небесным: у Платона переход от астрономии к философии *необходим*, потому что звезды и планеты существуют в соответствии с некими универсальными законами бытия и, познав эти законы (или некоторые из них), мы получаем некоторое представление о мире подлинно сущего. У Дионисия, во-первых, место наиболее общих законов мироздания (воплощаемых миром идей) занимает Бог, т. е. Личность. Во-вторых, переход от любой части мироздания к богопознанию *допустим*, так как в любом сущем можно найти как бы «след» Бога. Сами по себе области космоса, из которых мы берем божественные имена, не понуждают нас с необходимостью умозаключать о существовании Бога. Но, будучи уверенным в бытии Бога, познающий может до некоторой степени судить о нем на основании Его творения. Сходство с Платоном остается: мир идей не может не проявляться в космосе – иначе космос не сможет существовать; так же и Бог, поскольку Он поддерживает существование мира, обнаруживает Себя в нем.

Указанные различия отражают одну важную черту концепции Дионисия: необходимость перехода от созерцания космоса к созерцанию истинного бытия (у Платона) указывает на то, что мир идей содержит в себе суть космоса, раскрывает его значение. У Ареопагита знание Истины (то есть Бога) более независимо от познания мира; оно ничего не прибавляет к познанию нами ми-

ра вещей, а представляет собой, если можно так выразиться, «главное» знание, на фоне которого все остальное знание блекнет (по крайней мере, так можно интерпретировать мысль Дионисия).

Итак, Платон относит свою концепцию возведения исключительно к познанию мира идей, Ареопагит – к богопознанию. Как следствие, у первого результатом возведения оказывается знание сути этого мира (поскольку мир идей дает нам подлинное знание о космосе), у второго человек возводится к такому знанию, которое как бы отменяет знание о мире.

Можно сказать, что Дионисий, создавая свою концепцию возведения, синтезирует платоновскую мысль о созерцании чувственного мира как «трамплине» для познания мира сверхчувственного с пифагорейско-платонической концепцией символа. При этом обе этих концепции у Ареопагита оказываются сильно модифицированными.

Разумеется, Дионисий не может быть изолирован от своих предшественников и современников; отличие его концепции возведения от аналогичных построений Платона – это, в том числе, и отличие одной эпохи от другой; общеизвестно, что последние века античности, равно как и византийский период, – это время гораздо более тесной связи религии (необязательно христианской) и философии. Некоторые элементы ареопагитовой концепции возведения можно найти и у других философов первых веков христианской эры. Для нас, как уже указывалось, в данном случае важны опорные точки в судьбе концепции, которые мы и постарались выявить.

Список литературы

- Дионисий Ареопагит (2002) *Сочинения*. Максим Исповедник. *Толкования*. Пер. Г. М. Прохорова (Санкт-Петербург)
 Плутарх (2006) *Исида и Осирис* (Москва)
 Филон Александрийский (2000) *Толкования Ветхого Завета* (Москва)
 Ямвлих (2002) *О Пифагоровой жизни*. Пер. И. Ю. Мельниковой (Санкт-Петербург)

Пермский государственный
 институт искусства и культуры
petre@mail.ru

ВОСТОЧНОАРАМЕЙСКОЕ ПРОИСХОЖДЕНИЕ ГНОСТИЦИЗМА В СВЕТЕ ЗАПАДНОАРАМЕЙСКОЙ ХРИСТИАНСКОЙ ТРАДИЦИИ

Е. В. РОДИН

Реконструированные христианские протографы являются свидетельствами западноарамейской (галилейской) традиции (Иеремиас 1999: 19; Koester 1965: 284–290), а гностические сочинения принадлежат восточноарамейской (сирийской) традиции (Grant 1953: 90–91), иногда подчеркивается эдесское происхождение гностических текстов (Koester 1965: 290–306). К восточноарамейской гностической традиции относятся также мандеизм и манихейство. Некоторые специалисты полагают, что канонические «Евангелия» не являются переводами арамейских текстов, хотя и допускают арамейское происхождение христианского предания (Ауни 2000: 45; Лёзов 1999: 31; Свенцицкая 1988: 210; Смагина 2000: 234; Хосроев 1991: 11).

Семитский фон канонических «Евангелий» восстанавливали многие западные авторы. Наибольших успехов в реконструкции арамейской и древнееврейской основы синоптических «Евангелий» достигли блестящие знатоки арамиты и библейского иврита Густаф Х. Дальман (Dalman 1902), Иоахим Иеремиас (1999) и аббат Карминьяк (2005), а восстановлением предположительного семитского протографа «Евангелия от Иоанна» занимались Бёрни и Литт (Burney–Litt 1922). Греческое происхождение первохристианского предания в основном отстаивали ученые, придерживавшиеся теории палестинского трехязычия (Gundry 1964; Perry 1944).

Родным языком Иисуса была галилейская разновидность западноарамейского. Полный список арамейских слов Иисуса, сохраненных в греческом тексте канонических «Евангелий» либо в талмудической передаче, был составлен И. Иеремиасом: אָבָא, אָנָא, אָתָא, בֵּר, בְּעֵל, דָּ, אָלָא (но мы настаиваем на изначальном варианте [אָלָא]), сохранным в Талмуде), לְמָה, לָא, כִּיפָא, יֶסֶר, גִּיהֶנָּם, מְחַר, מְמוּנָא, מְזוּנָא, אֲזוּרִייתָא, אֲסָתָא, פְּתָת, פְּתָת, קָאם, רַבִּי, רַגֶּשׁ, רַקָּא, שְׂבִתָּא, סָאָתָא, סָטָנָא, סָטָנָא, שְׂבִיָּתָא (Иеремиас 1999: 20–21).

Всего до нас дошли 3 логия Иисуса в их изначальном арамейском звучании. Вероятно, данные изречения входили в состав арамейского «Евангелия от Матфея» (Евсевий, *Церковная история* III, 39, 16) и арамейского «Евангелия от Марка» (Ириней, *Против ересей* III, 1, 1 и V, 8, 3):

1) (В. Т. Шаббат 1166):

אֲנִי לֹא לְמִיפְחָת מִן־אֹרְיִיתָא דְּמֹשֶׁה אֲתִית
וְלֹא לְאוֹסְפִי עַל־אֹרְיִיתָא דְּמֹשֶׁה אֲתִית

«Я не изъять из Закона Моше пришел
и не добавить к Закону Моше пришел»¹.

2) (Мк. 5.41):

טְלִיחָא קוּמ

«Девочка, встань!»²

3) (Мф. 27.46):

אֱלֹהֵי אֱלֹהֵי

לְמָה שְׁבַקְתָּנִי

«Боже, Боже,

почему оставил Ты меня?»³

Сравним логию Иисуса (в Синодальном переводе), содержащие арамейскую лексику, с параллельными изречениями в гностических текстах.

(Мк. 4.3–7, 14–20): «3 слушайте: вот, вышел сеятель сеять; 4 и, когда сеял, случилось, что иное упало при дороге, и налетели птицы и поклевали то. 5 Иное упало на каменистое место, где немного было земли, и скоро взошло, потому что земля была неглубока; 6 когда же взошло солнце, увяло и, как не имело корня, засохло. 7 Иное упало в терние, и терние выросло, и заглушило семя, и оно не дало плода... 14 Сеятель слово сеет. 15 Посеянное при дороге означает тех, в которых сеется слово, но к которым, когда услышат, тотчас приходит сатана (סָטָנָא) и похищает слово, посеянное в сердцах их. 16 Подобным образом и посеянное на каменистом месте означает тех, которые, когда услышат слово, тотчас с радостью принимают его, 17 но не имеют в себе корня и непостоянны; потом, когда настанет скорбь или гонение за слово, тотчас соблазняются. 18 Посеянное в тернии означает слышащих слово, 19 но в которых заботы века сего, обольщение богатством и другие пожелания, входя в них, заглушают слово, и оно бывает без плода. 20 А посеянное на доброй земле означает тех, которые слушают слово и принимают, и приносят плод, один в тридцать, другой в шестьдесят, иной во сто крат».

Версия этой притчи, не содержащая арамейских слов, представлена в гностическом «Евангелии от Фомы» (NHC II, 2; Log. 9): «9. Иисус сказал: Вот, сея-

¹ В речи Иисуса в слове אֲתִיתִי в результате апокопы заударного *î* вместо перфекта 1-го л. ед. ч. אֲתִיתִי ('ätêti) дан перфект 2-го л. ед. ч. אֲתִית ('ätêt).

² Здесь в словах Иисуса тоже наблюдается апокопа заударного *î*, причем вместо женского императива 2-го л. ед. ч. קוּמִי (qūmi) приводится мужской императив 2-го л. ед. ч. קוּמ (qūm), это *genus potius*.

³ В данном случае Иисус обращался к иудейскому Богу, под которым к тому времени понимался Яхве-Элохим (Шифман 1987: 95–96). Напомним, что гностики не считали Яхве своим Богом.

тель вышел, он наполнил свою руку, он бросил (семена). Но иные упали на дорожку, прилетели птицы, поклевали их. Иные упали на камень, и не пустили корня в землю, и не послали колоса в небо. И иные упали в терния, они заглушили семя, и червь съел их. И иные упали на добрую землю и дали добрый плод в небо. Это принесло шестьдесят мер на одну и сто двадцать мер на одну» (Трофимова 1989: 251).

(Лк. 16,9,11,13): «9 И Я говорю вам: приобретайте себе друзей богатством (מְמוֹנָא) неправедным, чтобы они, когда обнищаете, приняли вас в вечные обители... 11 Итак, если вы в неправедном богатстве (מְמוֹנָא) не были верны, кто поверит вам истинное? ... 13 Никакой слуга не может служить двум господам, ибо или одного будет ненавидеть, а другого любить, или одному станет усердствовать, а о другом нерадеть. Не можете служить Богу и мамоне (מְמוֹנָא)».

В параллельном месте в «Евангелии от Фомы» уже не идет речи о богатстве (מְמוֹנָא), но зато есть рассуждения о старом и новом вине и старых и новых мехах (ННС II, 2; Log. 52/47): «52. Иисус сказал: Невозможно человеку сесть на двух коней, натянуть два лука, и невозможно рабу служить двум господам: или он будет почитать одного и другому он будет грубить. Ни один человек, который пьет старое вино, тотчас не стремится выпить вино молодое. И не наливают молодое вино в старые мехи, дабы они не разорвались, и не наливают старое вино в новые мехи, дабы они не испортили его. Не накладывают старую заплату на новую одежду, ибо произойдет разрыв» (Трофимова 1989: 255).

Иисус выступал против обольщения богатством, поэтому был очень популярен среди нижних слоев общества. Он завещал бедным Царство Божие (Лк. 6.20–21), причем есть основания считать, что параллельное место в «Евангелии от Матфея» (Мф. 5.3) возникло позднее (то есть слово «нищие» в «Евангелии от Луки» было дополнено в «Евангелии от Матфея» до словосочетания «нищие духом»). Богатым, по словам Иисуса, дорога в Царство Божие была закрыта (Лк. 18.25).

Очевидно, проповедь Иисуса была направлена против фарисеев, но не против иудаизма. Основной упрек Иисуса в адрес фарисеев заключался в том, что они неправильно истолковывают иудейский Закон и не отличаются чистотой помыслов. (Мф. 5.20–22): «20 Ибо, говорю вам, если праведность ваша не превзойдет праведности книжников и фарисеев, то вы не войдете в Царство Небесное. 21 Вы слышали, что сказано древним: не убивай, кто же убьет, подлежит суду. 22 А Я говорю вам, что всякий, гневающийся на брата своего напрасно, подлежит суду; кто же скажет брату своему: “рака” (רַקָּא), подлежит синедриону; а кто скажет: “безумный”, подлежит геенне (גֵּיהֶנְם) огненной». (Мф. 23.15,33): «15 Горе вам, книжники и фарисеи, лицемеры, что обходите море и сушу, дабы обратить хотя одного; и когда это случится, делаете его сыном геенны (גֵּיהֶנְם), вдвое худшим вас. 33 Змии, порождения ехиднины! как убежите вы от осуждения в геенну (גֵּיהֶנְם)?».

В «Евангелии от Фомы», сохранившем отголоски первоначальной традиции Иисуса, высказываются похожие идеи, но без арамейских слов (ННС II, 2; Log. 106/102): «106. Иисус сказал: Горе им, фарисеям! Ибо они похожи на собаку, которая спит на кормушке быков. Ибо она и не ест и не дает есть быкам» (Трофимова 1989: 261) (сопоставьте также Лк. 11.52 и ННС II,2; Log. 44/39).

В допасхальный период мало кто считал Иисуса Сыном Божиим. Чаще всего в Иисусе видели пророка, поскольку он проповедовал наступление Царствия и исцелял людей. (Мф. 16.13–17): «13 Придя же в страны Кесарии Филипповой, Иисус спрашивал учеников Своих: за кого люди почитают Меня, Сына Человеческого? 14 Они сказали: одни за Иоанна Крестителя, другие за Илию, а иные за Иеремию, или за одного из пророков. 15 Он говорит им: а вы за кого почитаете Меня? 16 Симон же Петр, отвечая, сказал: Ты – Христос, Сын Бога Живаго. 17 Тогда Иисус сказал ему в ответ: блажен ты, Симон, сын (בִּרְיָ) Ионин, потому что не плоть и кровь открыли тебе это, но Отец Мой, Сущий на небесах».

В «Евангелии от Фомы» Иисус хвалит Фому, а не Петра, однако то, что Матфей уподобляет Иисуса философу, свидетельствует о неправдоподобном характере гностической версии данного отрывка (ННС II, 2; Log. 14/13): «14. Иисус сказал ученикам своим: Уподобьте меня, скажите мне, на кого я похож. Симон Петр сказал ему: Ты похож на ангела справедливого. Матфей сказал ему: Ты похож на философа мудрого. Фома сказал ему: Господи, мои уста никак не примут сказать, на кого ты похож. Иисус сказал: Я не твой господин, ибо ты выпил, ты напился из источника кипящего, который я измерил» (Трофимова 1989: 251).

Сама по себе арамейская лексика (или по терминологии Карминьяка «семитизмы лексики») еще не является весомым аргументом в пользу того, что некие тексты были переведены с арамейского, зато отсылает нас к устной (либо письменной) арамейской традиции. Транскрипции многих арамейских слов (כְּמוֹנָא, מְמוֹנָא, רַבִּי, רִבְיָא ו др.) неоднократно встречаются в манихейских и собственно гностических писаниях, хотя чаще всего эти слова (в отличие от канонических «Евангелий») приводятся не от лица Иисуса, а от лица учеников. К тому же при этом оказывается, что в собственно гностических коптских текстах на самом деле транскрибируется не слово כְּמוֹנָא, а производные от *plóschw* в значении «пострадать»; а слово מְמוֹנָא, встречающееся у манихеев (*Кефалайя*, СХХ), в гностических текстах транскрибируется искаженно: *AMMONAS* (метатеза) (Хосроев 1991: 212 сн. 15, 232 сн. 37). Иногда можно говорить даже о паронимазии в гностических текстах, что вызвано сходством лежащих в основе арамейских и древнееврейских слов (Williams 1996: 304), например, «Евангелие от Филиппа» (ННС II, 3; 60, 10–15): «Одна – Эхамоф (коптск. *ϵ.ΧΜΘϞ* < древнеевр. *חַכְמוֹת* (Strong 2454) *сущ. ж. р. мн. ч., определенное (эмфатическое) состояние* – «мудрости»), а другая – Эхмоф (коптск. *ϵΧ.ΜΘϞ* < древнеевр. *[מָמוֹת]* (Strong 4463) *сущ. [м. р.] употребляется только во мн. ч., обычно сопряженное состояние (смихут)* – «смерти»). Эхамоф – просто мудрость, Эхмоф –

мудрость смерти, которая есть мудрость смерти, та, которая познала смерть, та, которая называется малой мудростью» (Трофимова 1989: 279). Однако знание древнееврейского, которое демонстрируют гностики, оставляет желать лучшего, что видно по ошибкам в переводе. Например, коптск. ΒΛΛ («глаз») (Crum, 31) в ряде случаев (BG 40, 6; BG 100, 14 / BG 108, 10) является ложным переводом древнеевр. עַיִן, что объясняется омонимией: древнеевр. עַיִן «глаз» (Strong 5869) и древнеевр. עַיִן «источник» (Strong 5871). Поскольку слово עַיִן общесемитское, подобная омонимия наблюдается также в арамейском и сирийском. В данном случае мы предполагаем, что ошибка была допущена грекоязычными сирийцами.

Лексические расхождения между христианскими и гностическими писаниями выражаются не столько в использовании гностиками греческих и коптских слов древнееврейского происхождения, отсутствующих в Новом Завете (например, коптск. Ⲉ.ⲬⲁⲙⲠⲱⲪ), но, прежде всего, в особой восточноарамейской (сирийской) терминологии, которая записывалась в соответствии с восточным вариантом произношения.

Происхождение гностических имен давно вызывает интерес исследователей гностицизма. К сожалению, все известные прежние этимологии не соответствуют фонетической записи данных имен и / или неточно передают грамматические формы анализируемых арамейских слов. Поэтому мы предлагаем свою, как надеемся, точную этимологию основных гностических имен восточноарамейского (сирийского) происхождения (по материалам электронного арамейского лексикона <http://www.peshitta.org/lexicon/>).

Йальдабаот ([בְּאוֹת] יִלְדָּא) < сирийск. ܝܠܕܐܘܬܐ [восточное произношение YaLD'aA / западное произношение YaLD'oA] суш. м. р., ед. ч., определенное (эмфатическое) состояние – «порождение» + теофорный элемент [בְּאוֹת] < צְבָאוֹת (Strong 6635) имя собственное – «Цбаот / Саваоф». Это имя относится не только к nomina barbara, но и к nomina sacra.

«Апокриф Иоанна» (BG 38, 13–14): «И дала она ему имя: Ялдабаот» (Четверухин 2004: 191).

Сакля (סַכְלָא) < сирийск. ܣܟܠܐ [восточное произношение SaK,LaA / западное произношение SaK,LoA] прилаг. м. р., ед. ч., определенное (эмфатическое) состояние – «ГЛУПЫЙ» (используется в моральном или духовном смысле).

«Сущность Архонтов» (ННС II, 4; 95, 4–8): «И сказал он своим детям: «Я – Бог Всего». И Зоя, дочь Пистис Софии, воскликнула и сказала ему: «Ты заблуждаешься, Саклă!», что значит «Ялдаваоф»» (Еланская 1993: 340).

Встречаются также грецизированные написания данного имени с окончанием на -ᾱς (коптск. ⲠⲀⲬⲬⲁⲢ < греч. Σακλᾱς), так передается с арамейского определенное (эмфатическое) состояние с окончанием ܐ (Иеремиас 1999: 21 сн. 34 и 44).

«Апокриф Иоанна» (ННС II, 1; 11, 15–17; 16, 33): «Итак, у архонта, который болен, три имени. Первое имя – [Иалтабаоф], второе – Сакляс, третье – Самаэль... Асаклас левое сочленение» (Трофимова 1989: 204, 207).

«Сакляс» и «Асаклас» (еще один пример метатезы) в данном тексте являются *nomina barbara*. Случаи метатезы, вызванные попыткой «заменить менее привычное сочетание звуков в иностранном слове более привычным для родного языка» (Иеремияс 1999: 361), характерны для египетских магических папирусов и указывают на то, что редакторы (/авторы) «Апокрифа Иоанна» были в большей степени удалены от восточноарамейской традиции, чем, например, авторы «Сущности Архонтов».

«Сакля» в манихейских текстах назван среди «выкидышей» (*Кефалайя*, LVI), что соответствует гностическому словоупотреблению (см., например, упоминание архонтов – вероятно, обыгрывается многозначность слова אֱלֹהִים (Strong 430) – с телами-выкидышами в «Сущности Архонтов» (ННС II, 4; 87, 25–30; Еланская 1993: 335)).

Самйаэль (סמיאאל) < сирийск. *ܣܡܝܐܠܐ* [восточное произношение SaMYaA / западное произношение SaMYoA] прилаг. м. р., ед. ч., определенное (эмфатическое) состояние – «слепой» + теофорный элемент אֱל (Strong 410) – «бог».

«Происхождение мира» (ННС II, 5; 103, 15–18): «Когда Пистис увидела нечестие великого Архонта, она разгневалась. Будучи невидимой, сказала она: «Ты заблуждаешься, Самаил, – что значит «бог слепой»» (Еланская 1993: 321).

«Самйаэль» в мандейских текстах назван «демоном слепоты» (Scholem 1987: 295 сн. 190).

В «Сущности Архонтов» дважды приводится истолкование слова *ܣܡܝܐܠܐ*, но с иной огласовкой *ܣܡܝܐܠܐ*, не соответствующей транскрипции данного имени в коптских гностических текстах. Такая путаница могла возникнуть, скорее всего, у грекоязычных сирийцев.

Смайаэль (סמיאאל) < сирийск. *ܣܡܝܐܠܐ* [восточное произношение SMaYaA / западное произношение SMaYoA] прилаг. м. р., мн. ч., определенное (эмфатическое) состояние – «слепые» + теофорный элемент אֱל (Strong 410) – «бог».

«Сущность Архонтов» (ННС II, 4; 87, 1–3; 94, 25–26): «Вот же глас исшел из Нетленности, говоря: «Ты заблуждаешься, Самаил», что значит «Бог слепых»... «Глас же исшел из выси Власти, говоря: «Ты заблуждаешься, Самаил», что значит «Бог слепых»» (Еланская 1993: 335, 339).

Саммаэль (סמאאל) < араб. *سَمَا* сущ. м. р., ед. ч., абсолютное состояние – «яд» + теофорный элемент אֱל (Strong 410) – «Бог» (здесь слово «Бог» пишем с большой буквы, поскольку авторами данной этимологии были иудеи), дословно: «яд Эля») упоминается в Талмуде (В.Т. Сота 10б) и в книге Зоһар, но в этих источниках он остается лишь одним из ангелов Яхве-Эля.

Этимология Барбело, еще одного слова из гностических *nomina barbara* и одновременно *nomina sacra*, остается неясной, но, скорее всего, это слово тоже восточноарамейское (сирийское). Данное слово восходит, вероятно, к египетским магическим папирусам (Петров 2000: 130–160), став фиксацией устной иудейской магической традиции (Quispel 1965: 73). Свидетельства такой традиции в грецизированном варианте обнаруживаются уже во II веке в

антигностической полемике Иринея Лионского (Иринея, *Против ересей* I, 21, 3). В священных христианских текстах восточноарамейская (сирийская) терминология отсутствует, но есть греческие термины, вероятно, сирийского происхождения.

Христианские писания испытали влияние семитских синтаксических конструкций. Иногда такое влияние можно объяснить семитским мышлением новозаветных авторов либо подражанием *Септуагинте* (далее LXX), но в некоторых случаях арамейский синтаксис (прежде всего, ритмическая организация) оказывается особенностью реконструированного аутентичного предания (Иеремиас 1999: 36–44):

а) двухударный размер
(Мф. 10.8):

'al maggán qabbeltún
'al maggán habún;
«даром получили,
даром давайте»;

б) трехударный размер
(Мф. 5.14):

la yakelá mediná detiṭṭamár
dele 'él min ṭúr mittesamá;
«не может спрятаться город,
который на горе построен»;

в) четырехударный размер
(Мф. 16.19):

'iḥab lák mapteḥayyá demalkutá diṣemayyá
uma detesór be 'ar'á yittesár biṣemayyá
uma detišré be 'ar'á yišteré biṣemayya;
«Я дам тебе ключи царства небес,
и что свяжешь на земле, будет связано на небесах,
и что развяжешь на земле, будет развязано на небесах»;

г) кина-метр

(Мф. 7.2 / Лк. 6.38):

bimekiletá de 'attún mekilin báh
mittekál lekón
«какой мерой меряете, такой
отмеряно будет вам».

Что касается гностических писаний, то в них почти не встречаются примеры семитского синтаксиса, которые нельзя было бы объяснить влиянием LXX. Например, в гностических текстах широко распространены следующие синтаксические семитизмы библейского происхождения, сохранившиеся даже в буквальных русских переводах:

а) асиндетон

«Евангелие от Филиппа» (ННС II, 3; Log. 7):

«Зима – это мир, лето – это другой эон» (Трофимова 1989: 274);

б) паратаксис

«Евангелие от Фомы» (ННС II, 2; Log. 8):

«И он сказал: Человек подобен мудрому рыбаку, который бросил свою сеть в море. Он вытащил ее из моря, полную малых рыб; среди них этот мудрый рыбак нашел большую (и) хорошую рыбу. Он выбросил всех малых рыб в море, он без труда выбрал большую рыбу. Тот, кто имеет уши слышать, да слышит!» (Трофимова 1989: 250–251);

в) casus pendens

«Происхождение мира» (ННС II, 5; 99, 9–10):

«Зависть же та – нашли ее подобной выкидышу, в котором нет духа» (Еланская 1993: 319) (необходимо быть очень осторожным при выявлении casus pendens по переводам, поскольку иногда (но не в этом случае) ложный casus pendens объясняется наличием лакун в анализируемом отрывке);

г) гипербатон

«Происхождение мира» (ННС II, 5; 97, 24–30):

«Поскольку все – боги мира и люди – говорят, что ничто не существовало до Хаоса, я покажу, что они все заблуждались, не зная устройства Хаоса и его корня» (Еланская 1993: 319).

Установив лексические и синтаксические особенности первохристианского и гностического преданий, мы можем сделать следующие выводы:

1) гностические (в том числе манихейские и мандейские) тексты восходят к восточноарамейской (сирийской) традиции, а первохристианские тексты (или восстановленные христианские логики) – к западноарамейской (галилейской) традиции;

2) в гностических текстах встречаются отдельные западноарамейские слова Иисуса (обычно приписанные ученикам), наблюдаются случаи метатезы и параномазии, а некоторые *nomina sacra* являются также *nomina barbara* (Барбело, Йальдабаот); используются греческие и коптские термины древнееврейского происхождения (Ахамот) и восточноарамейские термины (Йальдабаот, Сакля, Самйаэль), отсутствующие в христианских писаниях, причем в ряде случаев переводческие ошибки в гностических текстах были допущены, скорее всего, грекоязычными сирийцами;

3) гностические семитские синтаксические конструкции (асиндетон, паратаксис, casus pendens, гипербатон) восходят к LXX, а ритмическая организация христианских арамейских изречений (двухударный размер, трехударный размер, четырехударный размер, кина-метр) соответствует первоначальному христианскому преданию, сохранившему речь Иисуса;

4) отсутствие гностической (древнееврейской, сирийской, древнегреческой) терминологии в речи Иисуса и особенности арамейского синтаксиса отдельных христианских логиев доказывают принципиальное отличие первоначальной традиции изречений Иисуса и позднейшей гностической текстуальной традиции.

Список литературы

- Англо-арамейский лексикон <http://www.peshitta.org/lexicon/>
- Ауни Дэвид (2000) *Новый Завет и его литературное окружение* (Санкт-Петербург)
- Еланская А. И. (1993) *Изречения египетских отцов*. Памятники литературы на коптском языке (Санкт-Петербург)
- Иеремиас И. (1999) *Богословие Нового Завета. Часть первая. Провозвестие Иисуса* (Москва)
- Карминьяк Ж. (2005) *Рождение Синоптических Евангелий* (Москва)
- Лёзов С. В. (1999) *Попытка понимания: Избранные работы* (Москва–Санкт-Петербург)
- Петров А. В. (2000) «Эволюция магии на пути к усвоению ее платонической философией», *АКАДЕМЕΙΑ. Материалы и исследования по истории платонизма*. Выпуск 3. Под ред. Р. В. Светлова и А. В. Цыба (Санкт-Петербург)
- Свенцицкая И. С. (1988) *Раннее христианство: страницы истории* (Москва)
- Смагина Е. Б. (2000) «Новый Завет и его язык», *Греческо-русский словарь Нового Завета* (Москва)
- Трофимова М. К. (1989) «Гностические апокрифы из Наг-Хаммади», *Апокрифы древних христиан* (Москва)
- Хосроев А. Л. (1991) *Александрийское христианство по данным текстов из Наг Хаммади* (Москва)
- Четверухин А. С. (2004) *Сочинения гностиков в Берлинском коптском папирусе 8502* (Санкт-Петербург)
- Шифман И. Ш. (1987) *Ветхий завет и его мир: Ветхий завет как памятник литературы и общественной мысли древней Передней Азии* (Москва)
- Burney C. F., Litt D. (1922) *The Aramaic Origin of the Fourth Gospel* (Oxford)
- Dalman G. (1902) *The Words of Jesus* (Edinburgh)
- Grant R. M. (1953) «The Earliest Christian Gnosticism», *Church History* 22 (2) 81–98
- Gundry R. H. (1964) «The Language Milieu of First-Century Palestine: Its Bearing on the Authenticity of the Gospel Tradition», *Journal of Biblical Literature* 83 (4) 404–408
- Koester H. (1965) «ΓΝΟΜΑΙ ΔΙΑΦΟΡΟΙ. The Origin and Nature of Diversification in the History of Early Christianity», *The Harvard Theological Review* 58 (3) 279–318
- Perry A. M. (1944) «Is John an Alexandrian Gospel?», *Journal of Biblical Literature* 63 (2) 99–106
- Quispel G. (1965) «Gnosticism and the New Testament», *Vigiliae Christianae* 19 (2) 65–85
- Scholem G. G. (1987) *Origins of the Kabbalah* (Princeton)
- Turner J. D. (2001) *Sethian Gnosticism and the Platonic Tradition* (Laval UP)

Williams M. A. (1996) *Rethinking "Gnosticism". An Argument for Dismantling a Dubious Category* (Princeton)

Тульский государственный педагогический
университет, erodine@yandex.ru

THE ART OF LIFE

AN ANCIENT IDEA AND ITS SURVIVAL

TEUN TIELEMAN

Introduction

Among the many clubs and foundations that advertise themselves on Bruin Lane on the campus of the University of California at Los Angeles one is called ‘The Art of Living’. The Buddha-like figure on its poster suggests that its members look East for the origins of this idea. But clearly it is part of Western culture. The ‘art of life’ (German ‘Lebenskunst’) most often refers to the ability to conduct one’s social life in an appropriate and satisfactory manner. As such, it is connected with etiquette, i. e. a set of rules regulating social behaviour. A related idea is encapsulated in the French expression *savoir vivre*, which however is often used to indicate the ability to derive sensual pleasure from life.

What most people do not know is that the idea of an art of life goes back to the Greek philosopher Socrates (469–369 B. C.). If we take a closer look at how he and his ancient successors understood this, it becomes apparent that a few elements of the modern notion were already in place in ancient times, viz. the following of particular rules and happiness as the goal towards which this leads. There is also an important difference. For the ancients it is a *philosophical* concept, not etiquette in the sense of a collection of traditional, undemonstrated rules. But what then does ‘art of life’ mean as a philosophical concept? This is not a merely historical issue. In present-day philosophy the concept has been resuscitated—and those redefining it today are fully aware of their ancient precursors. In what follows I will trace its development from its origin until the present day.

The Birth of an Idea

Halfway through the Platonic dialogue *Alcibiades I* Socrates and Alcibiades consider how a person could achieve moral progress and even perfection. In this context Socrates introduces the notion of *technê*: ‘expertise’, ‘art’, ‘skill’. Which *technê* will enable us to attain this ideal and, in this sense, care for ourselves? Trying to answer this question Alcibiades runs into various self-contradictions. He loses all confidence

and admits to being perplexed. Socrates encourages him to persevere and answer another series of questions (127d-e). Making a fresh start Socrates explains that as there is an art that takes care of what belongs to the foot (the shoemaker's art), so too there is an art that takes care of the foot itself (gymnastics). Socrates concludes:

Socr.: So the art (*technê*) through which we care for each thing in itself is not the same as that through which we care for what belongs to that thing?

Alc.: Apparently not.

Socr.: Taking care of your own things, then, is not the same as taking care of yourself.

Alc.: Certainly not (128d).

From here Socrates proceeds to a precise definition of the self.¹ It cannot be the body, which is the instrument used by the self. The self is the soul (*psychê*). One should therefore get to know² and care for one's soul. This is achieved through cultivating the soul's most precious and divine potential, viz. that for wisdom.

Thus Socrates expounds his philosophical ideal of caring for one's soul or self. That we have an inside self or character worth caring for was not an entirely novel idea. Pythagoras and Heraclitus had made the first steps towards a philosophical reflection on personality, from which they drew inferences for a responsible way of life, that is to say, for an ethics. Socrates was enormously influential in further developing this idea of the care of the self, in particular by introducing the notion of 'art' (*technê*). But exactly what was its function?

Anyone who starts reading Plato's dialogues soon becomes familiar with the recurrent situation where Socrates' critical examination (*elenchos*) of the views of his interlocutors ends with their being exposed as pseudo-experts. They laid claim to knowledge but deluded themselves and others on this score. Typically the knowledge concerned is that of a particular moral or social subject: justice, piety, courage, political excellence etc. Socrates' interlocutors prove unable to present an adequate account (*logon didonai*) of their beliefs. Often this is how it ends: the dialogue ends with an impasse, a perplexing difficulty (*aporia*). In consequence, Socrates has earned himself a reputation for having usefully seen through and exposed all kinds of specious wisdom – without however replacing it with a systematic doctrine of his own. For this his dialogic method of *elenchus* is taken to have been too limited and insufficient.³ Still, this impression is too one-sided. The *technê* analogy introduced in the *Alcibiades I* seems designed to develop, alongside the *elenchus*, a procedure that makes it possible to 'give an account'. Having a *technê* means having a rational and explicable method, a coherent set of rules. This is why an art can be learned and

¹ On this part of the discussion cf. Gill (2006) 344–59.

² 129a. This refers to the 'wise Delphic inscription' (132c) 'Know thyself'. Cf. also Plato, *Prot.* 343a and for more material Diels-Kranz, *Fragmente der Vorsokratiker* (18. Aufl. 1989), part I, nr. 10, 2.

³ Cf. the end of book I of the *Republic* where Socrates having refuted the sophist Thrasymachus is challenged by his companions to set out an alternative theory of justice. When the transition from the dialogic first book to the far more monologic books II-X is made, the *elenchus*, i.e. the method of the historical Socrates, is in fact abandoned by Plato.

taught. The subject-matter of the art envisaged by Socrates is our inner self. The use of the *technê* analogy in connection with the call for the care for the soul is found in several passages throughout Plato's work. We may assume that these related ideas derive from the historical Socrates.⁴

The *Technê* Analogy Contested and Rehabilitated

Socrates had introduced his *technê* analogy to present the moral principles he defended as mutually coherent. But he was still far from constructing a complete system of morality. The precise way in which we could achieve moral perfection (or virtue, *aretê*) and happiness had remained largely unimplemented. Moreover, there was Socrates' controversial intellectualism, i. e. his view of moral excellence as a form of knowledge, encapsulated in his dictum 'nobody errs wittingly'. The criminal acts out of ignorance: he wrongly believes that he pursues what is good, i. e. what is conducive to his happiness. This theory of action leaves no room for acting against one's better judgement: to know the good is to act on it. Socrates, then, denied the reality of weakness of the will (*akrasia*), the conflict between (right) reason and the desires whereby the desires prevail but we simultaneously believe that the resulting action is wrong.

Socrates' intellectualism was abandoned by his pupil Plato in book IV of the *Republic* on empirical⁵ and logical grounds. Aristotle followed suit in his *Nicomachean Ethics* (I, 12) and *On the Soul* (III, 9–10). They postulate two (Plato) or one (Aristotle) psychic powers alongside, and irreducible to, reason. These other power or powers explain emotions such as desire and anger. The conflict between emotion and reason, then, is what constitutes weakness of the will. For our present purposes it is important to note that this rejection of Socratic intellectualism also involves the rejection of the *technê* analogy, i. e. the view of moral perfection as a form of technical knowledge, an expertise.⁶ According to Plato and Aristotle, becoming good is not only a matter of knowing certain things but of influencing our emotions through a variety of means that are not confined to reasoning. For Aristotle the constant interplay between emotion and practical wisdom shapes a particular pattern of behaviour that becomes habitual, i. e. that shapes our character, including, as the case might be, a perfect character.

⁴ For a good discussion of Socrates' *technê* analogy on the basis of the relevant Platonic passages see Irwin (1977) 71–101.

⁵ This term should not be taken to refer to systematic-empirical or experimental research, which has become typical and requisite in modern, i.e. post 19th century, psychology. Plato and other philosophers of the Greco-Roman world appealed to general human experience, that is to say, the behaviours they observed in others and in themselves. Thus Plato operates with examples such as that of the Athenian Leontios who takes a look at the corpses of executed criminals in spite of the fact that the voice of reason tells him not to.

⁶ Cf. Aristotle's criticism of this use of *technê* at *EN* VI, 6; cf. also *Met.* I, 1.

Plato and Aristotle delivered a well-argued critique of Socrates, a critique that derived support from the general intuition that reason and emotion are two separate factors in our mental functioning. It is therefore striking that the Socratic model made a powerful comeback. This was due to the emergence of Stoicism, one of the most influential philosophical schools from the beginning of the Hellenistic period until well into the Imperial period. The Stoics espoused the Socratic insight that our mental life including emotions such as desire is cognitive, that is, consciousness, in a way that differentiates (adult) humans from animals in a fundamental sense. In other words, emotions too are ways of (erroneous) thinking and in this, non-normative sense rational. Thus the great Stoic Chrysippus defined desire as ‘reason (*logos*) commanding man to act’.⁷ In Stoic philosophy the dominant model is that of the inner dialogue: thinking is having a talk with oneself. This model replaces that of the relations – and conflict – between reason and the irrational emotions according to the Platonic-Aristotelian tradition.

What motivated the Stoics to fall back on the older, Socratic model? For one, this move is in line with their general reverence for Socrates as the thinker who had lived his philosophy right until the end. There were also conceptual problems with the faculty approach of the soul, problems that had already worried Aristotle.⁸ But another factor deserves special emphasis, namely the radical counter-cultural side of Stoicism – a feature that it shares with other Hellenistic schools such as Epicureanism and Cynicism.⁹

Aristotle’s ethics had taken its starting point from an existing morality, viz. in particular that found among the aristocracies in the Greek city-states. The Stoics do not start from man as already shaped by his culture but rather from human, i. e. rational, nature as uninformed by a particular cultural setting. This radicalism expresses itself in the assumption that on this empirical and natural basis man can shape his own life regardless of (unfavourable) social and cultural circumstances. Philosophy points the way – a way which for the Stoics as for Aristotle leads towards, and is motivated by, *eudaimonia*, the happy or successful life. But the Stoics went beyond Aristotle in elaborating a normative account of this moral development towards perfection, viz. their theory of *oikeiôsis* (‘familiarization’), the process whereby individuals become attached to ever widening circles of fellow-human beings – a process based on the recognition of our common rationality and ideally culminating in a sense of unity with all humankind and indeed the divine Reason ruling the cosmos. Other new themes are the doctrine of ‘appropriate actions’ (*kathêkonta*) and roles (*prosôpa*, Latin *personae*).

⁷ Cited by Plutarch, *On the Self-Contradictions of the Stoics* 1037F (=SVF 3.175).

⁸ Cf. Aristotle, *On the Soul* III, 9–10: the problem of how to justify a particular number of different faculties and the related one of how to account for their interaction; cf. Tieleman (2003) 275–77.

⁹ According to the connoisseur of Hellenistic philosophy, A. A. Long, this radicalism goes some way towards explaining why ideas such as ‘Stoic’ and ‘Epicurean’ still live on in cultural memory as indicating a particular attitude towards life: see Long (2006) 27.

Stoic philosophy is the instrument by means of which happiness can be pursued and, ideally, attained. It does not only involve theoretical study but practice and exercise (*askêsis, epîtêdeusis*). Here the Stoics look back at Socrates and restore the latter's *technê* analogy to the central role it has lost under the influence of Plato and Aristotle. The Stoics define philosophy as an 'art (*technê*) with respect to life aimed at a useful goal'.¹⁰ This definition brings out the nature of philosophy as a rational but not purely theoretical activity: it refers to a goal useful for life, a goal that is pursued by learning and consistently using philosophical concepts. The Stoics define *technê* as a 'system of concepts' so that their definition of philosophy includes the notion of systematicity, an ideal the Stoics were the first to thematize. Logic, ethics and physics constitute an organically coherent whole, the basis of a consistent life.

This is an art which effects no less than a transformation of one's life, as is made clear by the later Stoic Epictetus (c. 50–130 A. D.):

Philosophy does not profess to give man any of the external goods. Otherwise it would admit of something that lies outside its proper subject-matter (*hylê*). For just as wood is the material of the carpenter and bronze that of the bronze-caster, so too is each person's life the material (*hylê*) of the art with respect to life (*tês peri bion technês*).¹¹

The techniques of argument and mental exercise that make up this philosophical art of living are found throughout Epictetus' discourses, but also in the work of other Stoics of the same period such as Seneca (1–65) and Marcus Aurelius (121–180).¹²

Modern Revival

In his essay *Schopenhauer as Educator* Friedrich Nietzsche (1844–1900) states:

I attach importance to a philosopher only insofar he is able to set an example [...]. The philosopher must provide this example through his visible life and not through his books only; that is to say, this [life] must be shown in manner taught by the philosophers of Greece: through facial expressions, demeanour, dress, nutriment and habit rather than through what they said, let alone what they wrote.¹³

Nietzsche no doubt exaggerates when he presents the written and spoken word as of subordinate significance in Greek philosophy. But we may have to make allowance for the fact that he is trying to correct a by his time deep-rooted and widespread conception of philosophy as an abstract, theoretical activity far removed from everyday life.

¹⁰ SVF vol. 1 (Zeno) 73; 3 (Chrysippus) 111, 526. Latin authors refer to philosophy as an *ars vitae*: see Cicero, *On Moral Ends (De finibus)* 3.4; Seneca, *Moral Epistles* 95.7, 117.2, fr. 17.

¹¹ Epictetus, *Dissertations* 1.15.2 (my translation).

¹² The importance attached by the Stoics to this conception of philosophy, as well as their influence in this period, is illustrated by the extensive criticism at Sextus Empiricus (2nd cent. A. D.) *Against the Mathematicians* 11.168–215. On Seneca considered from this perspective see further e. g. I. Hadot (1969); for Marcus Aurelius see Hadot (2001).

¹³ Fr. Nietzsche, *Schopenhauer als Erzieher* § 3 (KGW III, 1, 346); my translation.

This conception (which is due to German philosophy of the late 18th and early 19th century in particular) has all too often been projected back on to Greco-Roman philosophy. Nietzsche, the classicist who had worked on Diogenes Laertius' *Lives and Opinions of the Distinguished Philosophers*, saw the distortion involved here. He paved the way for an approach of ancient philosophy that has been developed in our own time by Pierre Hadot (1922) and others.¹⁴ It was through his influence on Michel Foucault (1926–84) in particular that Hadot has caused many historians and others to re-discover the true nature of ancient philosophy (or at least large parts of it) as a philosophy of life, or in Hadot's own words 'philosophy as a way of life'. His work also provided stimuli that have led to the formulations – by Foucault, Schmid (1953), Onfray (1958) and others – of a philosophical art of life for our time.

The still very influential Foucault became interested in the ancient idea – and ideal – of the art of life during the research for his *History of Sexuality*, which has remained limited to three out of six planned volumes. He had embarked upon this project with the aim of tracing the roots of modern sexual repression in early Christianity and the Greco-Roman world in general. In the third volume, *The Care of the Self* (*Le souci de soi* – a clear Socratic echo) he makes a rather unexpected turn when he discerns from the Hellenistic period onward certain changes, in particular a more favourable appreciation of marriage:

It is not the emergence of particular prohibitions that underlie these changes in sexual morality: it is the development of an art of life (*art de l'existence*), which revolves around the question of the 'I', its dependence and independence, its general manifestation and the relations it can and has to engage in with others, the method through which it controls itself and the way in which it can establish complete authority over itself (p. 273; my translation).

It is very striking (although certainly due to Hadot's influence) that Foucault is here sensitive to the ancient *self*-disciplining, thereby taking leave of his usual theme of institutional repression, the subjugation of the individual by a scientific and/or social discourse. Thus there will be room, within certain limitations, for an original self or 'I' that makes its own choices.

Foucault was clearly impressed by the ancient art of life with its self-imposed rules. This discovery led to his advocacy of a 'technology of the self' for us here and now:

What strikes me is the fact that in our society art has become something that pertains to objects only, not to persons or to life [...] But why could not everyone's life become a work of art? Why should a lamp or a house be a work of art but not our life?¹⁵

We must note that Foucault introduces here an esthetic aspect that is unknown from our ancient sources. Once again Nietzsche, another of Foucault's sources of inspiration, casts his shadow. In his early work *The Birth of Tragedy from the Spirit of Music* (*Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik*, 1871) Nietzsche ascribes to the

¹⁴ For relevant publications by Hadot see the Bibliography. Also note the earlier studies by Rabbow (1954) and I. Hadot (1969).

¹⁵ Foucault (1994b) 392; cf. 617; my translation.

Greeks of the pre-classical period (especially as represented in the Homeric epics) the ideal of life as a work of art – a completely unhistorical, Nietzschean projection but nonetheless an idea that stimulates the imagination and has become influential. In consequence, one often comes across such aesthetic conceptions of the art of living.

Epilogue

It is no exaggeration to say that the moral philosophy of the Greeks and Romans today, at the beginning of the 21st century, constitutes one of the most influential heirlooms of classical civilization. Referring back to philosophers such as Aristotle and other Greek thinkers contemporary philosophers such as Elizabeth Anscombe, Peter Geach, Philippa Foot and Alisdair MacIntyre have made classical virtue ethics relevant for our time, thus filling certain lacunas left by modern, post-Kantian ethics. This had become an abstract discipline with little appeal to most people except a relatively small circle of academic specialists. Ancient philosophers by contrast did address the practical questions of everyday life; they did address universal human needs and emotions in a very direct way. This makes their extant work an indispensable source of inspiration and ideas for all those who try to make philosophy again relevant for a wider public and the existential questions with which it grapples. In this revival of ancient virtue ethics a prominent part is played by the Socratic and Stoic ideal of the art of life.¹⁶ It is typical of this philosophical art of living that it does not offer a superficial lifestyle or shortcut to happiness; it remains philosophical in that it constitutes a discipline that requires effort and perseverance of its practitioners. This makes it to some extent elitist, despite its universal appeal. But this paradox, too, is part of the ancient heritage.¹⁷

Bibliography

- Foucault M. (1984) *Histoire de la sexualité*, vol. 3: *Le souci de soi* (Paris)
 Foucault M. (1994a) *Dits et écrits*, vol. III (1976–9) (Paris)
 Foucault M. (1994b) *Dits et écrits*, vol. IV (1980–8) (Paris)
 Gill C. (2006) *The Structured Self in Hellenistic and Roman Thought* (Oxford)
 Hadot I. (1969) *Seneca und die griechisch-römischen Tradition der Seelenleitung* (Berlin)
 Hadot P. (1993) *Exercices spirituels et philosophie antique* (Paris; nouvelle édition revue et augmentée 2002)
 Hadot P. (1995) *Qu'est-ce que la philosophie antique?* (Paris); eng. translation: *What Is Ancient Philosophy?*
 Hadot P. (2001) *The Inner Citadel. The "Meditations" of Marcus Aurelius* (Cambridge, Mass.); transl. of *La citadelle intérieure. Introduction aux Pensées de Marce Aurèle* (Paris 1992)

¹⁶ For the art of life (in the philosophical sense) today see esp. Schmid (1998).

¹⁷ An earlier Dutch version of this article, ("Levenskunst") appeared in *Lampas. Tijdschrift voor classici* 40.4 (2007) 234–42.

- Irwin T. (1977) *Plato's Moral Theory. The Early and Middle Dialogues* (Oxford)
- Long A. A. (2006) 'Hellenistic Ethics as the Art of Life', *From Epicurus to Epictetus. Studies in Hellenistic and Roman Philosophy* (Oxford) 23–42
- Nehamas A. (1998) *The Art of Living. Socratic Reflections from Plato to Foucault* (Sather Classical Lectures 61. Berkeley)
- Rabbow P. (1954) *Seelenführung: Methodix der Exerzitien in der Antike* (München)
- Schmid W. (1998) *Philosophie der Lebenskunst. Eine Grundlegung* (Frankfurt)
- Sellars J. (2003) *The Art of Living. The Stoics on the Nature and Function of Philosophy* (Aldershot/Burlington VT); cf. the review by J. B. Gourinat in *Philosophie Antique* 6 (2006) 223–6
- Tieleman T. (2003) *Chrysippus' On Affections. Reconstruction and Interpretation* (Leiden)

UCLA / Utrecht University
teun.tieleman@phil.uu.nl

ΝΕΟΦΥΤΟΣ ΚΑΥΣΟΚΑΛΥΒΙΤΗΣ (1713–1784;) ΚΑΙ ΤΟ «ΚΙΝΗΜΑ ΤΩΝ ΚΟΛΛΥΒΑΔΩΝ»

ΛΕΩΝΙΔΑΣ ΜΠΑΡΤΖΕΛΙΩΤΗΣ

Για την αποτίμηση της εμπλοκής του Νεόφυτου Καυσοκαλυβίτη (1713–1784;) στο «Κίνημα των Κολλυβάδων» εναντίον εκείνων που αποφάσισαν «ίνα μη ζημιώνται του εργοχείρου» να επιτελούν τις αγρυπνίες και τα μνημόσυνα τις Κυριακές και τις μεγάλες εορτές»,¹ εναντίον, δηλαδή, των παραβατών, των καινοτόμων και των καταφρονητών των εκκλησιαστικών θεσμών και διατάξεων, είναι απαραίτητο να εξεταστούν: α) οι επικρατούσες φιλοσοφικο-θεολογικές τάσεις και αντιπαραθέσεις κατά τον 18^ο αιώνα, β) ο θρησκευτικός λόγος, οι πεποιθήσεις και η πεισματική τους υπεράσπιση από τον μοναχό Νεόφυτο, και, γ) οι συνεχείς μετακινήσεις και περιπλανήσεις του ιδίου, οι οποίες συντέιναν στην εντατικοποίηση, στην όξυνση της διαμάχης και στην μεταφορά των πεισματικών του θέσεων στον ευρύτερο βαλκανικό χώρο. Η πεισματική και αδιάλλακτη εμμονή του στην κατά γράμμα τήρηση των εκκλησιαστικών θεσμών και διατάξεων από το ένα μέρος, και οι έντονες αντιπαραθέσεις του προς τον αιώνα των φώτων, προς τα μηνύματα των καιρών και προς τις νεωτερικές ιδέες, από το άλλο μέρος, οδήγησαν, όπως ήταν αναμενόμενο, στην ανακίνηση των συνειδήσεων των αντιφρονούντων και αντιπάλων του, των μαθητών και των συνεργατών του. Οι εν λόγω αντιπαραθέσεις ήσαν «ευεργετικές» κατά τούτο, ότι δηλαδή ήσαν «υπεύθυνες», τόσο για την ένταση όσο και για την έκταση που έλαβαν, ώστε να επιτρέψουν στον Βενιαμίν Λέσβιο να διατυπώσει την άποψη ότι οι διώκτες των νέων δοξών και συστημάτων, είναι αναγκαίοι για την επέκτασή τους: «αυξάνουσι μόναι εκείναι των δοξών και συστημάτων και τότε μάλλον όταν καταδιώκονται».² Τα παραδείγματα που ακολουθούν επιβεβαιώνουν τα «ευεργετικά» αποτελέσματα των ανακινήσεων των συνειδήσεων.

I

Συγκεκριμένα: οι αντιθέσεις που συνειδητοποιούνται πρέπει να ερευνώνται τόσο ως προς τα βαθύτερα αίτια του παρόντος όσο και ως προς τις συνθήκες του παρελθόντος. Και τούτο γιατί πίσω και πέρα από το καλογηρικό πείσμα του Νεόφυτου και τους αντιπάλους του Αγιαννανίτας, τους «Περί των εν τή αναστασίμωι νεκρολογούντων», όπως τους αποκαλεί ο Νεόφυτος, πίσω και πέρα από τους «κολλυβάδας» και τους

¹ Αθανασίου Πάριου, *Δήλωσις της εν τώι Αγίωι Όρει ταραχών αληθείας*, Αθήναι 1988, σ. 26.

² *Στοιχεία ηθικής*, χειρόγραφο &117.

«καινοτομούντες»,³ πρέπει να αναζητήσουμε τη σύγκρουση του διαφωτισμού με την συντηρητική θεολογική και εκκλησιαστική παράδοση της ορθοδοξίας. Το συγκλονιστικό για τον σύγχρονο ερευνητή είναι ότι παρά τις δραματικές και ριζικές αλλαγές που σημειώθηκαν στον πολιτικό χάρτη και στον πολιτισμικό χώρο του μεταβυζαντινού Ελληνισμού μετά την «οιμωγή» της Αλώσεως, το απλούμενο απανταχού «παχύτατον» και «χειροπιαστό» σκοτάδι, την ανεξήγητη αγωνία των εν «αιχμαλωσία» Ελλήνων,⁴ την επικράτηση της άγνοιας, της αμφιβολίας και της δεισιδαιμονίας και την απώλεια της ελευθερίας, παρά τα δεσμά και τη δίωξη της φιλοσοφίας και των επιστημών, παρόλα αυτά δεν έλειψαν οι προσπάθειες ανάπτυξης και διάδοσης της θύραθεν παιδείας και της σοφίας των Ελλήνων, και όχι μόνο δεν έλειψαν, αλλά, επιπλέον, σημειώθηκαν πεισματικές – και ενίοτε φονικές – διαμάχες και οξύτατες αντιπαραθέσεις πάνω σε κείρια και άκρως ενδιαφέροντα θέματα, όπως είναι οι αντιπαραθέσεις μεταξύ της ορθολογικής θεώρησης των πραγμάτων και της συντηρητικής, σχολαστικής και μυστικιστικής εκκλησιαστικής παράδοσης, μεταξύ της Ευρώπης και του απολυταρχικού επεκτατισμού της Ανατολής, μεταξύ των «Κολλυβάδων» και των «Αγιαννανιτών». Οι εκπρόσωποι της πρώτης τάσεως ενεθάρρυναν την αφαιρετική διαδικασία της μαθηματικής επιστήμης, ενώ οι εκπρόσωποι της δεύτερης τάσεως ενεθάρρυναν τον συντηρητισμό και τις αυστηρότερες αναδιπλωτικές διαθέσεις των συνειδήσεων. Κατά τον ΙΗ' αιώνα οι δύο τάσεις ανακεφαλαιώνονται στους εκπροσώπους της νεωτερικής επιστήμης οι οποίοι ενδιαφέρονται για τη 'μετακένωση' των μουσών στον πάτριον Ελικώνα τους, δηλαδή για την επανάκαμψη των επιστημών από τη Δυτική Ευρώπη κλήρου και του συντηρητισμού, οι οποίοι ενδιαφέρονται για τη διαμόρφωση μιας υποδομής για το «ενιαίο γένος των Ορθοδόξων», ακόμη και όταν αυτή οδηγεί σε ανθελληνικές και ανελεύθερες ενέργειες.⁵

Έτσι, ενώ οι εκπρόσωποι των «νεωτερικών» απέβλεπαν στην αναγέννηση και ανάσταση του Ελληνισμού μέσω του «φωτισμού του Γένους και των νέων διδαγμάτων της επιστήμης, των «τερατωδών» σημείων των νέων Μαθηματικών και της Φυσικής, σε «συναδέλφωση» με τα περί ελευθερίας και πολιτικής κηρύγματα,⁶ οι εκπρόσωποι του αριστοτελικοσχολαστικού συντηρητισμού υπερασπίζονταν τα «ψευδή γράμματα» – τα «Γραμματικά» – και επινοούσαν κατασταλτικούς μηχανισμούς και «ψευδεπίπλαστες κατηγορίες» εναντίον του κηρύκων του φωτός των επιστημών και των μαθήσεων, συναθροίζοντας «λογικές και φυσικές ωσάν να ήσαν Αρείου αιρέσεις». Τα παραδείγματα αντιπαραθέσεων: του Μεθοδίου Ανθρακίτη και Νικομηδείας Παϊσίου, του Νικολάου Ζερζούλη και του Δωροθέου Λεσβίου, του Ευγένιου Βούλγαρη και του Νεόφυτου Κausοκαλυβίτη, πρωτοπόρου του κινήματος των «Κολλυβάδων»,

³ Νεοφύτου Κausοκαλυβίτου, *Περί των εν τή αναστάσιμω νεκρολογούντων*, εν κωδ. της Ακαδημίας Βουκουρεστίου 222, σσ. 572-573.

⁴ Αδ. Κοραή, *Memoire sur l'etat actuel de la civilisation dans la Grece*, Paris 1803, σ. 11.

⁵ Π.Κιτρομηλίδης, *Το όραμα της ελευθερίας στην ελληνική κοινωνία*, Αθήνα 1992, σ.17.

⁶ Μ. Στεφανίδου, *Αι φυσικά επιστήμαι εν Ελλάδι προ της επαναστάσεως. Η εκπαιδευτική επανάσταση*, Αθήναι 1926, σ. 9.

είναι άκρως διαφωτιστικά και αρκετά για να δείξουν τον τόνο της οξύτητας και την έκταση των συνεπειών στον υπό εξέταση αιώνα.

(Α) Ο Μεθόδιος Ανθρακίτης (1660-1736) εγκαινίασε την αντιπαράθεση μεταξύ νεωτερικής επιστήμης και του συντηρητικού Ορθοδόξου κλήρου με τη «μεταφορά» από την Ιταλία (1718) των νέων ευρωπαϊκών κατακτήσεων, της καρτεσιανής διδασκαλίας και της «καινής οδού» του Γαλιλαίου, των γεωμετρικών επιστημών, των «τριγώνων και των τετραγώνων», αποτέλεσμα των οποίων υπήρξε να «ανάψωσι το φως του Λόγου και να διερεθίσωσι επιπλέον την έμφυτον του ανθρώπου φιλομάθειαν...(και να προετοιμάσουν) κατάστασιν άλλην καλύτεραν και ευτυχεστέραν εις το Γένος».⁷ Η ανανεωτική όμως αυτή προσπάθεια του Μεθοδίου για την κατάλυση του ζυγού του ανελεύθερου Αριστοτελισμού,⁸ χωρίς να λαμβάνει υπόψη τα παραδοσιακά προγράμματα της περιπατητικής φιλοσοφίας, οδήγησε στο «αντίδωρον», στην καταδίκη του από τις Συνοδικές αποφάσεις του Οικουμενικού Πατριαρχείου (Αύγουστος και Νοέμβριος 1723) με την κατηγορία, μεταξύ άλλων, ότι ο κυρ Μεθόδιος διδάσκει τους μαθητές του για τρίγωνα και τετράγωνα «και την άλλην πολυάσχολον ματαιοπονίαν... της μαθηματικής, περί γραμματικής το ουδέν».⁹

Οι κατασταλτικοί μηχανισμοί της επίσημης εκκλησίας λειτούργησαν στην περίπτωση του κυρ Μεθοδίου αποτελεσματικότερα, αφού δεν απέτρεψαν τελικά το «ναυάγιο», την αναποτελεσματική παρέμβαση του πείσμονος Παϊσίου-έπειτα από την ταπεινωτική ομολογία πίστεως του Μεθοδίου και την ανθρωπιστική παρέμβαση των προκρίτων των Ιωαννίνων-προκειμένου να εμποδίσει την «πρόσκλησιν» για να ανέβη στην βασιλεύουσα για να απολογηθεί καθότι «υπάρχει πενέστατος, και ουκ έχει τα προς οδοιπορίαν αναγκαιούντα ...ασθενής και αδύνατος, και ουκ ισχύουσιν αι γηραλαίαι σάρκες να αντιπαλαίωσιν εις τοιαύτην σκληρότητα οδοιπορίας τοσούτων ημερών». Αντιθέτως, ακολούθησε η αυστηρότατη «απαλλακτική» απόφαση της Συνόδου του Οικουμενικού Πατριαρχείου (1 Ιουνίου 1725),¹⁰ σύμφωνα με την οποίαν ο Ανθρακίτης εντέλλεται να αποκηρύξει την όλη διδασκαλία του και να περιοριστεί στη διδασκαλία της Περιπατητικής διδασκαλίας, τα δε «τετράδιά του να ριφθούν στη φωτιά και να αφανιστούν («πυρίκανστα γένωνται , και τη αφανείαι παραδοθώσιν». Η ταπεινωτική ομολογία πίστεως του Ανθρακίτη και η ανθρωπιστική παρέμβαση των

⁷ Κ. Κούμα, *Σύνταγμα Φιλοσοφίας*, τόμ. Α', Vienna 1818, σ. στ'.

⁸ Ι. Μοισιόδακος, *Απολογία*, Βιέννη 1780, μέρος α', σ. 12.

⁹ Πβ. Λεοντοπόλεως Σωφρονίου, «Ιερόθεος Πελοποννήσιος ο Ιβηρίτης και Μεθόδιος Ανθρακίτης ο εξ Ιωαννίνων, *Ρωμανός ο Μελωδός*, I (1933), σσ. 275-277, και Ν. Ψημμένου, *Η Ελληνική φιλοσοφία*, τόμ. Β', σσ. 424-426.

¹⁰ «Απαλλακτική απόφαση της Συνόδου του Οικουμενικού Πατριαρχείου», έκδ. Ευστ. Πελαγίδη, *Μακεδονικά* 23 (1983).

προκρίτων των Ιωαννίνων,¹¹ προκειμένου να διαφυλάξουν την «αγαθήν μνήμην» του λογιωτάτου κυρ Μεθοδίου,¹² δεν είχαν κανένα αποτέλεσμα.

Το παράδειγμα του Ανθρακίτη είναι σημαντικό κατά τούτο, ότι δηλαδή, έφερε στην επιφάνεια με σαφήνεια και κάτω από δραματικές συνθήκες το πρόβλημα της αυτονομίας της επιστημονικής έρευνας και της ανεξαρτησίας της διδασκαλίας των φιλοσοφικών μαθημάτων από την εκκλησιαστική διδασκαλία και τους «ζηλωτάς της πίστεως». Για τον Νεόφυτο Κausοκαλυβίτη, ζηλωτή όντα της πίστεως, όπως θα διαπιστώσουμε πιο κάτω, η αποδοχή του γνωστικού αντικειμένου εκ μέρους του Πατριαρχείου ήταν εξασφαλισμένη. Τούτο συνάγεται από την πρόσκληση του Οικουμενικού Πατριάρχη Γαβριήλ του Δ' να διδάξει στην Πατριαρχική Ακαδημία (1783) στην Κωνσταντινούπολη, η οποία, αν και τιμητική, ήταν αρκετά δύσκολο, όπως και στην περίπτωση του Ανθρακίτη, να πραγματοποιηθεί εξ αιτίας της ηλικίας και της ταλαιπωρίας του. Η διϋστική ή η συνδυαστική σχέση των δύο τούτων παραγόντων, της γνώσεως και της πίστεως, μας ακολουθεί ακόμη. Όταν συμβαίνει το πρώτο, τα αποτελέσματα είναι «αξιοδάκρυτα» γιατί διερωτάται κανείς, όπως διερωτήθη και ο Μεθόδιος, αν οι καταδικάζοντες κινούνται από τον «ζήλον της πίστεως» ή «δια Πνεύματος Αγίου».

(B) Την ίδια, με τον Μεθόδιο, αντίδραση συνάντησε και ο Νικόλαος Ζερζούλης (1706-1773), ένας από τους πρώτους «λογάδες», άξιος, όπως και ο Βούλγαρης, να συγγράφει και να παραδίδει με ακρίβεια κάθε επιστήμη σε όλα τα μέρη της Ελλάδος, «συν πάση τη Ευρώπη και τώ των απανταχού της οικουμένης χωρώι».¹³

Ο Ζερζούλης συνέβαλε τα μέγιστα στη διάνοιξη της ευρείας λεωφόρου για την μετακένωση στον ελλαδικό χώρο των επιτευγμάτων των φιλοσόφων εκείνων που εχώρησαν «εις τα ενδότερα της φύσεως»¹⁴ και που η Ελλάς ολόκληρη πρέπει να τους σέβεται, διότι αυτοί σπουδάζουν να ανακαλέσουν τις Μούσες στον Πάτριον Ελικώνα τους. Το «αντίδωρον», δηλαδή η αντίδραση εναντίον της ορμητικής αυτής διείσδυσης στον Ελληνικό χώρο της μαθηματικοποίησης των πάντων προήλθε από τον Δωρόθεο Λέσβιος (+1770), εκπρόσωπο της περιπατητικής φιλοσοφίας και σχολάρχη της Πατριαρχικής Ακαδημίας, ο οποίος, χρησιμοποιώντας ειρωνική και καυστική γλώσσα, αντέτεινε ότι είναι αδύνατο να καταστούν οι μαθηματικοί λόγοι αίτια των φυσικών

¹¹ *Επιστολή προκρίτων των Ιωαννίνων προς τον Νικομηδείας Παΐσιον*, Π. Αραβαντινού, *Χρονογραφία της Ηπείρου των τε ομόρων ελληνικών και ιλλυρικών χωρών*, τόμ. Β. Αθήνα 1856, σσ. 277-278.

¹² «Απαλλακτική απόφαση της Συνόδου του Οικουμενικού Πατριαρχείου», έκδ. Ευστ. Πελαγίδη, *Μακεδονικά* 23 (1983).

¹³ Κ. Κούμα, *Σύνταγμα Φιλοσοφίας*, Πρόλογος, ι. Πβ. «Του σοφωτάτου διδασκάλου κυρ Νικολάου Κυριακού του Τζαρτζούλη, καθ' ού η ανωτέρω επιστολή εγράφη, γενναία απάντησις», έκδ. Λ. Μπενάκη, *Φιλοσοφία* 7 (1977), σ. 434, και Λ. Μπαρτζελιώτη, *Φιλοσοφία και επιστήμη*, Αθήνα 1992, σ. 85).

¹⁴ Πβ. Νικολάου Μαυροκορδάτου, *Φιλοθέου πάρεργα...Εν Βιέννη της Αυστρίας* 1800, σ. 54.

όντων, αφού, κατά τη διατύπωση του ίδιου, «αμήχανον καθάπαξ φυσικόν δεδειχθαι μαθηματικώς».¹⁵

Ο Δωρόθεος αντιτάχθηκε πεισματικά, αλλά μάταια, εναντίον της εισαγωγής των ιδεών και των πειραματικών επιστημών στα εκπαιδευτικά προγράμματα των ανωτέρων σχολών του ευρύτερου ελληνικού χώρου. Η αντιπαράθεσή του προς τον Ζερζούλη, τους «νεοεπιστήμονας» και τους «αθέους μαθηματικούς», τον εντάσσει μεταξύ των «παλαιοφιλοσόφων... και σχολαστικών ...λογιωτάτων φανατικών, καθότι συνήργησε στην όξυνση και στον «τάραχον των ...παθών».¹⁶ Αντιθέτως ο Ζερζούλης, όπως και ο Βούλγαρης όπως θα διαπιστώσουμε, πέρασε από την άμυνα στην επίθεση, έδωσε την «γενναία απάντηση» προς τις συντηρητικές θέσεις των αριστοτελικοσχολαστικών και προς την Αριστοτελική αυθεντία, ανέτρεψε τη σχέση φιλοσοφίας και θεολογίας, απάλλαξε την πρώτη από την υποτέλεια προς τη δεύτερη και αντικατέστησε τη μέθοδο του αποδεικτικού επιχειρήματος της αυθεντίας με τη νεότερη μέθοδο της επιστημονικής έρευνας και επιχειρηματολογίας.

(Γ) Τέλος, ο Ευγένιος Βούλγαρης (1716-1806), το κλέος της Κερκύρας και το καύχημα του Γένους, και άξιος, όχι μόνο να συγγράφει και να διδάσκει με «ακρίβεια πάσαν επιστήμη», όπως και ο Ζερζούλης, αλλά και να παραμένει «ατύφωτος» υπό του Αριστοτελισμού και ακλόνητος στην πίστη, συνέβαλε όσο κανένας άλλος στη δημιουργία των καταλλήλων συνθηκών για την αφομοίωση της κλασσικής και της βυζαντινής παράδοσης και την προσαρμογή τους προς τη νεότερη φιλοσοφία και επιστήμη. Ως «ανακαινιστής της ελληνικής παιδείας, και πατήρ της νέας φιλοσοφίας»,¹⁷ αλλά και ως εισηγητής του κριτικού εκλεκτικισμού, ο κλεινός Ευγένιος, δημιούργησε τις προϋποθέσεις για την άρση του χάσματος μεταξύ των νεωτέρων και των παλαιοφιλοσόφων και το «ξαναγύρισμα της υπόδουλης πατρίδας του στις ρίζες της ιστορίας της»,¹⁸ χωρίς να αγνοήσει τα επιτεύγματα της νεότερης ευρωπαϊκής φιλοσοφίας, αλλά ούτε και να παγιδευτεί στην περιπατητική αίρεση.

Συγκεκριμένα, στην περιοχή της φιλοσοφίας και των επιστημών η συμβολή του εκλεκτικισμού του Κερκυραίου σοφού είναι σημαντική κατά τούτο, ότι δηλαδή η φιλοσοφία «συνάπτει τον λόγον τη πείραι»¹⁹ και αποτελεί το «ολικόν και τέλειον σύστημα».²⁰ Από το εκλεκτικό του «σύμπαν» οι Ευρωπαίοι σοφοί του ιζ' και ιη' αιώνα όχι μόνο δεν εξαιρούνται, αλλά επαινούνται και προβάλλονται ως «υπόδειγμα» στους άλλους, επειδή δεν δέχονται τα «αλλότρια δόγματα» «απερισκέπτως και ακρίτως», και δεν χρησιμοποιούν τον πολύτιμο θησαυρό της αρχαιότητας ως «αφορμήν απάτης».²¹

¹⁵ Πβ. «Του σοφωτάτου διδασκάλου κυρ Νικολάου Κυριακού του Τζαρτζούλη, καθ' ού η ανωτέρω επιστολή εγράφη, γενναία απάντησις», έκδ. Λ. Μπενάκη, *Φιλοσοφία* 7 (1977), σ. 445, και Λ. Μπαρτζελιώτη, *Φιλοσοφία και επιστήμη*, Αθήνα 1992, σ. 92.

¹⁶ Μ. Γεδεών, *Η πνευματική κίνηση του Γένους κατά τον ιη' και ιθ' αιώνα*, Αθήνα 1976, σ. 100.

¹⁷ Κ. Κούμα, *ό. π.*, σ. 25.

¹⁸ Π. Νούτσου, *Νεοελληνική φιλοσοφία. Οι ιδεολογικές διαστάσεις των ιδεολογικών της προσεγγίσεων*, Αθήνα 1981, σ. 39.

¹⁹ *Τα αρέσκοντα τοίς φιλοσόφοις*, Βιέννη 1805, σ.5.

²⁰ Πβ. *Λογική εκ παλαιών τε και νέων συνερανισθείσα*, Λειψία 1766, σ. 3.

²¹ Πβ. *Λογική*, *ό. π.* σ. 45: «του γάρ αληθούς αρχαιότερον ουδέν».

Με τον κριτικό αυτόν εκλεκτικισμό ο Ευγένιος εισάγει πράγματι καινά δαιμόνια στον σύγχρονο αριστοτελικό και θρησκευτικό συντηρητισμό, υποστηρίζοντας ότι οι ομογενείς μπορούν τώρα να εξετάζουν και να ερευνούν και να συγκρίνουν και υπό το φώς των νεωτερικών αντιλήψεων, να εκφράζουν αμφιβολίες για τον απόλυτο χαρακτήρα του αποδεικτικού επιχειρήματος και της επαλήθευσης, και, επιπλέον, να αναγνωρίζουν τη σημασία της υπόθεσης και του πιθανού.²²

Τα πλεονεκτήματα του εκλεκτικισμού είναι προφανή: (1) ευνοεί τη σύνδεση της νέας φυσικής φιλοσοφίας με την μαθηματική επιστήμη στον ευρύτερο νεοελληνικό χώρο, (2) επιδοκιμάζει την Πλατωνική διδασκαλία για τη συμβολή της φιλοσοφίας του στην πραγματική ευδαιμονία του ανθρώπου δια της απαλλαγής τούτου από τα πάθη του σώματος (*Φαίδ.*, 58 a κ. εξ.), και, παράλληλα, υιοθετεί τις αριστοτελικές θέσεις σύμφωνα με τις οποίες όλοι οι άνθρωποι φύσει «ορέγονται του ειδέναι» και του έρωτος της κατ' αίσθηση γνώσεως,²³ (3) στη μετακόμιση των «μαθηματικών οργίων εκ των εν Ευρώπη Ακαδημιών»²⁴ στην Ελλάδα και την τιμητική τους τοποθέτηση στην Αθωνιάδα Σχολή, στον «ημέτερον λόφον», όπως τον περιγράφει ο ίδιος, με τα μύρια καλά, τα οποία «λόγος ουδείς ακριβώς παραστήσαι συνήσεται». Εκεί κάτω από τις σκιές των δένδρων είναι αναπτυγμένα τα βιβλία και τα τετράδια, «εκεί περιηχεί... μέσα στα δάση η Ελλάς αναθάλλουσα. Και εκεί μεν αγωνίζεται ο Δημοσθένης κατά του Μακεδόνα... ραψωδεί ο Όμηρος τας ανδραγαθίας τας υπό το Ίλιον... ιστορεί μετά ύψους ο Θουκυδίδης της Ελλάδος την στάσιν... εδώ και Πλάτων θεολογεί, εδώ και Αριστοτέλης πολυπραγμονεί και εξετάζει τας αρχάς και γενέσεις της φύσεως. Εδώ και Γάλλοι και Γερμανοί και Άγγλοι προβάλλουν τα νεωτερικά αυτών συστήματα...».²⁵

Είναι προφανές ότι τα θεμέλια της Ενωμένης Ευρώπης θα πρέπει να αναζητηθούν στην κρίσιμη αυτή περίοδο για τον Ελληνισμό και την Ορθοδοξία. Με τη συνύπαρξη και εξισορρόπηση Ελληνισμού και Ορθοδοξίας, της συνοχής και συνέχειας του αρχαίου ελληνικού κόσμου με τον σύγχρονο ελληνοευρωπαϊκό θρησκευτικό κόσμο, όπως εκτίθεται από τον κριτικό και ευέλικτο εκλεκτικισμό του Βούλγαρη, δεν αποφεύγονται μόνο η δημιουργία χασμάτων και ρηγμάτων μεταξύ των αλληπαλλήλων επιστημονικών και θρησκευτικών αντιπαραθέσεων, και το πρόβλημα του θρησκευτικού φανατισμού από το οποίον υποφέρει σήμερα ολόκληρη η ανθρωπότητα, αλλά και οι αντιδράσεις των εκπροσώπων των συντηρητικών θέσεων των ημερών του, οι οποίοι αντέταξαν με πείσμα και θρησκευτικό ζήλο, μεταξύ άλλων, την άποψη ότι «η μαθηματική ήτο πηγή της αθεΐας, της οποίας πρώτιστον αποτέλεσμα ήτον η κατάλυση της νηστείας».²⁶

²² Πβ. *Λογική*, ό.π. κεφ. 9, και Α. Potaga, "Natural Philosophy: An Intermediate between two Rivals", *Φιλοσοφία* 12 (1982), σ. 344.

²³ Πβ. Μ.τ.φ. Α1, 980 a, 21 και, Ε. Βουλγάρεως, *Λογική*, Προδιατριβή Τρίτη & α' όπου γίνεται λόγος για τον έρωτα του «ειδέναι και επίστασθαι» και «των αισθήσεων αγάπησιν».

²⁴ Πβ. Κ. Κούμα, *Σύνταγμα φιλοσοφίας*, Ι. σ. σ. στ'-ζ'.

²⁵ Πβ. Α. Αγγέλου, «Το χρονικό της Αθωνιάδας», *Νέα Εστία*, 74 (1963), σ. 85 (ανέκδ. κείμεν. κώδ. Ε. Β. 2952, σσ. 47-48)

²⁶ Πβ. Κ. Κούμα, *Ιστορία των ανθρωπίνων πράξεων*, τόμ. ΙΒ', Βιέννη 1818-1820, σ. 575.

Το «Κίνημα των Κολλυβάδων» που ακολουθεί δείχνει ότι ο ισχυρισμός αυτός του Πάριου για τα Μαθηματικά, ότι δηλαδή, οι Ορθόδοξοι διατρέχουν τον κίνδυνο εξ αιτίας της συγκατοικήσεώς των με τους Λατίνους να μανθάνουν και να αθετούν «τας πατροπαράδοτους νηστείας»²⁷ είναι ανεπαρκής όχι μόνο βάσει των τεκμηριωμένων αναφορών του Βούλγαρη στην αρχαία ελληνική, τη βυζαντινή και τη δυτική παράδοση, αλλά και των έσωθεν αντιδράσεων των προοδευτικών στοιχείων οι οποίοι υποβάλλουν σε έλεγχο το τυπικό της Εκκλησίας και επιζητούν την προσαρμογή του προς τις νέες συνθήκες και τις ανάγκες των πιστών, τη συντόμευση του χρόνου των ακολουθιών, τον περιορισμό των αγρυπνιών και των εξαντλητικών νηστειών, την αραιώση της μετάληψης η οποία απαιτούσε την αδιάκοπη προετοιμασία των πιστών, έτσι ώστε η ζώσα Εκκλησία να ανταποκρίνεται αποτελεσματικά στις ανάγκες και τα προβλήματα του σύγχρονου ανθρώπου.²⁸ Ο Βούλγαρης, συνεπώς, δεν είχε να αντιμετωπίσει μόνο την λαϊκή προκατάληψη έναντι των εκπροσώπων των νεωτερικών επιστημών της εποχής του, τους «υιούς διαβόλου»,²⁹ αλλά και τους διδασκάλους των «γραμματικών», τους συντηρητικούς και ζηλωτές της πίστεως και, ιδιαίτερα τους Κολλυβάδες, πρωτεργάτης των οποίων ανεδείχθη ο Νεόφυτος Κουσοκαλυβίτης.

II

Η πρόκληση της αντιπαράθεσης προήλθε από τους «Αγιαννανίτες», τους μοναχούς της Σκήτεως της Αγίας Άννης (1754), οι οποίοι, στην προσπάθειά τους να ανοικοδομήσουν μεγαλύτερο ναό, να εργάζονται αποδοτικά και να μεταβαίνουν εγκαίρως στην αγορά των Καρυών κατά το Σάββατο, προς εξασφάλιση χρόνου, χρήματος και διατροφής, ή, κατά τον Αθανάσιο Πάριο, «ίνα μη ζημιώνται του εργοχείρου...»,³⁰ αποφάσισαν να μεταθέσουν τις αγρυπνίες και τα μνημόσυνα από το Σάββατο στην Κυριακή και στις μεγάλες εορτές. Η πρακτική αυτή ήταν αρκετή για να προκαλέσει την οργή, να ερεθίσει τον θρησκευτικό ζήλο και να δημιουργήσει την αντίδραση των εκπροσώπων της αυστηρής συντηρητικής αρχαίας εκκλησιαστικής παράδοσης, οι οποίοι, αυτοαποκαλούμενοι «λογάδες και «σπουδαίοι», έκριναν την πράξη αυτή ως «ανήκουστον του Όρους καινοτομία» και ως «παράβασιν της αρχαίας εκκλησιαστικής παραδόσεως. Και επομένως εις όποιον μέρος εύρισκον Αγιαννανίτας ήλεγchon αυτούς δεινώς, ονομάζοντες αυτούς καινοτόμους και καταφρονητάς των εκκλησιαστικών θεσμών και διατάξεων».³¹ Κατά την άποψή τους, και σύμφωνα με την παράδοση της Εκκλησίας, το Σάββατο αποτελεί την πιο κατάλληλη ημέρα για την τέλεση των μνημοσύνων και των υπέρ των νεκρών προσευχών. Κατά τη χαρακτηριστική διατύπωση του Νεόφυτου, «Η του Χριστού Εκκλησία ουχί εν τή αναστασίμωι, αλλ' εν Σαββάτωι παρέλαβεν αγράφως τελείν τά των αποιχομένων

²⁷ Πβ. Πηδάλιον, Αγαπίου Ιερομονάχου και Νικοδήμου Μοναχού, Αθήνα 1982, σ. 387.

²⁸ Δ. Μπαλάνου, «Η μορφή της Εκκλησίας», *Νέα Εστία* (1928), σσ. 13-15.

²⁹ Μ. Γεδεών, *ό. π.*, σ. 104.

³⁰ Αθανασίου Πάριου, *Δήλωσις της εν τώ Αγίω Όρει ταραχών αληθείας*, *ό. π.* σ. 27.

³¹ Α. Πάριος, *Δήλωσις*, *ό. π.* σ. 27. Πβ. *Επιτομή των Ιερών Κανόνων*, στον κώδικα 222 της Ακαδημίας Βουκουρεστίου, και Χ. Τζώγα, *Η περί μνημοσύνων έρις έν Αγίω ι Όρει κατά τόν ΙΗ' αιώνα*, Θεσσαλονίκη 1969, σ. 81.

μνημόσυνα».³² Από την άλλη πλευρά, οι καινοτομούντες Αγιαννανίτες αποκαλούσαν τους αυστηρούς τηρητές και υπέρμαχους των συγκεκριμένων παραδόσεων, «κολλυβάδας», αυτούς δηλαδή που ασχολούνται με τα κόλλυβα.³³ Η *Περί των εν τή αναστασίμω νεκρολογούντων* διατριβή του Νεόφυτου Καυσοκαλυβίτη,³⁴ δύναται να θεωρηθεί ως το πρώτο σημαντικό έργο για την εδραίωση, εξάπλωση και όξυνση της μεταξύ των δύο παρατάξεων έριδος. Το ίδιο ισχύει και την περί συχνής Μεταλήψεως άποψη όπως αυτή εκτίθεται στα εκδοθέντα έργα του Νεοφύτου Καυσοκαλυβίτου και Νικοδήμου Αγιορείτου.³⁵ Και στις δύο περιπτώσεις η σχέση των «Κολλυβάδων» προς το πνεύμα του νεωτερικού διαφωτισμού και του συντηρητικού ζηλωτισμού, όπως συνάγεται από τους τρεις σημαίνοντες εκπροσώπους του, τον Νεόφυτο Καυσοκαλυβίτη, τον Νικόδημο Αγιορείτη και τον Αθανάσιο Πάριο, είναι αντιφατική και προβληματική. Από το ένα μέρος θέλουν να είναι και αυτοί «λογάδες» και «σπουδαίοι» εκφραστές της προσωπικής αυθεντίας, του κριτικού και πεισματικού ελέγχου, καθώς και θηρευτές της γνώσεως, της αρετής και της αλήθειας – περιφρονώντας τις αποφάσεις των Αρχιερέων και των Μητροπολιτών, και τους ανθρωπολάτρες εκείνους που προβάλλουν τα Μοναστήρια και τα Ασκητήρια, τους Πατριάρχες και τους Επισκόπους, την αυθεντία των Συνόδων και τη ποιοτική τους διάκριση σε ορθόδοξες και κακόδοξες, αιρετικές ή ληστρικές, και από το άλλο εξαίρουν το συμπέρασμα στο οποίο καταλήγουν τα αυτοδίδακτα «επταετή παιδάρια», ότι δηλαδή, είναι «δήλον τοις πάσι», και ασκείται από τον κοινό νου, ο οποίος όμως φωτίζεται από τη γνώση και στηρίζεται συγχρόνως στις αρχές της λογικής! Αντιθέτως, όποιος δεν καταλήγει στο ίδιο συμπέρασμα ευρίσκεται υπό το κράτος της άγνοιας ή έχει ιδιοτελείς σκοπούς, όπως είναι το κέρδος, η αυταρέσκεια και η ανθρωπαρέσκεια. Αυτοί είναι άνθρωποι ανόητοι, αμαθείς, αθεόφοβοι, κακότροποι και ανθρωπάρεσκοι.³⁶

Την ίδια κριτική οι «Κολλυβάδες» ασκούν και επί της Εκκλησίας. Όπως δεν είναι πάντοτε το όνομα της Συνόδου σεπτόν και τίμιον, έτσι δεν είναι και το όνομα της Εκκλησίας, καθότι υπάρχει Εκκλησία των αγίων και Εκκλησία των οσίων και επιπλέον εκκλησία πονηρευομένων. Στόχος των είναι η ορθόδοξος σύνοδος η «φυλάττουσα

³² *Επιτομή των Ιερών Κανόνων*, στον κώδικα 222 της Ακαδημίας Βουκουρεστίου, και Χ. Τζώγα, *Η περί μνημοσύνων έρις έν Αγίω ι Όρει κατά τόν ΙΗ' αιώνα*, Θεσσαλονίκη 1969, σ. 81.

³³ Πβ' Γ. Ε. Μποροβίλος, «Παράδοσι και ανανέωσι κατά τον ΙΗ' αιώνα. Η περί των κολλύβων έρις και ο διαφωτισμός», *Παράδοση και Πρόδος στην Ορθοδοξία*, Εκδ. ΔΚΦΔΕ-Ελληνικά Γράμματα, συντ. Λ. Μπαρτζελιώτης, Αθήνα 1994.

³⁴ Νεοφύτου Καυσοκαλυβίτου, *Περί των εν τή αναστασίμω νεκρολογούντων*, εν κωδ. της Ακαδημίας Βουκουρεστίου 222, σς. 572-573.

³⁵ Βλ. σχ. Ιεροδ. Νεοφύτου Καυσοκαλυβίτου, *Περί της συχνής μεταλήψεως* (1977), Σχόλια Θεοδωρήτου Ιερομονάχου Αγιορείτου, Αθήνα 1992, και Νικοδήμου Αγιορείτου, *Βιβλίον ψυχοφελέστατονπερί της συνεχούς μεταλήψεως των αχράντων του Χριστού Μυστηρίων...* Βενετία 1783.

³⁶ Πβ. Νικοδήμου Αγιορείτου, Ομολογία πίστεως ήτοι απολογία δικαιοσύνη κατά των όσοι (sic) αμαθώς και κακοβούλως ετόλμησαν παραξηγείν και διαβάλλειν Παραδόσεις τινάς της Αγίας Εκκλησίας και άλλα τινά των περί Πίστεως υγιή και ορθόδοξα φρονήματα, Βενετία 1819, σς. 45-46.

απαρασαλεύτως τα δόγματα και τας παραδόσεις και τους Κανόνες της Καθολικής Εκκλησίας, και η καταδίκη εκείνης που είναι κακόδοξος και αιρετική ως μή «φυλάττουσα αυτά». Ασφαλώς σεπτή και τίμια και αγία είναι η σύνοδος εκείνη που ακολουθεί τη γραπτή και προφορική παράδοση των αγίων Αποστόλων και της Καθολικής Εκκλησίας της οποίας τις αποφάσεις, κατά τη διατύπωση του Α. Πάριου, «κατά χρέος δεχόμεθα και φυλάττομεν, των δε αλλοτρίων την φωνήν ούτε γινώσκουμεν ούτε πειθόμεθα αυτή».³⁷ Ο ορθόδοξος, όμως, χαρακτήρας της συνόδου θα πρέπει να αποτελεί την εξισορρόπηση μεταξύ της παραδόσεως και της συναινετικής αποδοχής της, της πίστεως και του λόγου, της πίστεως κάθε ανθρώπου και της μετοχής του στην καθολικότητα, στο *verum catholicum*, βάσει του θεοκεντρικού προτύπου, των δύο δηλαδή φύσεων του Θεανθρώπου, της θείας και της ανθρώπινης. Το δίλημμα των «Κολλυβάδων» είναι προφανές. Αν παραμείνουν στον «ζήλο της πίστεως» και της «μοναχικής» αυθεντίας προς αποφυγή του γνωσιολογικού ανθρωποκεντρισμού και της φωνής των «αλλοτρίων» και των «νεωτερικών», οδηγούνται ή στον δογματικό υποκειμενισμό και τον απόλυτο σκεπτικισμό ή στο συμπέρασμα των αυτοδίδακτων «επταετών παιδαρίων» και στον κοινό νου, σύμφωνα με τον οποίον οι άνθρωποι δεν διαφέρουν από τους απλούς και απαιδευτους ανθρώπους, οι οποίοι, «αμαθείας» ένεκεν δεν είναι σε θέση να προβαίνουν στις διακρίσεις των καλών και ημαρτημένων συνόδων ή εκκλησιών, αφού, κατά τη διατύπωση του Πάριου, οι τελευταίοι, «σύνοδον ήκουσαν, τόσον φθάνει. Ευθύς προσκυνούσι και πείθονται».³⁸ Από το δίλημμα τούτο οι «Κολλυβάδες» προσπαθούν να απεγκλωβιστούν με την μετοχή στην καθολικότητα του Θεανθρώπου και την πεισματώδη εσωτερική πίστη στη μυστηριακή ζωή της εκκλησίας, όπως αυτή εκφράζεται λ. χ. στη μνήμη και στην ανάμνηση του γεγονότος της Αναστάσεως, στον ετήσιο δηλαδή κύκλο της ημέρας της Αναστάσεως και στην ανάμνηση του εβδομαδιαίου κύκλου της Κυριακής. Η Κυριακή αίρεται υπεράνω όλων των άλλων εορτών και αυτού τούτου του Σαββάτου εξ αιτίας των προνομίων της Αναστάσεως του Κυρίου και της αναστάσεως όλων των πιστών, της χαράς που προσφέρει, αλλά και εξ αιτίας των πλατωνικών της γνωρισμάτων, ότι δηλαδή, είναι «μία ..ομοία προς εαυτήν ακίνητος, ανέσπερος αδιάδεκτος»,³⁹ και πρώτη των ημερών που ανακυκλώνεται πολλάκις, σύμφωνα με την περί κυκλικής τροχιάς αντίληψη του χρόνου.⁴⁰ Ο ίδιος συγγραφέας με επιγραμματική διατύπωση ανακεφαλαιώνει την βαθύτερη αιτία της περί των κολλύβων έριδος που δεν είναι άλλη από τον φόβο απωλείας του ορατού κέντρου της ζωής δηλαδή της Αναστάσεως και της Κυριακής με τη σχετικοποίηση της σημασίας της. Από την άποψη αυτή η έρις ξεφεύγει τα αθωνικά όρια και αναδεικνύεται η «κορυφαία σύγκρουση της ορθοδόξου θεολογίας και

³⁷ *Δήλωσις*, ό. π. σ. 39.

³⁸ Αθ. Πάριος, ό. π. σ. 40.

³⁹ Νικοδήμου Αγιορείτου, *Ομολογία*, ό. π. σ. 54.

⁴⁰ Γ. Μποροβίλος, ό. π. σ. 186, σημ. 41.

σκέψεως με τον ενσχύψαντα Διαφωτισμό και τα ενδεχόμενα αδιέξοδά του, παρά κάτι το <παιδαριώδες>».⁴¹

III

Μετά την έξοδο του Νεόφυτου Κausοκαλυβίτη από τον Άθω και την Αθωνιάδα Σχολή διευρύνεται και εντείνεται η υπ' αυτού ανακίνηση των συνειδήσεων με την άσκηση του πεισματικού, αιπιλάνητου και αδιέξοδου θρησκευτικού του λόγου. Η μετακίνησή του από Σχολή σε Σχολή και από τον ελλαδικό σε ομόδοξες χώρες του Βορρά, η σχέση του με τους νεωτερικούς και τους μαθητές του, με τον Βούλγαρη και τους Αγιαννανίτες, το ενδιαφέρον του για τον Κατακτητή και την αδιαφορία για την ελευθερία του Γένους, επιβεβαιώνουν τη συνέχεια του πεισματικού του έργου, διδακτικού και γραπτού, και τη συνέπεια του ασυμβίβαστου χαρακτήρα του.

Ήδη, κατά την πρώτη του σχολαρχία στη Βατοπεδινή Σχολή (1749) ο Νεόφυτος, εξ αιτίας της αυστηρότητας του ασκητικού και εριστικού του χαρακτήρα και της έλλειψης εκπαιδευτικής εμπειρίας, δοκίμασε το ξεσήκωμα των μαθητών του, την απομάκρυνσή του από τη Σχολή και την αντικατάστασή του από τον Ευγένιο Βούλγαρη (1753). Η μεγάλη μόρφωση που διέθετε και η συμβολή του στην ίδρυση της Σχολής, σε τίποτε δεν βοήθησαν. Οι δύομιση περίπου μήνες που παρέμεινε μαζί με τον νέο σχολάρχη ήσαν αρκετοί για να οδηγήσουν στη διακοπή της συνεργασίας τους, σε ψύχρανση των σχέσεών τους, και στην αναχώρησή του για τα Κausοκαλύβια, όπου «προκρίνει να να λατομή ι... ομαλίζων την τραχείαν και απόκροτον κέλλαν του, παρά να κοπιάζη ι εις το σχολείον».⁴²

Η σχολαρχία του Νεόφυτου στη Χίο (1759) δεν ήταν επιτυχεστέρα και ευτυχεστέρα. Η εμπορική και οικονομική ευημερία των Χιωτών, η διαφοροποίησή τους από τους άλλους Έλληνες εξ αιτίας του πλούτου που διέθεταν, της δημιουργικής προόδου που είχαν επιτύχει και του κοσμοπολίτικου περιβάλλοντος που είχαν διαμορφώσει, όχι μόνο δεν ευνοούν τη θεμελίωση και διάδοση της αυστηρής ασκητικής διδασκαλίας του, αλλά εντείνουν την εναντίον αυτής αντίδραση και αντιπαράθεση των μαθητών του. Η έλλειψη εκπαιδευτικής εμπειρίας και η αδυναμία εκσυγχρονισμού της διδασκαλίας του συμπληρώνουν την αποτυχία του. Τα «υπέρ της συνεχούς θείας Μεταλήψεως» αυτού επιχειρήματα ελάχιστους μόνο πείθουν. Η αναγνώριση των θέσεών του, όπως και όλων των Κολλυβάδων, από τον Πατριάρχη Γρηγόριο τον Ε',⁴³ απετέλεσε ειρηνόφιλη, αν όχι αντιφατική για τον ίδιο, προσπάθεια παρά λύση του προβλήματος. Η συνέχεια των αντιδράσεων και ανακινήσεων των συνειδήσεων επιβεβαιώνει τούτο. Οι τελευταίες δεν περιορίζονται στους μαθητές και τους κοσμοπολίτες Χιώτες, αλλά επεκτείνονται και σε μορφωμένους και φημισμένους για τη σοφία τους μοναχούς, όπως είναι, λ. χ., ο Ιερομόναχος Κύριλλος Σγουρομαλινός, εξάδελφος του Κοραή. Η έντονη αντιμαχία

⁴¹ Γ. Μποροβίλος, ό. π. σ. 187.

⁴² Πβ. Ν. Λογάδη, *Παράλληλον φιλοσοφίας και Χριστιανισμού*, Κωνσταντινούπολις 1830, σ. 83, και, Γ. Πρίντζιπα, *Λογάδες του Γένους. Αγνωσμένοι δάσκαλοι της Τουρκοκρατίας*, Εκδ. Ακρίτας, Αθήνα 1985, σ. 136.

⁴³ Πβ. Μ. Γεδεών, *Κανονικαί διατάξεις*, τ. Β' Κωνσταντινούπολις 1888, σ. 152.

μεταξύ τους κατέστησε τη σύγκρουση αναπόφευκτη και την παραίτηση του Νεόφυτου από τη Σχολή επιτακτική (1763).⁴⁴

Την ίδια τύχη είχε και η σχολαρχία του Νεόφυτου στην Ανδριανούπολη. Αν η Χίος διέθετε οικονομική άνεση η Ανδριανούπολη διέθετε διέξοδο προς το Αιγαίο, θέση που εξασφάλιζε, εκτός από την οικονομική ανάπτυξη και ευημερία, με υψηλό δείκτη πολιτισμικής και πνευματικής δημιουργίας. Η Σχολή της Ανδριανούπολης διέθετε και τα δύο αυτά πλεονεκτήματα: οικονομική επιφάνεια και πολιτισμική ακτινοβολία, δύο πραγματικές προκλήσεις για ένα ταπεινό καλόγερο. Οι αντιφάσεις για μια ακόμη φορά εντείνουν τις αντιπαραθέσεις, ανακινούν τις συνειδήσεις, επισπεύδουν την παραίτηση και αναχώρηση του Νεόφυτου από τη Σχολή (1767), και οδηγούν, τελικά, στον διορισμό του στην Ακαδημία του Βουκουρεστίου (1768). Ωστόσο, η ωριμότητα του αιεπλάνητου Κausοκαλυβίτη, ο μετριασμός του ακραίου συντηρητισμού του, το πλούσιο, εύχρηστο και επωφελές συγγραφικό του έργο που παρουσιάζει, οι νέες και προσγειωμένες θεωρίες που διατυπώνει, η εισαγωγή της νέας εκσυγχρονισμένης μεθόδου για την «μονολεκτική εξήγηση» που εφαρμόζει-σε αντικατάσταση της «ψυχαγωγικής» – δεν επαρκούν για να παρατείνουν την παραμονή του στην Ακαδημία πέρα των δύο ετών. Χρειαζόταν, επιπλέον, και η ειρηνική συνύπαρξη πράγμα δύσκολο στον αιώνα των φώτων και των ανταγωνισμών για τη διαδοχή του «Μεγάλου Ασθενούς», για την καταστολή των επαναστατικών κινήματων-της Ελληνικής επαναστάσεως συμπεριλαμβανομένης. Για την προετοιμασία του απελευθερωτικού κινήματος της πατρίδας του, για την αποκατάσταση της «ελευθερίας», του «φωτός των οφθαλμών» των συμπατριωτών του, ούτε λέξη. Το έργο τούτο έχουν προφανώς αναλάβει οι αγωνιστές ραγιάδες και οι φιλέλληνες του εξωτερικού. Ακόμη και για την επιβίωση της ίδιας της ελληνοχριστιανικής παιδείας την ουράνια διάσταση της οποίας εξυμνεί και εξαίρει αφήνει έξω από τους προβληματισμούς του. Αντιθέτως, τα πραγματικά ενδιαφέροντα του Νεόφυτου και των ομοφρόνων Κολλυβάδων – μεταξύ άλλων, εντοπίζονται πέρα και πάνω από τη δημιουργία ενός ανεξάρτητου και ελεύθερου Νεοελληνικού Έθνους. Η επιστολή του Ιατροφιλοσόφου Διονυσίου Πύρρου προς τους Αγίους Πατέρες, μεταξύ των οποίων περιλαμβάνονται και οι Κολλυβάδες, είναι εύγλωττη.⁴⁵ Στην εν λόγω επιστολή, από το ένα μέρος εξαπολύονται μύδροι κατά των νεωτερικών της Εσπερίας και από το άλλο επαινείται και υπερυψούται ο ειρηνόφιλος διεθνισμός του «καλοκάγαθου Σουλτάν Μετζίτ της Κωνσταντινοπόλεως... ο οποίος έπεμψεν εις την Ευρώπην τους υπουργούς του και έμαθον την μάθησιν και φιλοσοφίαν... η οποία ενώνει την ανθρωπότητα εις μίαν αγάπην και ομόνοιαν. Τα ίδια εύσημα απένειμε και στον «αξίεπαινον και φιλόμουσον Σαμή Πασιά εφένδη της Θεσσαλίας...αυτός ο σοφός Πασάς edιώρισεν εις την Θεσσαλίαν και Μακεδονίαν, κατά διαταγήν του Σουλτάνου να συστήσωσι σχολεία Εληνικά και Τουρκικά, γαλλικά και αγγλικά, δια να φωτισθώσιν οι λαοί να γνωρίσωσι τον νόμον του Θεού και του βασιλέως, ώστε οι

⁴⁴ Πβ. Πρίντζιπα, ό. π. σ. 150.

⁴⁵ «Ανησυχίες δύο Λογίων Κληρικών για το μέλλον της Αθωνιάδος Σχολής», *Φιλογένεια*, τόμος Γ', τεύχος 3, σσ. 7-14.

αρχηγοί των εθνών, οι βασιλείς να διάγωσι βίον ήσυχον και ατάραχον και ειρηνικόν και οι λαοί να ευδαιμονήσωσιν».⁴⁶

Το πέπλο της σιωπής σκεπάζει και πάλι τους Έλληνες και τους Φιλέλληνες που έχουν σπουδάσει στη Δύση και σπεύδουν να βοηθήσουν στον «υπέρ πάντων αγώνα», όπως σκεπάζει και τα δεινά των υποδούλων αδελφών, τον σφαγιασμό, τον ευτελισμό, τον βίαιο εξισλαμισμό και τον εξαπονδρισμό τους. Το αντίθετο συμβαίνει με τους κρατούντες και δυνάστες, με την Μεγάλη Αικατερίνη και τον Σουλτάνο λ. χ., στους οποίους απευθύνει ύμνους ευχαριστηρίους για αγαθά παρόντα, αναμενόμενα και αλληλοσυγκρουόμενα. Η τελευταία συγκυρία της αναμέτρησης επέσπευσε την αναχώρηση του Νεόφυτου για την Τρανσυλβανία (1770), όπου θα παραμείνει επί εξαετία, για να επιστρέψει, τελικά, στην Ακαδημία, αλλά κάτω από εντελώς διαφορετικές συνθήκες, -άθλιες, τραγικές και θανατηφόρες. «Ανεμοβροχίζομαι δια των αναπεπταμένων θυρίδων και τρόπον κοχλίου καθ' εαυτόν συστρεφόμενος ενειλούμαι προς το νυχτερινόν ψύχος...», παραπονείται ο Νεόφυτος προς τον Ευγένιο τον οποίον παρακαλεί να τον βοηθήσει καθότι την εποχή εκείνη ο κλεινός Ευγένιος σταδιοδρομούσε στη Ρωσική αυλή και στην ομόδοξη Εκκλησία. Η θετική εξέλιξη από την πολύχρονη αντιπαράθεση των δύο ανδρών είναι η αποκατάσταση της αδελφικής αγάπης μεταξύ τους. «Εγηράσαμεν, αδελφέ Νεόφυτε, το νεανικόν εκείνο και ένθερμον και φίλερι και φιλελεγκτικόν...φιλότιμον και πρόχειρον εις τας κατά των άλλων καταφοράς και μέμψεις και διαβολάς, καιρός είναι να αποψυγή εν ημίν και να παύσει».⁴⁷ Πράγματι αυτό συνέβη. Η μακρά αντιπαράθεση έπαυσε και ετέθη στο ψυγείο για πάντα. Η τελική «ανάπαυση» του πλησίαζε. Η πρόσκληση του Οικουμενικού Πατριάρχη Γαβριήλ του Δ' να διδάξει στην Πατριαρχική Ακαδημία (1783) στην Κωνσταντινούπολη ήταν πολύ τιμητική, αλλά αρκετά δύσκολη να πραγματοποιηθεί εξ αιτίας της ηλικίας του και της ταλαιπωρίας. Η πρόσκληση μας υπενθυμίζει συνειρμικά τις αντίστοιχες προσκλήσεις από τους Πατριάρχες: εκείνη του Ανθρακίτη προ εξηκονταετίας (1722) ο οποίος είχε να αντιμετωπίσει τις ίδιες συνθήκες προκειμένου όμως να απολογηθεί για τη διδασκαλία των «τριγώνων και των τετραγώνων», και εκείνη του Εφραίμ, Ηγουμένου της Μονής Βατοπεδίου (28/11/08), προκειμένου όμως να απολογηθεί ενώπιον της Ιεράς Συνόδου του Οικουμενικού Πατριαρχείου για το υπό έρευνα οικονομικό σκάνδαλο με πολιτικο-εκκλησιαστικές διαστάσεις.⁴⁸ Για τον Νεόφυτο Κausοκαλυβίτη ο μόνος «μισθός» που του απενεμήθη ήταν ο επιτάφιος επιγραμματικός θρήνος των μαθητών του ο οποίος, όπως πάντα, μετριάζει την οδύνη και στεφανώνει τους αγωνιστές σε οποιοδήποτε πεδίο και επίπεδο -ιδιαίτερα στο πεδίο της παιδείας και σε χρόνους της πικρής σκλαβιάς και του «χειροπιαστού σκότους»:

«Σοφού γέροντος τήι δε έγκειται δέμας
ώ πατρίς Ελλάς, νεόφυτος κλήσις πέλει».

Olympic Centre of Philosophy and Culture, Athens, lbargel@ppp.uoa.gr

⁴⁶ «Ανησυχίες δύο Λογίων Κληρικών...», ό. π. σ. 12.

⁴⁷ Πβ. Χ. Τζώγα, ό. π. σ. 28.

⁴⁸ «Ελευθεροτυπία», 27/11/2008.

ПЕРЕВОДЫ

ПРОКЛ ДИАДОХ

КОММЕНТАРИЙ К ПЕРВОЙ КНИГЕ «НАЧАЛ» ЕВКЛИДА ПОСТУЛАТЫ И АКСИОМЫ

От переводчика

Вниманию читателей этого номера журнала *ΣΧΟΛΗ* предлагается перевод одного из разделов комментария Прокла к I книге *Начал* Евклида. Ранее на русском языке издавалось *Введение* к этому комментарию, переведённое Ю. А. Шичалиным. Однако перевода безусловно заслуживает и весь комментарий целиком, поскольку его разделы, посвящённые детальному разбору определений, постулатов, аксиом и предложений I книги *Начал*, представляют интерес как для специалистов, занимающихся историей научной и философской мысли, так и для всех тех, кто любит геометрию и задумывается над тем, в чём состоит смысл преподавания этой древней науки в современной школе.

Данная публикация раздела комментария Прокла, посвящённого постулатам и аксиомам *Начал*, содержательно связана с моей статьёй «Сочинения Платона и Аристотеля как свидетельства о становлении системы математических определений и аксиом», опубликованной во 2 выпуске I тома журнала. В частности, в этой статье обсуждался вопрос о том, следует ли считать четвёртый и пятый постулаты Евклида постулатами в собственном смысле этого слова. Как мы можем видеть из комментария Прокла, этот вопрос далеко не нов.

Приступая к рассмотрению постулатов и аксиом, Прокл делает между ними следующее предварительное различие: «За аксиому берётся то, что напрямую очевидно для нашего знания и легко воспринимается мыслью без какого-либо обучения, тогда как в постулате требуется принять нечто общедоступное и несложное, не нуждающееся для своего принятия в трудном размышлении, ухищрениях или особой подготовке... Постулат предписывает придумать и обустроить некую материю, имеющую простые признаки и легко воспринимаемую; а аксиома говорит о некоем неотъемлемом свойстве, которое само по себе известно слушателям» (179.2–8, 181.5–9). Иначе говоря, постулат относится к построению, а аксиома к знанию.

Этому различению Прокл посвящает специальное обсуждение. Пусть постулат – это утверждение о допустимости того или иного простейшего построения. Тогда первые три постулата у Евклида безусловно соответствуют этому определению: ведь в них говорится о возможности простейших построений с помощью линейки и циркуля. Но как тогда быть с четвёртым постулатом о равенстве всех прямых углов и с пятым постулатом о параллельных прямых? Следуя в этом вопросе Гемину, Прокл считает, что эти постулаты, по сути дела, не являются таковыми, и они должны быть доказаны в качестве геометрических теорем. Четвёртый постулат он неким образом и в самом деле доказывает. Что касается пятого постулата, Прокл сообщает нам о том, что его уже пытался доказать Клавдий Птолемей, но его доказательство в действительности является неверным (364.1–368.25). Так что Прокл даёт своё доказательство, опирающееся на утверждения о том, что расстояние между параллельными прямыми является неизменным, а расстояние между пересекающимися прямыми при удалении от точки пересечения становится сколь угодно большим (371.10–373.2). Как мы знаем сегодня, сами эти утверждения являются эквивалентными пятому постулату.

С той же проблемой мы сталкиваемся и при рассмотрении аксиом. Типичным примером аксиомы у Евклида является следующее утверждение: «Если от равных величин отнять равные, то и остатки будут равны». Прокл при обсуждении аксиом склонен держаться того взгляда, что «постулаты присущи геометрической материи, тогда как аксиомы общи всем наукам, имеющим дело с количеством и величиной» (182.7–8). В самом деле, только что приведённая аксиома относится и к числам, рассматриваемым в арифметике, и к непрерывным величинам, с которыми имеет дело геометрия. Но если аксиомы у Евклида являются стандартными правилами вывода для всех математических наук, а не для одной лишь геометрии, то как же тогда быть с аксиомой «две прямые не охватывают пространства», содержащейся в ряде рукописей *Начал*? Прокл склонен считать, что это утверждение надо исключить из списка аксиом, и оно также подлежит доказательству (184.8–10).

Как мы знаем сегодня, попытка Прокла ограничить круг недоказуемых геометрических начал утверждениями о возможности простейших построений и правилами умозаключения для действий с величинами оказалась утопической. Но при этом Прокл с полным на то правом может считаться одним из основателей особого раздела математических исследований, посвящённого основаниям математики. А попытка Прокла доказать пятый постулат была одной из первых в длинном ряду исследований по проблеме параллельных прямых, продолженном сначала учёными исламского Востока, а затем европейскими математиками, и приведшем в итоге к открытию Гауссом, Лобачевским и Больяи неевклидовой геометрии.

Перевод выполнен по изданию *Procli Diadochi in primum Euclidis elementorum librum commentarii*, ed. G. Friedlein, Leipzig: Teubner, 1873. При его подготовке я пользовался также английским переводом: *Proclus. A commentary on the first book of Euclid's Elements*, trans. G. R. Morrow, Princeton UP, 1970.

Редакционную работу по вычитке и сверке перевода взяла на себя по моей просьбе И. Е. Берлянд. Я благодарен ей за этот труд, выполненный с большой внимательностью и тактом. Перевод ещё одного раздела, посвящённого определениям, будет опубликован в ближайшем выпуске альманаха *Архэ*, издаваемого исследовательской группой «Диалог культур». Полный перевод комментария готовится к печати.

А. И. ЩЕТНИКОВ

Центр образовательных проектов СИГМА,
Новосибирск, schetnikov@ngs.ru

ПОСТУЛАТЫ И АКСИОМЫ

[178] Геометрические начала делятся на три: это предположения ($\acute{\upsilon}\theta\eta\sigma\epsilon\iota\varsigma$), постулаты ($\alpha\iota\tau\eta\mu\alpha\tau\alpha$) и аксиомы ($\alpha\kappa\sigma\iota\omega\mu\alpha\tau\alpha$), разницу между которыми мы уже объяснили выше¹. Теперь же я ещё тщательнее разъясню различие между постулатами и аксиомами, ведь этот раздел нашей работы посвящён именно им. А предположения и так называемые определения уже рассмотрены выше.

Общее для аксиом и постулатов то, что они не требуют некоторого доказательства или геометрической веры, но берутся как известные и оказываются началами для последующего. А различаются они между собой так же, как теоремы и задачи². Как в теореме предлагается увидеть связь и познать добавляемое к основанию, [179] а в задаче требуется нечто предъявить и произвести, так и в аксиомах берётся то, что само по себе очевидно для знания и воспринимается нашей мыслью без обучения, тогда как в постулатах мы принимаем нечто общедоступное и несложное, не нуждающееся для своего принятия в трудном размышлении, ухищрениях или подготовке. Так что очевидное бездоказательное знание и безыскусное принятие отличает аксиомы и постулаты, тогда как доказательное знание и подготовленное принятие отличает теоремы и задачи.

Начала всегда должны отличаться от следующего за ними простотой, бездоказательностью и самодостоверностью. «В общем, – говорит Спевсипп³, – в охоте за знанием наша мысль без особых ухищрений выставляет их наперёд и готовит для будущих поисков, и имеет с ними более ясное соприкосновение, нежели зрение с видимыми вещами, а прочее она не может взять напрямую и продвигается к нему по шагам, доказывая и уловляя последовательно». К при-

¹ См. 76.6.

² См. 77.7.

³ Племянник Платона и первый схолярх Академии.

меру, требование провести прямую линию от точки до точки наша мысль принимает легко и без затруднений. Ведь продвигаясь из точки ровным потоком и не отклоняясь ни в ту, ни в другую сторону, [180] прямая достигает другой точки. И если один из двух концов прямой неподвижен, то другой, двигаясь вокруг него, без каких-либо затруднений описывает круг. Но если мы захотим начертить спираль в один оборот, нам потребуется более сложное устройство, поскольку она производится многообразным движением; и чтобы построить равносторонний треугольник, нужен особый метод построения треугольника. Геометрический ум говорит мне, что когда я думаю о прямой, один конец которой закреплён, а другой движется вокруг него, и по ней от её неподвижного конца движется точка, я описываю спираль в один оборот: ведь если конец описывающей круг прямой достигнет начала движения в то же самое время, когда точка пройдёт всю прямую, они произведут именно такую спираль. И опять, если я опишу два равных круга, соединю точку их пересечения с центрами кругов и проведу прямую от одного центра до другого, я получу равносторонний треугольник. Для завершения этого нужно сделать много простых шагов от первых понятий, и мы предпочтём при построении следовать этим путём. Проходит ли такое построение легко или трудно, и ведётся ли доказательство через большее или меньшее число средних терминов, зависит от свойств изучаемого; вообще же нужда в построении [181] или доказательстве связана с тем, что искомое лишено ясности постулатов и аксиом. Аксиомы же и постулаты, как я уже сказал, должны быть простыми и легко принимаемыми, причём постулат предписывает придумать и обустроить некую материю, имеющую простые признаки и легко воспринимаемую, аксиома же говорит о некоем неотъемлемом свойстве, которое само по себе известно слушателям, вроде того, что огонь горяч, или чего-нибудь ещё самоочевидного, так что о том, кто его отвергает, мы говорим как о лишённом чувств или нуждающемся в толчке. Так что постулаты и аксиомы относятся к одному роду, а чем они различаются, уже сказано. Как мы уже объяснили, оба они суть бездоказательные начала, одно таким образом, другое иным.

Однако некоторые предпочитают все их называть постулатами, равно как всё искомое – задачами. Так, Архимед⁴ в начале книги *О равновесии* пишет: «Потребуем (αἰτούμεθα), чтобы равные тяжести на равных длинах уравнивались». Но можно сказать, что это скорее аксиома. Другие все их называют аксиомами, равно как всё, требующее доказательства, – теоремами. Кажется, что из-за этой аналогии они превратили специальное имя в общее. [182] И всё-таки, как задача отличается от теоремы, так и постулат – от аксиомы, хотя оба они и не требуют доказательства: первый принимается в силу лёгкости построения, со второй соглашаются в силу лёгкости познания.

⁴ Архимед (282–212 до н. э.) — крупнейший древнегреческий математик, механик и инженер.

Гемин⁵ отличает постулат от аксиомы при помощи этого рассуждения; другие же говорят, что постулаты присущи геометрической материи, тогда как аксиомы общи всем наукам, имеющим дело с количеством и величиной. Ведь это геометр знает, что все прямые углы равны и что ограниченную прямую можно продолжить по прямой, тогда как равенство между собой равных одному и тому же – это общее понятие, которым пользуются арифметика и другие науки, применяя общее к своей материи. А Аристотель, как сказано выше⁶, говорит, что постулат доказывается, и даже если учащийся с ним не согласен, он всё равно берётся в качестве начала; тогда как аксиома является недоказуемой, и все склонны её принять, даже если кто-нибудь на словах станет её оспаривать.

Так что их можно различать тройко, и первое различение основано на том, что постулат относится к построению, а аксиома – к знанию. Поэтому ясно, что равенство всех простых углов постулатом не является. Также не является постулатом и пятый постулат: если прямая, пересекающая две прямые, образует внутренние односторонние углы, [183] меньшие двух прямых углов, эти две прямые при их неограниченном продолжении встречаются с той стороны, с которой углы меньше двух прямых углов. Ведь эти утверждения приняты не ради построения: они лишь показывают признаки, относящиеся соответственно к равным углам и к прямым, продолженным с той стороны, где углы меньше двух прямых углов.

Согласно второму различению, не будет аксиомой то, что две прямые не охватывают площади, хотя некоторые относят это утверждение к аксиомам. Ведь оно имеет дело с геометрической материей, как и то, что все прямые углы равны между собой.

Согласно третьему различению Аристотеля, всё, чему мы верим через доказательство, будет постулатом, тогда как недоказуемое является аксиомой. Так что напрасно Аполлоний⁷ пытался доказывать аксиомы. Гемин правильно отметил, что одни выдумывают доказательства недоказуемого и стремятся утвердить общеизвестное с помощью менее известных средних терминов, и так поступает Аполлоний, когда он пытается доказать истинность аксиомы о том, что равные одному и тому же равны между собой⁸, – тогда как другие подлежащее доказательству включают в недоказуемое, как поступает сам Евклид с пятым и четвертым постулатами. Ведь некоторые считают их двусмысленными и требующими доказательства. И разве не смешно, что к недоказуемому отнесено то, обратные чему теоремы являются доказуемыми? Ведь то, что внутренние углы при встре-

⁵ Гемин Родосский (I в. до н. э.) — астроном и математик, ученик Посидония. Гемину принадлежит один из первых комментариев к *Началам*, до нас не дошедший. Сохранилась его астрономическая работа *Введение в явления*.

⁶ См. 76.8.

⁷ Аполлоний Пергский — один из крупнейших древнегреческих геометров, живший в конце III в. до н. э., автор фундаментальных *Конических сечений* и ряда других сочинений.

⁸ См. 194.20.

чающихся прямых меньше двух прямых углов, сам Евклид доказывает в следующей теореме: [184] «Во всяком треугольнике любые два угла меньше двух прямых»⁹. Также ясно доказывается и то, что угол, равный прямому углу, не всегда является прямым углом¹⁰. И нельзя допустить, как говорит Гемин, чтобы обратные этим теоремам утверждения оставались недоказуемыми. Так что в этом перечне имеются только три постулата, а оставшиеся два, как и обратные к ним, требуют доказательного знания; и излишне также включать в аксиомы утверждение о том, что две прямые не охватывают площадь, поскольку уверенность в нём обретается через доказательство. О различии постулатов и аксиом сказано достаточно.

Возвращаясь к аксиомам, отметим, что одни из них относятся к арифметике, другие – к геометрии, третьи – к обеим наукам. То, что всякое число измеряется единицей, – это аксиома арифметики; то, что равные прямые совпадают при наложении и что всякая величина делима до бесконечности – это аксиомы геометрии; а то, что равные одному и тому же, равны между собой и подобные ей являются общими аксиомами для обеих наук. Однако каждая наука применяет их к своему предмету: геометрия к величинам, арифметика к числам.

Также и среди постулатов одни относятся к частным наукам, другие являются общими. Допущение о разделении числа на наименьшие части – это постулат арифметики; допущение продолжить по прямой всякую конечную прямую – это постулат геометрии; а допущение об увеличении всякой величины до бесконечности – это постулат, общий для обеих наук. Ведь это могут испытывать и число, и величина.

[185] **Постулаты 1–3.** *Требуется от всякой точки до всякой точки проводить прямую линию, ограниченную прямую линию непрерывно продолжать по прямой, и из всякого центра всяким раствором проводить круг.*

Эти три требования, из-за их ясности и полезности, необходимы нам среди постулатов, во всяком случае, если следовать Гемину. Проведение прямой линии от всякой точки до всякой точки следует из того, что линия является течением точки, и из того, что линия является ровным и неуклонным потоком. Ведь, вообразив точку, движущуюся ровным и кратчайшим движением, мы придём к другой точке, и тем самым получим первый постулат, ничего к нему больше не домысливая. А если мы возьмём прямую, оканчивающуюся в точке, и представим, как её конец движется дальше кратчайшим и ровным движением, тем самым легко и просто будет получен второй постулат. Если же мы представим ограниченную прямую с одним неподвижным концом и обведём другой конец вокруг неподвижного, получится третий постулат этого рода. Ведь неподвижная точка будет центром, а прямая – раствором; и какой бы ни случилось ей быть, таким будет и расстояние, отделяющее центр от окружности.

⁹ Предложение I.17.

¹⁰ А именно если этот угол не является прямолинейным: см. 184.3.

Если кто-нибудь спросит, как мы можем вводить движение в неподвижные геометрические сущности [186] и двигать то, что не имеет частей, что совершенно невозможно, мы сочтём его плохо запомнившим то, что говорилось во *Введении* о наличном в воображении, а именно, что логосы записывают в нём образы всего того, что имеется в этих логосах в разуме¹¹. И эта незаполненная доска будет конечным и воспринимающим умом. Но это не устраняет трудности: ведь ум, получающий образы, получает их через движение. Однако будем думать об этом движении не как о телесном, но как о воображаемом и допустим не то, что не имеющее частей движется телесным движением, но то, что оно является основой для путей воображения. Ведь ум, не имея частей, движется не переместительно; и воображение, будучи неделимым, движется своим особым движением. Рассматривая телесные движения, мы забыли о движениях, не имеющих протяжения. Не имеющее частей свободно от телесных мест и внешних движений; однако с ним связан другой вид движения и другое место, которое может созерцаться в его движении. Мы говорим, что точка обладает положением в воображении, и не спрашиваем, как не имеющее частей может где-либо двигаться и охватываться некоторым местом; ведь место для протяжённого само обладает протяжением, а место для не имеющего частей само не имеет частей. Поэтому особенности для геометрических видов одни, а для того, что на них основано, – другие; и телесное движение – одно, а представляемое в воображении – другое; [187] и место для протяжённого одно, а для не имеющего частей – другое. Мы должны разделять их и не смешивать, чтобы не тревожить существо вещей.

И похоже, что первый из этих трёх постулатов образно показывает нам, как сущее объёмлется и ограничивается своими неделимыми причинами, и что оно уже исходно ими охвачено со всех сторон: ведь прямая связывает наличные точки одну с другой, и охватывается ими, и лежит между ними. Второй постулат показывает, как сущее выходит из своих собственных начал ко всему прочему, сохраняя непрерывность и не отрываясь от них, но через бесконечную мощь причин разворачиваясь вовне себя. А третий постулат показывает, как всё, что выходит наружу, возвращается к своим началам; ведь обращение подвижного вокруг неподвижного подражает круговому возвращению.

Следует понимать, что бесконечное продолжение присуще не всем линиям. Его нет ни у окружности, ни у циссоиды, ни у очерчивающих фигуру линий в целом, ни даже у некоторых линий из тех, которые фигуру не производят. Ведь не может бесконечно продолжаться не только спираль в один оборот, ибо она лежит между двух точек¹², но и любая другая линия, производимая таким образом. И невозможно провести от всякой точки до всякой любой линии, ведь не всякая линия может лежать между всякими точками. Но хватит об этом, и пойдём дальше.

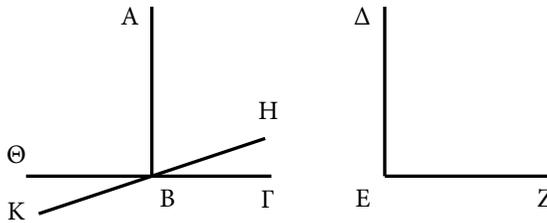
¹¹ См. 51.13–54.14.

¹² Архимедова спираль может быть продолжена и далее, на любое число оборотов; такое продолжение спирали выполняет и сам Архимед в книге *О спиралях*.

[188] **Постулат 4.** *И чтобы все прямые углы были равны друг другу.*

Если мы согласимся с тем, что это утверждение очевидно и не требует доказательства, то оно, согласно Гемину, окажется не постулатом, а аксиомой. Ведь оно говорит о том, что присуще прямым углам, и не приводит к построению через простое понятие. Оно не будет постулатом и по делению Аристотеля: ведь он полагает, что постулат требует доказательства. Но если мы скажем, что оно доказывается, и будем искать этого доказательства, то и тогда по Гемину оно не будет отнесено к постулатам.

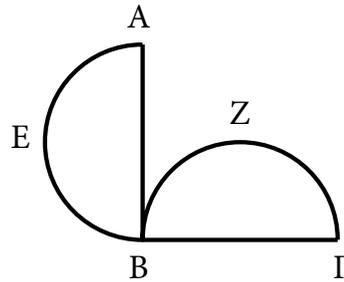
Равенство всех прямых углов проясняется в нашем общем понятии (κατὰ τὰς κοινὰς ἡμῶν ἐπιβολὰς): ведь имея логос единицы и будучи границей для бесконечного увеличения и уменьшения различных углов, всякий прямой угол равен всякому прямому углу. Ведь мы устанавливаем первый прямой угол, образуя равные углы по обе стороны от прямой, приставленной к другой прямой. Чтобы доказать этот постулат на чертеже, возьмём два прямых угла АВГ и ΔΕΖ. Я утверждаю, что они равны. Ведь если не равны, то один из них больше. Пусть это будет угол при В. Если ΔΕ наложить на АВ, то ΕΖ окажется внутри, [189] допустим по ВН; и я продлю ВГ до Θ. Поскольку угол АВГ – прямой, будет прямым и угол АВΘ, и они равны между собой (ведь по определению прямой угол равен своему смежному). Тем самым угол АВΘ будет больше угла АВН. Продлю ВН до К. Поскольку угол АВН – прямой, будет прямым и равным ему угол, сопряжённый с АВН. Тем самым угол АВК равен углу АВН, так что угол АВΘ будет меньше угла АВН; но он больше, что невозможно. Так что прямой угол не может быть больше прямого угла.



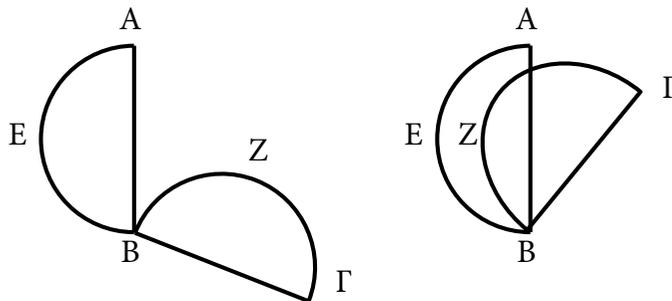
Это доказательство, приведённое другими комментаторами, не заслуживает большего внимания. Но Папп¹³ верно указывает нам, что противоположное утверждение не является истинным, ибо не всякий угол, равный прямому углу, будет прямым, но только прямолинейный – ведь можно показать, что угол с круговыми границами равен прямому углу, но ясно, что такой угол мы не отнесём к прямым. Ведь при рассечении прямолинейных углов мы получили прямой угол, установив прямую на другую прямую так, чтобы она не была наклонена, так что не всякий угол, равный прямому, будет прямым, но только прямолинейный.

¹³ Папп Александрийский (конец III – начало IV вв. н. э.) — автор *Собрания* в восьми книгах, в котором обозревается весь материал греческой геометрии, а также комментария к *Началам* Евклида, из которого сохранился в арабском переводе только комментарий к десятой книге.

Представим две равных прямых линии АВ и ВГ, [190] проведённые под прямым углом в В, и построим на них равные полукруги АЕВ и ВZГ, проведя их с нужными центрами и радиусами. Поскольку полукруги равны, они совпадают при наложении, и угол ЕВА равен углу ZBГ. Прибавим к ним общий остаток АВZ. Но тогда целый прямой угол будет равен лунообразному углу EBZ. Но лунообразный угол не является прямым. С другой стороны, если бы угол АВГ был тупым или острым, можно было бы показать, что он равен лунообразному углу: ведь этот вид угла с круговыми границами всегда соотносён с прямым углом.



Надо заметить ещё, что в случае прямого и тупого угла мы должны добавлять угол, лежащий между прямой АВ и окружностью ВZ, а в случае острого – отнимать. Ведь тогда прямая АВ пересекает окружность ВZ. Оба этих случая изображены на чертежах.



[191] Эти чертежи подтверждают и то, что все прямые углы равны между собой, и то, что не всякий угол, равный прямому, сам является прямым. Ведь если он даже не является прямолинейным, как его можно назвать прямым?

Из этого постулата также ясно, что прямой угол сродни равенству, а острый и тупой – неравенству. Прямой угол находится в одном столбце с равенством (ведь оба они записаны под пределом, как и подобие), а острый и тупой – с неравенством, как и неподобие; ибо все они порождены беспредельным¹⁴. И потому одни, рассматривая в углах количество, говорят, что прямой угол равен прямому углу, другие же, глядя на качество, говорят об их подобии. Ведь равенство среди количеств – это то же самое, что подобие среди качеств.

¹⁴ Речь идёт о пифагорейском парном разделении начал, описанном Аристотелем в *Метафизике* 986 а 22–26.

Постулат 5. *И если прямая, пересекающая две прямые, образует внутренние односторонние углы, меньшие двух прямых углов, эти две прямые при их неограниченном продолжении встречаются с той стороны, с которой углы меньше двух прямых углов.*

Это утверждение надо совсем вычеркнуть из списка постулатов. Ведь это теорема, связанная со многими трудностями, которые Птолемей¹⁵ попытался разрешить в одной из своих книг¹⁶, и её доказательство опирается на многие определения и теоремы. И сам Евклид обратное к нему утверждение [192] доказывает как теорему¹⁷. Однако некоторые ошибочно считают его постулатом, поскольку мы принимаем на веру тот факт, что когда указанные углы меньше двух прямых, эти прямые сходятся и встречаются. Гемин дал им прямой ответ, сказав, что от основателей этой науки мы научаемся тому, чтобы в доводах, принятых в геометрии, не обращать никакого внимания на правдоподобие наших представлений. И Аристотель сказал, что равно нелепо как довольствоваться верой в математике, так и требовать доказательств от ратора¹⁸. И Симмий у Платона говорит, что «те, кто производит доказательства, основанные на вере, по сути, не отличаются от бахвалов»¹⁹. И хотя то, что при углах, меньших двух прямых, прямые линии сходятся, истинно и необходимо, всё же то, что, сходясь при продолжении всё больше, они тем самым когда-нибудь встретятся, лишь правдоподобно, но не необходимо, пока не доказано, что для прямых это истинно. Ведь несмотря на то, что существование линий, которые неограниченно сближаются, но никогда не встречаются, кажется невероятным и парадоксальным, это всё-таки истинно и наблюдается в других видах линий. Но почему тогда для прямых линий невозможно то, что для других линий возможно? [193] Так что пока мы не доказали, что они встречаются, сказанное о других линиях будет служить отводом для нашего воображения. И хотя рассуждения, оспаривающие возможность встречи этих линий, заключают в себе много поразительного, разве мы не станем лишь сильнее ограждать нашу традицию от всего того, что основано на вере, а не на разумном суждении?

Поэтому ясно, что нам надлежит искать доказательство предложенной теоремы, так как ей чужды особенности постулата. Но о том, как она доказывается и какими доводами уничтожаются выставленные против неё возражения, мы скажем, когда сам автор *Начал* соберётся её упомянуть и ей воспользоваться. Тогда и надо будет показать, что она не относится к недоказуемым, но познаётся через доказательство.

¹⁵ Клавдий Птолемей (II в. н. э.), александрийский астроном, географ и математик.

¹⁶ См. ниже, 365.7.

¹⁷ Предложение I.17: в треугольнике сумма двух внутренних углов меньше двух прямых.

¹⁸ Аристотель, *Никомахова этика* 1094 b 26.

¹⁹ Платон, *Федон* 92 d.

Аксиомы 1–5. *Равные одному и тому же равны между собой; и если к равным добавить равные, то и целые будут равны; и если от равных отнять равные, то и остатки будут равны; и целое больше части; и совпадающие равны между собой.*

Эти утверждения обычно называют недоказуемыми аксиомами, поскольку они всеми уважаются (ἀξιοῦται) и никто их не оспаривает. Ведь аксиомой обычно называют всякое простое предложение, которое либо обладает непосредственной подлинностью, либо требует некоторого напоминания. А последователи [194] Стои по обыкновению называли аксиомой всякое простое утвердительное предложение, и когда они пишут для нас руководства по диалектике под названием *Об аксиомах*²⁰, они стремятся прояснить это в самом названии. Но некоторые более тщательно отличали аксиомы от других предложений, как непосредственные и самоочевидные, и называли их так за очевидность, как это делали Аристотель и геометры, согласно которым аксиома – это то же самое, что и общее понятие (ἐννοια κοινή). Мы присоединяемся к похвалам геометру Аполлонию, который, в отличие от Евклида, считал и аксиомы подлежащими доказательству; ведь тот причислил доказуемое к постулатам, а этот попытался отыскать доказательства для недоказуемого. Однако доказуемое и недоказуемое различаются между собой по природе; и в науках выделяется род непосредственных предложений, которые из-за их очевидности используются во всяком доказательстве, когда их берут в качестве начал и пользуются ими в общих умозаклучениях.

Найденное Аполлонием доказательство первой аксиомы предполагает такое опосредование, которое не более известно, чем заключение, и едва ли даже не больше него может оспариваться – чтобы увидеть это, достаточно бросить на это доказательство беглый взгляд. «Пусть А равно В, [195] и В равно Г. Я утверждаю, что А равно Г. Ведь А, будучи равным В, занимает то же самое место, и В, будучи равным Г, занимает то же самое место. Но тогда А занимает то же самое место, что и Г. Поэтому они равны».

Это доказательство опирается на два утверждения: во-первых, что занимающие одно и то же место равны между собой, во-вторых, что занимающие одно и то же место с одним и тем же сами также занимают одно и то же место. Ясно, что они темнее предложенной аксиомы. В самом деле: как равны занимающие одно и то же место? Целиком, или по частям, или отношением очертаний? Ведь не так просто перейти к рассмотрению места, которое менее известно для нас, нежели то, что его занимает, ибо отыскание его сущности окажется более трудным и спорным. Чтобы не множить слов, мы будем считать всякую аксиому непосредственной и самоочевидной, известной из собственного бытия и верной. Тот, кто доказывает самоочевидное, не подтверждает его истину, но уменьшает ту очевидность, которая у него была, когда мы приняли его без доказательства.

Так что примем это в качестве признака, отличающего аксиомы, – а также и то, что все они относятся к общему роду в математике. Ведь каждая из них относится

²⁰ Ср. SVF II 193.

не только к величинам, [196] но также и к числам, движениям и временам. И это необходимо. Ведь равное и неравное, целое и часть, большее и меньшее являются общими и для разделённых, и для непрерывных количеств. Все они берутся за очевидные в теориях, имеющих дело и со временем, и с движением, и с числами, и с величинами; и для всех них истинно то, что равные одному и тому же равны между собой, а также и всё прочее, что мы принимаем. И хотя они – общие, каждая теория берёт их для своей материи, поскольку они в ней востребованы: одна для величин, другая для чисел, третья для времён. Так общие аксиомы порождают особые заключения в каждой науке.

И не надо сводить их к меньшему числу, как сделал Герон, предложивший только три; ведь то, что целое больше части, – это тоже аксиома, которую наш геометр неоднократно привлекает для доказательств; и то, что совпадающие при наложении равны, напрямую применяется к искомому в четвёртой теореме. Но не надо и добавлять к ним никаких других, одни из которых присущи лишь геометрической материи, как та, что две прямые не охватывают площадь, – ведь аксиомы, как было сказано, относятся к общему роду; другие же следуют из уже принятых, как та, что удвоенные одного и того же равны между собой, – ведь это следует из того, что если к равным добавить равные, то и целые будут равны. Ибо если к равным половинам [197] прибавить равные половины, то в удвоении получатся равные между собой, по свойству прибавления равных. В этом отношении не только удвоенные, но также и утроенные и вообще любые многократные будут равны.

Папп говорит, что к этим аксиомам надо приписать и ту, что если к равным прибавить неравные, то разность целых будет равна разности прибавляемых, и наоборот, если к неравным прибавить равные, то разность целых будет равна разности исходных. Но хотя эти утверждения очевидны, они доказываются следующим образом. Пусть A и B равны, и к ним прибавляются неравные Γ и Δ , и Γ превосходит Δ на E . Поскольку A равно B и Z равно Δ , то и AZ равно $B\Delta$. Ведь если к равным добавить равные, то и целые будут равны. Но $A\Gamma$ превосходит $B\Delta$ только на E , то есть только на то, на что Γ превосходит Δ . И опять, пусть Γ и Δ не равны, и к ним прибавляются равные A и B , и Γ превосходит Δ на E . Поскольку A равно B и AZ равно $B\Delta$, [198] целое $A\Gamma$ превосходит $B\Delta$ только на E , то есть на то, на что Γ превосходит Δ .

Всё это следует из введённых ранее аксиом и правильно исключено из большинства рукописей. Прочее из того, что он [Папп] добавил, также предварено определениями и следует из них: и то, что все части плоскости и прямой совпадают друг с другом (ведь всё натянутое к краям имеет такую природу); и то, что точка делит линию, линия делит поверхность, поверхность делит тело (ведь всё, что ограничивает нечто, его же и делит); и то, что в величинах имеется беспредельное и по прибавлению, и по измельчению, и то и другое в возможности (ведь всё непрерывное делится и растягивается до бесконечности).

«ПОДСТУПЫ К УМОПОСТИГАЕМОМУ» ПОРФИРИЯ

Вступительные замечания к переводу

Сочинение неоплатоника Порфирия (232 г.– ок. 305 г.) «Подступы к умопостигаемому» (Ἀφορμαὶ πρὸς τὰ νοητά), носящее в латинском переводе название *Sententiae ad intelligibilia ducentes* и потому обычно именуемое просто «Сентенции», представляет собой собрание 44 теоретических положений, касающихся различных вопросов неоплатонической философии. Большинство из этих положений, имеющих форму либо кратких афоризмов, либо развернутых рассуждений и даже небольших трактатов, являются парафразами сочинений Плотина, а некоторые ¹ содержат многочисленные прямые цитаты из «Эннеад».

В «Сентенциях» ясно прослеживается этическая направленность философии Порфирия: его сосредоточенность, скорее, на спасении души, нежели на отвлеченных рассуждениях об устройстве реальности. Под спасением души Порфирий, как и другие платоники, понимает освобождение от тела, очищение от страстей и возвращение к Богу. Но поскольку Бог для него это, прежде всего, божественный Ум, то и возвращение к Нему он мыслит не пространственно и телесно, но как осуществляющееся в «гносисе» – знании. По убеждению Порфирия, душа не отделена от Бога ни телом, ни пространством, ибо, как и любая другая бестелесная сущность, находится везде и нигде (Сент. 27). Для «знающего» Бог всегда рядом, а для незнающего Он, даже присутствуя во всем, отсутствует. Философ не устает повторять, что тело не может удерживать душу наподобие клетки или темницы. Она сама удерживает себя в чувственном мире до тех пор, пока привязана и обращена к нему. Отождествляя себя с телом, душа начинает действовать с помощью телесных органов – тогда-то и говорят, что она находится в теле, хотя правильнее было бы сказать, что это тело находится в душе (Сент. 7, 8, 28). Естественная смерть не обязательно ведет к освобождению из чувственного мира, потому что, отделившись от тела вследствие естественной необходимости, душа не возвращается автоматически к себе и к Богу. Она может по-прежнему продолжать отождествлять свою деятельность с телом, даже когда земного тела уже нет. Вместо него душа может привязаться к «телесному призраку» – пневматической оболочке, которая «на-

¹ Например, сентенции 18, 21, 31, 32, 37, 39, 40.

растает» на ней при нисхождении сквозь планетные сферы и из которой потом, после гибели земного тела, она создает себе некое призрачное его подобие. Такую призрачную, граничащую с небытием телесную жизнь, которую продолжает вести привязанная к чувственному миру душа, Порфирий называет пребыванием в Аиде (Сент. 29) и отождествляет с обычным видом смерти. Однако есть и другая смерть – та, к которой, по словам Сократа в «Федоне»², готовят себя философы. Она не обязательно следует за естественной смертью, а значит, может произойти и помимо ее (Сент. 7). Душа может освободиться от тела еще до того, как последнее будет разрушено возрастом и болезнями. Такого освобождения она достигает через бесстрастие и возвращение к себе, потому что именно телесные страсти нарушают ее единство с самой собой и как бы растягивают вовне, привязывая к телу. И хотя сама по себе душа бесстрастна, как и все бестелесное, она способна участвовать в страстях тела, придавая его естественным изменениям смысл ощущений, удовольствий, страха, радости и т. д. (Сент. 18). Поэтому главная задача философа – освободиться от страстей, перестать отождествлять себя с телом и, как следствие, вернуться к своей подлинной, бестелесной природе. Но вернувшись к себе и нашедшая себя душа находит тем самым и Бога, поскольку Бог есть Ум, источник мыслящей души, от которого она никогда не бывает полностью отделена. Порфирий даже в еще большей степени, чем Плотин, подчеркивает прозрачность границ между душой и Умом, полагая душу полноправной участницей умопостигаемого мира. В результате он отрицает субстанциальные различия между душами богов, демонов, людей и животных, утверждая, что природа души повсюду одинакова (Сент. 22). Та же самая тенденция избегать абсолютизации границ между ипостасями и подчеркивать их взаимную проницаемость обнаруживается и в его учении о более высоких уровнях реальности, в частности в учении о Едином.

«Подступы к умопостигаемому» частично уже переводились на русский язык. В 1996 г. в «Историко-философском ежегоднике» был опубликован перевод нескольких сентенций, выполненный В. В. Петровым. Несмотря на многие достоинства этого перевода, он бы существенно неполон, не опирался на понимание философской системы Порфирия и, к тому же, был выполнен по уже устаревшему к тому времени изданию Дюбнера (Fr. Duebner, Paris: Didot, 1855), содержащим сильно поврежденный текст «Сентенций». Настоящий перевод предоставляет русскому читателю возможность впервые познакомиться с «Подступами к умопостигаемому» в полном объеме. Он осуществлен по изданию: *Porphyrius, Sententiae ad intelligibilia ducentes*, ed. E. Lamberz (Leipzig: Teubner, 1975) и во многом опирается на недавно вышедшее двухтомное исследование «Сентенций» под общей редакцией Люка Бриссона, включающее новые английские и французские переводы этого сочинения: *Porphyre, Sentences, Etudes*

² Платон, *Федон* 64 а: истинные философы «заняты на самом деле только одним: умиранием и смертью».

d'introduction, texte grec et traduction française, commentaire avec une traduction anglaise de John Dillon, ed. Luc Brisson, v. 1–2 Paris: Vrin, 2005.

Пользуясь случаем, хочется выразить признательность профессору Люку Бриссону за интересное обсуждение «Сентенций» Порфирия и присланные новые материалы.

С. В. МЕСЯЦ
Институт философии РАН, Москва
messiats@mail.ru

ПОРФИРИЙ ПОДСТУПЫ К УМОПОСТИГАЕМОМУ

1. Всякое тело занимает место, а из самого по себе бестелесного ничто, поскольку оно бестелесно, не занимает места.
2. Само по себе бестелесное, как превосходящее любое место, находится повсюду, причем не протяженно, а неделимо.
3. Само по себе бестелесное, не присутствуя в телах пространственным образом ³, присутствует в них, когда ему угодно, склоняясь к ним так, как ему свойственно. И поскольку оно не присутствует в телах пространственным образом, оно находится в них через отношение (σχεσει).

³ οὐ τοπικῶς – букв. «не местным образом». Здесь и далее мы переводим производные от слова τόπος, используя слово «пространство». Это объясняется не только желанием сделать перевод более понятным и легко читаемым, но и тем, что вкладываемый Порфирием в слово τόπος смысл отчасти сопоставим с современным представлением о физическом пространстве. Если Плотин еще традиционно подразумевает под «топосом» любое вместилище, в том числе и вместилище бестелесных сущностей, что позволяет ему, например, говорить об Уме как о «месте» идей (III 6, 9, 41) или противопоставлять «здешнее место», заключающее в себе материальный космос (I 8, 6, 4–9), нематериальному «тамошему месту» (II 4, 12, 11), то Порфирий в «Сентенциях» однозначно закрепляет термин τόπος за чувственным миром. Это дает ему возможность в этой сентенции противопоставлять друг другу телесное и бестелесное по признаку нахождения и ненахождения в «месте». При этом главным содержанием понятия τόπος у Порфирия оказывается уже не способность вмещать в себя что-либо, а протяженность (διάστημα) и объем (ἔγκος) – см. ниже Сент. 2, 27, 33, 36. Если учесть, что Плотин приписывает эти характеристики исключительно телесному существу, полагая, что они попадают в него вместе с материей (II 4, 11–12), то непосредственная связь понятия τόπος у Порфирия с материальным, физическим космосом становится очевидной.

4. Само по себе бестелесное по своему бытию и сущности не присутствует в телах и не смешивается с ними. Тем не менее, оно уделяет телам некую непосредственно связанную с ними силу ($\delta\upsilon\nu\alpha\mu\iota\varsigma$), появляющуюся в нем вследствие склонности. Ибо склонность как раз и ведет к появлению некоей вторичной силы, непосредственно связанной с телами ⁴.

5. Душа есть нечто среднее между неделимой и разделенной в телах сущностью; ум – сущность только неделимая, тела – только делимая, а качества и внутриматериальные формы разделены в телах ⁵.

6. Не все воздействующее на другое воздействует на него путем сближения и соприкосновения. И даже то, что воздействует путем сближения и соприкосновения, пользуется сближением (и касанием) привходящим образом ⁶.

7. Душа привязывается к телу благодаря проистекающим от тела страстям ($\pi\acute{\alpha}\theta\eta$) и вновь освобождается от него благодаря бесстрастию ⁷.

⁴ $\delta\upsilon\nu\alpha\mu\iota\nu$... $\pi\rho\sigma\epsilon\chi\eta$ $\tau\omicron\iota\varsigma$ $\sigma\acute{\omega}\mu\alpha\sigma\iota\nu$ – в случае души примерами такой «непосредственно связанной с телами силы» могут служить способности ощущения, питания и роста. Ср. описание Платином связи души и тела в I 1, 8, 15–19: «...Душа кажется присутствующей в телах, поскольку освещает их; и она создает живые существа не потому, что соединяет себя с телом, но потому, что, пребывая в себе, уделяет телам собственные отражения, словно лицо во множестве зеркал. Первым отражением является общая способность ощущения, а за нею следует весь так называемый *другой вид* души – неизменно, один за другим, вплоть до порождающего и растительно-го...». О том, что сама по себе душа не присутствует в телах, оставаясь обособленной от них, Плотин пишет в IV 3, 20–22 и VI 9, 8.

⁵ Согласно Платону (*Тимей* 35 а), Демиург смешивает душу «из той сущности, которая неделима и вечно тождественна, и той, которая претерпевает разделение в телах» (здесь и далее цит. по изд.: Платон 1990–1994: III, 437). Комментируя это место в трактате «О сущности души», Плотин показывает, что если под «неделимой и вечно тождественной сущностью» понимать ум и умопостигаемое, а под противоположной ей всецело делимой и раздробленной – тела, то сущностью, «претерпевающей разделение в телах», окажутся внутриматериальные формы: например, цвета, фигуры и вообще любые качества тел (IV 2 (4), 1, 35–40). Душа же будет «находиться посередине между той и другой сущностью: то есть между неделимой и первичной и находящейся в телах и по телам разделенной» (IV 2, 1, 45–46).

⁶ Возможно, имеются в виду стоики: SVF II 342. См. Столяров 1999, I, 187.

⁷ Платон, *Федон* 82 е: «Душа крепко-накрепко связана в теле... и вынуждена постигать сущее не сама по себе, но через тело словно бы через решетки тюрьмы... Видит философия и всю грозную силу этой тюрьмы: подчиняясь страстям ($\epsilon\lambda\theta\upsilon\sigma\iota\alpha$), узник сам крепче любого блюстителя караулит свою темницу»; 83 b–d: «у любой радости или печали есть как бы гвоздь, которым она пригвозждает душу к телу, пронзает ее и делает как бы телесною, заставляя принимать за истину все, что скажет тело». См. Платон 1994, II, 39–40. О том, что душа освобождается от тела путем очищения от страстей, см. также Плотин, *О бесстрастии бестелесных* III 6, 5.

8. Что заключила природа, то она же и освобождает, а что заключила душа, то освобождает душа. Природа заключила тело в душе, а душа – себя в теле. Поэтому природа освобождает тело из души, а душа – саму себя из тела.

9. Смерть бывает двух видов: одна – общеизвестная – происходит, когда тело освобождается из души; другая – смерть философов – происходит, когда душа освобождается от тела⁸. И не всегда одна следует за другой.

10. Все во всем, но – сообразным сущности каждого образом: в уме – умно, в душе – рассудочно, в растениях – семенным образом, в телах – в виде подобия, а в запредельном – непостижимо и сверхсущностно⁹.

11. Бестелесные ипостаси при нисхождении делятся и умножаются вплоть до индивидов вследствие уменьшения силы, а при восхождении соединяются и сходятся воедино вследствие преизбытка силы.

12. Не только среди тел встречается омонимия, но и жизнь принадлежит к числу вещей, о которых говорится в разных смыслах. В одном смысле говорится о жизни растения, в другом – одушевленного, в третьем – мыслящего; особая жизнь у природы, особая – у души, особая – у ума, особая – у запредельного, ибо живет и оно, пусть даже ничто из следующего за ним не обладает подобной жизнью.

13. Все, что порождает по сущности, порождает слабейшее себя¹⁰, поэтому все порожденное обращается по природе к породившему. Из рождающих же одни совсем не обращаются к порожденному, другие – и обращаются, и не об-

⁸ Эту сентенцию можно рассматривать как комментарий к платоновскому «Федону», где утверждается, что истинные философы «заняты на самом деле только одним – умиранием и смертью» (64 а), и что смерть, к которой стремятся философы, есть не что иное как *очищение*, состоящее в том, «чтобы как можно тщательнее отрешать душу от тела, приучать ее собираться из всех его частей, сосредоточиваться самой по себе и жить, насколько это возможно – и сейчас, и в будущем – наедине с собою, освободившись от тела, как от оков» (67 с–d). См. Платон 1994, II, 14, 18–19.

⁹ О том, что *ум* содержит в себе все см. *Плотин*, V 1, 4, 5–11: «Ибо он [ум] охватывает в себе все бессмертное, всякий ум, всякого бога, всякую душу, существующие всегда»; о том, что *душа* наполнена всеми логосами см. V 7, 1, 7–11; что *Единое* в определенном смысле тоже является всем см. VI 8, 18, 1: «Не следует искать ничего вне его, но внутри него все следующее за ним. Все внешнее есть оно само – всеобщий охват и мера»; VI 7, 32, 12–14: «Оно – и ничто из сущего, и все: ничто – поскольку сущее после него, и все – поскольку сущее из него».

¹⁰ Один из основных принципов неоплатонизма, отражающий общее убеждение поздней античности в иерархическом устройстве мира. Ср. *Плотин*, V 5 (32), 13, 37: Κρείττον γάρ τὸ ποιοῦν τοῦ ποιουμένου· τελειότερον γάρ – создающее лучше и сильнее создаваемого, поскольку более совершенно»; См. также: Цицерон, *О природе богов* II, 33 (86): «то, что производит что-нибудь из себя, имеет более совершенную природу, чем то, что от него происходит»; Прокл, *Начала теологии*, теор. 7: «всякая производящая причина иного превосходит природу производимого».

ращаются, а третьи обращены исключительно к порожденному, не обращаясь при этом к самим себе ¹¹.

14. Все возникшее имеет причину возникновения в другом, раз уж ничто не возникает беспричинно ¹². При этом те из возникших вещей, которые получили бытие путем составления из частей, разложимы и потому уничтожимы; а те, которые в качестве простых и несоставных приобрели бытие в простоте существования, неразложимы и неуничтожимы. При этом они все-таки называются возникшими, но не потому что состоят из частей, а потому что зависят от некоей причины. Поэтому тела – вдвойне возникшие: и поскольку зависят от произведшей их причины, и поскольку состоят из частей. А душа и ум – возникшие лишь постольку, поскольку зависят от причины, но не поскольку состоят из частей. Так что первые – и возникшие, и разложимые, и уничтожимые; а вторые – и невозникшие, поскольку не состоят из частей, а следовательно, не являются разложимыми и уничтожимыми, и возникшие – как зависящие от причины.

15. Память есть не сохранение представлений, а способность заново воспроизводить то, о чем усердствуешь ¹³.

16. Хотя душа и содержит логосы всего, однако действует в соответствии с ними либо когда что-то иное зовет ее их использовать, либо когда она обращается к ним внутрь самой себя. И, вызываемая другим как бы во внешнее, она производит ощущения, а погружаясь в себя и обращаясь к уму, начинает мыслить. Поэтому ни ощущение, ни мысль не извне. Но бывает...¹⁴ как у живого существа нет ощущений без претерпевания ощущающих органов, так нет и мысли без воображения. И чтобы получилась аналогия, [скажем]: как отпечаток [в органе ощущения] сопровождает ощущающее живое существо, так представление в душе живого существа следует за мыслью.

17. Душа – сущность непротяженная, нематериальная, неуничтожимая, бытие которой составляет жизнь, живущая благодаря самой себе.

18. Одно претерпевание (τὸ πάσχειν) у тел, другое – у бестелесного. У тел претерпевание сопровождается превращением, свойственные же душе претерпевания суть действия (энергии), совсем не похожие на нагревания и охлаждения тел. Поэтому если претерпевание всегда сопровождается превращением, то все бестелесное следует признать бесстрастным. В самом деле, то, что обособлено от материи и тел, тождественно действиям (энергиям); а вступающее в

¹¹ См. Сент. 30.

¹² Ср. Платон, *Филеб* 26 е и *Тимей* 28 а–е.

¹³ О том, что память есть активная творческая способность, а не пассивное сохранение отпечатков от внешних предметов, как думали Аристотель и стоики, Плотин неоднократно пишет в своих трактатах. См. IV 6 (41), 1, 2–5; 3, 38–45; IV 3 (27), 25–26.

¹⁴ Здесь и далее значок многоточия означает испорченное или не поддающееся восстановлению место.

связь с материей и телами само по себе хоть и бесстрастно, но то, в чем оно усматривается, претерпевает. Когда живое существо ощущает, то его душа подобна обособленной гармонии, которая сама по себе служит началом движения струн, приведенных в созвучие необособленной гармонией¹⁵. Живое существо, являющееся причиной приведения [струн] в движение, в силу своей одушевленности аналогично музыканту, когда тот гармонично настроен. А подвергающиеся воздействию тела из-за испытываемого ими чувственного аффекта аналогичны приведенным в созвучие струнам. Ведь и здесь претерпевает не обособленная гармония, а струна; и приводит в движение хотя и музыкант, однако в соответствии с пребывающей в нем гармонией. Ведь без повеления гармонии струна не издала бы музыкального звука, даже пожелай того музыкант.

19. Именование бестелесных производится не по общности одного тождественного рода, как именование тел, а исключительно по производимому в отношении тел отрицанию. В результате ничто не мешает одним бестелесным относиться к сущему, а другим – к не сущему; и одним быть прежде тел, а другим – после тел; и одним – существовать обособленно от тел, а другим – не обособленно; и одним – существовать самостоятельно, а другим – нуждаться для своего бытия в ином;¹⁶ и одним – составлять тождество с действиями и самодвижными жизням, а другим – быть жизнями, существующими как побочный продукт определенных энергий. Ведь бестелесное именуется через отрицание того, что оно не есть, а не через утверждение того, что есть.

20. Собственные признаки материи, согласно древним, суть следующие: бестелесная (поскольку иная телам), безжизненная (поскольку не ум, не душа и не само по себе живое), бесформенная, неразумная, бесконечная и бессильная. Следовательно, и не существующая, но представляющая собой не-сущее (μη ὄν). И не в том смысле «не-сущее», в каком движение или покой не-сущие, но в

¹⁵ Сравнение души с гармонией берет начало из платоновского *Федона* 85 e – 86 b. Далее Порфирий цитирует трактат Плотина «О бесстрастии бестелесных» III 6 (26), 4, 41–43, 47–52: «Сама природа эйдоса должна быть энергией и действовать одним своим присутствием, как если бы гармония сама собой приводила в движение струны... Причины движения аналогичны музыканту, а подвергающиеся воздействию тела из-за испытываемого ими аффекта будут схожи со струнами. Потому что и здесь не гармония что-то испытала, а струна, ведь без повеления гармонии струна не пришла бы в движение, даже пожелай этого музыкант».

¹⁶ Бестелесное, существующее обособленно от тел, это, например, душа или идея (IV 3 (27), 20, 30: καὶ χωριστὸν ἢ ψυχῆ; VI 9 (9), 8, 16: καὶ ὅτι χωρισθεῖσαι ὄλαι [sc. ψυχαί]; а бестелесное, существующее не обособленно от тел и благодаря им, это форма в материи. Ср. *Плотин*, IV 3 (27), 20, 36–38: «Эйдос, находящийся в материи, не обособлен и вторичен по отношению к уже существующей материи. Душа же, производя эйдос в материи, сама является чем-то иным по сравнению с ним».

истинном смысле не-сущее – призрак и видимость объема¹⁷, ибо первоначально в объеме – бессильное. Это стремление к бытию, застывшее в непокое, всегда в себе самом представляющееся противоположностями: малым и большим, меньшим и большим, недостаточным и избыточным; [нечто] постоянно становящееся и не остающееся на месте, но при этом не способное и убежать, недостаток всего сущего. Поэтому все высказываемое о материи будет ложным: вообразишь ли ее большой, она – малое, словно забава, ускользающая в небытие. Ведь ее ускользание – не перемена места, но уход из бытия. Вот почему всё, находящееся в ней, есть призрак в еще худшем призраке – так в зеркале то, что находится в одном месте, представляется находящимся в другом. Она кажется наполненной, однако не имеет ничего и только кажется всем¹⁸.

21. Претерпевания (πάθη) свойственны тому же, чему и гибель. Потому что восприятие аффекта (τοῦ πάθους) есть путь к гибели, и погибнуть может то, что способно претерпевать¹⁹. Из бестелесного ничто не погибает (оно либо

¹⁷ «Объем» используется здесь для перевода слова ὄγκος. Под «объемом» при этом следует понимать не определенную пространственную величину, но некую неопределенную массу, вместительность. Согласно Люку Бриссону (Brisson 2005), ὄγκος у Порфирия означает материю, получившую характеристику количества.

¹⁸ Эта сентенция представляет собой почти дословный пересказ одной из глав платоновского трактата «О бесстрастии бестелесных». Ср. III 6 (26), 7, 3–27: «Материя бестелесна, раз тело является более поздним и сложным, и раз она сама производит тело совместно с другим [с эйдосом]. Материя получила название бестелесной, как и [подлинно] сущее, потому что, как и сущее, отличается от тел. Однако не будучи ни душой, ни умом, ни жизнью, ни видом, ни логосом, ни пределом (поскольку она – беспредельное), ни силой (что она производит?)... она не может в собственном смысле слова называться сущим, но естественным образом именуется не сущим. И не в том смысле, в каком движение или покой не сущие, но в истинном смысле не сущим, призраком и видимостью объема, стремлением к бытию, застывшим в непокое. Сама по себе она невидима и ускользает от желающего ее увидеть, и когда на нее не смотрят, она появляется, а когда напрягают взор – исчезает. В самой себе она всегда кажется противоположностями: малым и большим, меньшим и большим, недостаточным и избыточным, она – призрак, не стоящий на месте, но и не способный убежать. Ведь она не способна даже на это, поскольку не получила от ума силы, так что она оказывается отсутствием всего сущего. Вот почему все высказываемое о ней будет ложным: вообразишь ли ее большой, она – малое, вообразишь большим – меньшее, и ее воображаемое бытие есть небытие, словно ускользающая забава. От этого и все возникающее в ней кажется игрушечным – словно призраки в призраке – так в зеркале то, что находится в одном месте, представляется находящимся в другом. Она кажется наполненной, однако не имеет ничего и только кажется всем».

¹⁹ Ср. *Плотин*, III 6 (26), 8, 9–11: «Так что претерпевания свойственны тому же, чему и гибель. Потому что восприятие аффекта есть путь к гибели, и погибнуть может то, что способно претерпевать. Материя же погибнуть не может...». И Плотин, и Порфирий повторяют здесь аргумент скептика Карнеада, направленный против стоической концепции бога. Согласно Карнеаду, никакое тело и никакое живое существо не может быть вечным и бессмертным, поскольку по необходимости подвержено разло-

существует, либо нет), а значит и не претерпевает. Ведь претерпевающее должно быть не таким, как бестелесное, оно должно как бы изменяться и уничтожаться благодаря свойствам приходящих извне и вызывающих аффекты вещей, поскольку изменение присущего [свойства] происходит от столкновения с внешним (τὸ ἕξωτος)²⁰. Поэтому не претерпевает ни материя (сама по себе она бескачественная), ни находящиеся в материи формы, которые входят и выходят из нее. Претерпевание возникает в оформленной материи (συναρμότερον), а также в том, что существует в оформленной материи; ведь претерпевание усматривается в противоположных силах и качествах приходящих вещей. Поэтому получающее жизнь извне, а не от себя самого, способно претерпевать жизнь и смерть, а имеющее бытие в бесстрастной жизни по необходимости остается живым, подобно тому как не свойственно претерпевать безжизненному, поскольку оно безжизненно. Поэтому так же, как испытывать превращение и претерпевать присуще существующему из материи и формы, то есть телу (ясно, что материи это не присуще), так жизнь и смерть и соответствующее им претерпевание усматривается в существующем из души и тела. Ясно, что душе такое претерпевание не свойственно, поскольку она не слагается из жизни и безжизненности, но есть только жизнь. В этом и состоит смысл сказанного Платоном о том, что сущностью и определением души является самодвижность²¹.

жению на части и изменению. См. Цицерон, *О природе богов* III, 27–34 (Цицерон 1997: 128–129). О влиянии скептиков и, в частности, Карнеада на Плотина и Порфирия см. также Wallis 1971: 26.

²⁰ У Плотина мы находим более подробное объяснение: III 6 (26), 8, 1–6: «Вообще же претерпевающее должно быть устроено так, чтобы его способности и качества были противоположны способностям и качествам приходящих извне и вызывающих аффекты вещей. Потому что изменение его внутренней теплоты вызывается холодом, а изменение влажности – сухостью, и мы говорим, что предмет изменился, когда он из теплого стал холодным или из сухого – влажным». Отсюда видно, что под «претерпеванием» или «аффектом» подразумевается изменение тела из одного состояния в противоположное.

²¹ αὐτοκίνητον – у самого Платона этот термин не встречается; вместо него для описания сущности души используются выражения: αἰκίνητον (вечнодвижущееся) и τὸ αὐτὸ κινεῖν (то, что движет само себя). См. «Федр» 245 с – 246 а: «Всякая душа бессмертна. Ведь вечнодвижущееся бессмертно. А у того, что сообщает движение другому, и приводится в движение другим, оно прерывается, а значит, прерывается и жизнь. Только то, что движет само себя ... никогда не перестает и двигаться, и служить источником и началом движения для всего остального, что движется. ... Если это так, и то, что движет само себя, есть не что иное, как душа, из этого с необходимостью следует, что душа непорождаема и бессмертна». Также см. *Законы* X, 895 е – 896 а 4. Термин αὐτοκίνητον (самодвижное) появляется, по всей видимости, в среднем платонизме, у авторов учебников платоновской философии (Алкиной), а также у доксографов (Диоген Лаэртский). См. Alcinoos, *Eπιτομή* 5, 5, 13 (*Учебники платоновской философии*, Москва–Томск, 1995, стр. 71).

22. Мыслящая природа подобочастна, так что и в единичном уме, как и во всесовершенном, заключено все сущее. Но если во всеобщем уме даже единичное содержится по способу всеобщего, то в единичном – даже всеобщее по способу единичного.

23. Для сущности, бытие которой состоит в том, чтобы жить, и чьи претерпевания суть [виды] жизней, смерть означает не совершенную утрату жизни, но переход к тому или иному [виду] жизни, поскольку и претерпевание не было для нее уходом в полную безжизненность.

24. У бестелесных жизней исхождения совершаются так, что их первые принципы остаются неподвижными и устойчивыми, не уничтожаясь и не меняясь в процессе приведения к бытию своих следствий. Поэтому и их следствия появляются (ὀφίσταται) не в результате уничтожения и изменения, то есть их нельзя назвать возникающими в том смысле, в каком говорится о возникновении, причастном уничтожению и изменению. Так что они являются нерожденными и неуничтожимыми или нерожденно и неуничтожимо возникшими.

25. О превышающем ум можно сказать многое, руководствуясь мышлением, но созерцать его можно только в превышающей мысль безмыслии. Так и о спящем можно многое сказать в состоянии бодрствования, но знание и постижение его достигается через сон. Ведь подобное познается подобным, поскольку любое знание есть уподобление познаваемому предмету.

26. Одно небытие мы порождаем, будучи отрезаны от бытия, а другое мысленно предполагаем, держась бытия. Ведь когда мы отрезаны от бытия, мы не можем мысленно предполагать превышающее бытие небытие, но порождаем небытие как ложное состояние, свойственное тому, кто ушел от самого себя. Ибо каждый, кто поистине и благодаря самому себе обладает способностью восходить к превышающему бытие небытию, тот, совращаясь к небытию, являющемуся отпадением от бытия, сам повинен в этом.

27. Ничему самому по себе бестелесному существование тела не препятствует быть там, где оно хочет и как пожелает²². Ибо как для тела лишенное объема непостижимо и представляется как бы ничем, так и для бестелесного заключенное в объеме не выступает препятствием и относится как бы к несущему. Ни место не мешает бестелесному быть, где угодно – поскольку место появляется одновременно с объемом – ни объем его не удерживает. Потому что только заключенное в объеме может быть удержано и способно перемещаться в пространстве, тогда как совершенно лишенное объема и величины не подвластно телесному ограничению и не причастно пространственному движению. Таким образом, только благодаря некоему внутреннему расположению

²² Ср. Плотин, VI 9, 8, 29–31: «Тела мешают телам объединяться друг с другом, бестелесному же тела не помеха».

бестелесное обнаруживается там, где располагается, по месту же оно – везде и нигде. Поэтому лишь в силу определенного расположения оно удерживается или над небом или в какой-то другой части космоса, причем, когда оно удерживается в какой-то части космоса, то не видно взору, но присутствие его обнаруживается из его дел.

28. Если бестелесное заключено в теле, то не следует думать, будто оно заперто в нем, как зверь в клетке. Никакое тело не может ни запереть, ни замкнуть в себе бестелесное наподобие меха, вмещающего воду или воздух²³. Бестелесное само должно создать некие силы, направленные из его единства с самим собою вовне, которые и будут соединять его с телом при нисхождении. Таким образом, союз бестелесного с телом происходит из-за необъяснимого растяжения бестелесным самого себя²⁴. Ничто иное кроме него самого не удерживает его в теле, так что и освободиться оно может не благодаря повреждению или гибели тела, а только если само отвратится от пристрастия (προσπαθείας) к телу.

29. Так же, как быть на земле, для души означает не ступать по ней, подобно телу, но руководить ступающим по земле телом, точно так же душа может пребывать и в Аиде, когда руководит [телесным] призраком, занимающим по природе некое место, но обретающим существование (ὑπόστασιν) во тьме. Поэтому если Аид – это подземное темное место, то душа, хоть и не отрезанная от бытия, оказывается в Аиде, если увлекает за собой этот призрак. Ведь по выходе из плотного тела душу сопровождает заимствованная ею из небесных сфер пневма. И поскольку из-за пристрастия к телу душа обладает заранее данным ей частным логосом, в соответствии с которым в земной жизни она оказывается связана с определенным телом, то из-за пристрастия к телу на пневме остается отпечаток воображения – таким образом и притягивается [телесный] призрак. О нем говорят, что он находится в Аиде, поскольку пневма по природе безвидна (ἄιδούς) и темна.

²³ Вопрос о том, каким образом душа связана с телом и может ли она занимать подобно ему некое место, подробно обсуждается Плотиним в трактате «О затруднениях относительно души». См., например, IV 3 (27), 20, 15–17: «Душа же – не тело; она не столько охватывается [телом], сколько охватывает [его]. И она не заключена в теле, как в сосуде...»

²⁴ Порфирий, очевидно, разделяет представление Плотина о том, что душа сходит в тело не полностью, оставаясь одной своей частью навсегда в умопостигаемом мире. Такое положение души, принадлежащей как бы одновременно двум мирам, Плотин сравнивает с линией, протянутой от центра к границе круга (IV 1 (21), 14–18): «Слова [Платона] о том, что душа смешана из неделимой и поделенной между телами [сущности], нужно понимать в том смысле, что душа состоит из оставшейся наверху и сошедшей вниз части или что она протянулась из тамошнего и дошла вплоть до здешнего как линия из центра». Не исключено, что Порфирий, говоря о «необъяснимом протяжении (ἔκτασις) бестелесным самого себя», имеет в виду именно этот плотинский образ души как линии, протянутой от Ума к космосу.

Поскольку тяжелая и влажная пневма опускается вплоть до подземных мест, то и о душе говорят как об уходящей под землю, но не потому, что сущность души движется в пространстве и занимает место; просто душа перенимает пространственное перемещение и пространственные отношения от рожденных ей тел, которые воспринимают душу по мере своей готовности и в силу определенного ее расположения. Ведь в каком душе находится расположении, такое и тело она находит, занимающее определенный чин и естественное место. Более чистой душе сродни тело близкое к бестелесному, то есть эфирное; душе, переходящей от разума к созданию представлений, родственно тело солнечновидное; женственная и страстная душа граничит с лунообразным видом [тел]; а попавшая в тела, то есть останавливающаяся на бесформенном, составленном из влажных испарений [телесном] виде, доходит до полного забвения бытия, впадает в помрачение и младенчество.

Так и при выходе [из тела] душа, которая по-прежнему обладает замутненной влажным испарением пневмой, притягивает к себе тень и отягощается ею, потому что такая пневма естественным образом стремится уйти вглубь земли, если только какая-нибудь иная причина не извлечет ее оттуда. Поэтому так же, как одетая земистой оболочкой душа по необходимости удерживается вблизи земли, так, притянув к себе влажную пневму, она с необходимостью облачается [телесным] призраком. Притягивает же душа влагу потому, что непрерывно заботится об общении с природой, которая по большей части творит во влаге и под землей. Когда же душа печется о том, чтобы оставить природу, то делается сухим сиянием, лишенным тени и безоблачным. Ведь влага образует в воздухе облако, сухость же создает из пара сухое сияние.

30. Из целостных и совершенных ипостасей ни одна не обращена к своему порождению, но все, вплоть до тела космоса, возведены к породившему. Будучи совершенным, тело космоса возведено к разумной душе, отчего и движется по кругу, его душа – к уму, а ум – к Первому. Таким образом каждое, начиная с последнего, приходит к Первому, насколько может, [потому что] восхождение к Первому осуществляется либо непосредственно, либо издалека. Поэтому можно сказать, что эти ипостаси не только стремятся к Богу, но и вкушают Его по мере сил.

Ипостаси же частные, способные уклоняться в сторону многого, могут обращаться и к порождениям. Отсюда в них и грех, и осуждаемое неверие. Для них материя – зло, потому что, обладая способностью обратиться к божественному, они могут повернуться и к ней. Таким образом совершенное, производя из первичного вторичное, сохраняет последнее обращенным в сторону первого, а несовершенное даже первое обращает в сторону вторичного, заставляя его любить вторичное, отвернувшись от более изначального.

31. Бог повсюду, потому что нигде, и ум повсюду, потому что нигде, и душа повсюду, потому что нигде. Но если Бог повсюду и нигде во всем, что после Него (Ему одному свойственно быть тем, что Он есть, и как Он хочет), то ум –

в Боге, а повсюду и нигде – в том, что после него; душа – в уме и в Боге, а повсюду и нигде – в теле; тело же – и в душе, и в уме, и в Боге. И так же как все сущее и не сущее – из Бога и в Боге, при том что сам Он не есть ни сущее, ни не-сущее и не находится ни в том, ни в другом (ведь если бы Он был только повсюду, то Сам был бы всем и во всем; но так как Он – нигде, то все возникает через Него и в Нем в силу того, что Он повсюду, но возникает как иное Ему, ибо Он – нигде), так и ум, будучи повсюду и нигде, есть причина душ и того, что после них, но сам – не душа и не то, что после души, и не находится ни в том, ни в другом, ибо он не только повсюду в том, что после него, но и нигде. И душа – не тело и не в теле, но – причина тела, поскольку, будучи в теле повсюду, не есть в нем нигде. Поэтому примем, что исхождение всего [сущего] совершается в то, что не может быть повсюду и нигде все сразу, но приобретается к тому и к другому по частям ²⁵.

32. Одни добродетели у гражданина; другие – у восходящего к созерцанию и так называемого созерцателя; иные – у совершенного созерцателя, ставшего уже очевидцем; и иные – у ума, поскольку он, как ум, свободен от души.

Добродетели гражданина, основанные на умеренности страстей, состоят в том, чтобы руководствоваться в делах размышлением о надлежащем. А поскольку они имеют своей целью безопасное общение ближних, то из-за связи с гражданскими группами и сообществами именуется гражданскими [общественными]. Это рассудительность в отношении разумной части души, мужество в отношении страстной, самообладание, состоящее в согласии и созвучии вожделеющей и разумной частей, и справедливость, заключающаяся в исполнении каждой частью своего дела в отношении правления и подчинения ²⁶.

Добродетели созерцателя, продвигающегося к созерцанию, состоят в удалении от здешнего. Поэтому они также зовутся очищениями и усматриваются в воздержании от действий, связанных с телом, а также от склонностей к нему. В самом деле, если упомянутые добродетели принадлежат душе, удалившейся к истинно сущему, то добродетели гражданские украшают человека смертного (кроме того, гражданские являются предшественницами очищений, потому что только предварительно украшенный ими человек может отказаться от совместной с телом деятельности). Очищение, заставляющее душу не разделять мнений

²⁵ Скорее всего, имеется в виду тело космоса.

²⁶ Эта сентенция представляет собой краткий реферат трактата Плотина «О добродетелях» (I 2 [26]), почти буквально повторяющий его текст. Ср. определение гражданских добродетелей у Плотина I 2, 1, 16–21: «Не будет благоразумным признать, что Бог имеет так называемые гражданские добродетели: рассудительность в отношении разумной части души, мужество – в отношении страстной, самообладание, состоящее в некоем согласии и созвучии вожделеющей части с разумной, и справедливость, заключающуюся в исполнении каждой частью своего дела в отношении правления и подчинения». Последняя фраза ἡ ἐκάστου τούτων ὁμοῦ οἰκειοπραγία ἀρχῆς πέρι καὶ τοῦ ἄρχεσθαι в свою очередь является цитатой из Платона и представляет собой определение справедливости, данное в «Государстве» (IV, 443 b 2).

тела, а действовать самостоятельно, составляет рассудительность, достигающую завершения в чистом мышлении; отказ от сопереживания телу ведет к самообладанию; избавление от страха, что удалившись от тела душа окажется в пустоте и небытии, составляет мужество; а умение руководствоваться рассуждением и умом, не взирая на препятствия, – справедливость²⁷. Итак, расположение души, создаваемое гражданскими добродетелями, усматривается в умеренности страстей и имеет своей целью жизнь, положенную человеку по природе. Расположение же, создаваемое созерцательными добродетелями, усматривается в бесстрастии и имеет своей целью уподобление Богу.

Поскольку одно очищение – очищающее, а другое – принадлежащее уже очистившимся, то и очистительные добродетели усматриваются в соответствии с двумя значениями очищения. Они и очищают душу, и сопутствуют уже очистившейся (ведь цель очищения – быть очистившимся). А поскольку очищать и быть очистившимся означает избавляться от всего чуждого, то сам процесс очищения не есть благо. Поэтому если благо имелось прежде нечистоты и есть подлежащее очищению, то очищения достаточно. Но даже если очищения достаточно, все равно благом было бы оставшееся, а не само очищение. Однако природа души [то есть оставшееся – С. М.] есть не благо, но способное приобщиться к благу и благовидное. Иначе как смогла бы она оказаться во зле? Поэтому благом для души будет соединение с породившим, а злом – с последующим²⁸. Причем, злом будут две вещи: соединение с последующим и соеди-

²⁷ Опять почти дословное воспроизведение трактата Плотина «О добродетелях» I, 2, 3, 14–19: «Почему мы называем эти добродетели очищениями и почему, именно очистившись, мы уподобляемся [Богу]? Если дурной считается душа, смешанная с телом, сочувствующая ему и разделяющая с ним его мнения, то доброй и обладающей добродетелью будет та, которая не разделяет мнения тела, но действует самостоятельно (это есть мышление и разумение), не сочувствует телу (это самообладание), не боится расстаться с телом (это мужество), но руководствуется разумом и умом, не зная препятствий, а это есть справедливость».

²⁸ Порфирий опять конспектирует трактат Плотина «О добродетелях» I 2, 4, 1–15, выпуская вопросы, которые задает Плотин, и оставляя только ответы, что делает его изложение несколько менее внятным. Основная проблема, которая волнует Плотина в этой главе: состоит ли добродетель в очищении или же является результатом процесса очищения? «Нужно исследовать, тождественно ли очищение такой добродетели или очищение предшествует, а добродетель – следует за ним? И состоит ли добродетель в очищении или в том, чтобы быть очистившимся? Добродетель, состоящая в очищении, менее совершенна, чем та, которая состоит в бытии очистившимся, потому что бытие очистившимся выступает для нее как бы завершением. Но бытие очистившимся означает избавление от всего чуждого, благо же есть нечто другое. Может быть, если благо было прежде нечистоты, то очищения достаточно? Но даже если очищения и достаточно, оставшееся будет благом, а не очищением. А что есть это оставшееся, нужно исследовать. Пожалуй, не будет благом и остающаяся природа [т. е. душа – С. М.], иначе как бы она оказалась во зле? Тогда не следует ли назвать ее имеющей форму блага? Пожалуй, она недостаточно сильна, чтобы пребывать в подлинном благе, ведь от

нение с последующим, сопровождаемое избытком страстей. Вот почему гражданские добродетели, избавляющие душу от одного из зол, почитаются добродетелями и высоко ценятся. Но еще ценнее добродетели очистительные, избавляющие душу от зла, присущего ей как душе.

Итак, очистившаяся душа по необходимости соединяется с породившим. В результате, после возвращения у нее появляется новая добродетель – состоящая в знании и понимании сущего. Дело не в том, что душа не содержит в себе эту добродетель, просто без соединения с тем, что прежде нее, она не видит и свое²⁹. Таким образом, есть еще один, третий, род добродетелей после очистительных и гражданских, когда душа действует мыслящим образом. Мудрость и разумение [здесь] состоят в созерцании того, чем обладает ум; справедливость – в исполнении своего дела по мере следования за умом и в направленном на ум действии; самообладание – во внутренней обращенности к уму; мужество – в бесстрастии по мере уподобления предмету созерцания, по природе бесстрастному. Причем эти добродетели предполагают друг друга, как и все прочие³⁰.

природы ей свойственно обращаться к обоим [к благу и ко злу – С. М.]. Поэтому благом для нее будет соединение с родственным, а злом – с противоположным».

²⁹ Ср. *Плотин*, I 2, 4, 15–23: «Итак, чтобы соединиться [с родственным себе], душа должна быть очистившейся. Соединяется же она, когда обращается к нему. А обращается душа после очищения? Нет, после очищения она уже является обратившейся. В этом и состоит ее добродетель? Нет, добродетель – в том, что появляется у нее благодаря обращению. Что же это? Созерцание и отпечаток того, что она видит, появляющийся в ней и действующий так, как действует зрение в отношении видимого предмета. Выходит, раньше душа не имела ни отпечатка, ни созерцания и не вспоминала о них? Имела, но они в ней бездействовали и хранились неосвещенными. И чтобы высветить их и понять, что они в ней присутствуют, душа должна приблизиться к источнику света».

³⁰ Порфирий здесь суммирует те результаты, которые были получены Плотинном в ходе рассмотрения вопроса о том: должны ли быть присущи добродетели тому, чему посредством добродетелей стремится уподобиться душа? См. I 2, 6, 12–7, 3: «Какой же для такого человека [достигшего соединения с умом – С. М.] будет каждая из добродетелей? Мудростью и рассудительностью будет созерцание того, чем обладает ум (ум же обладает посредством прикосновения). Причем обе будут двойственны: одна будет присуща уму, другая – душе. И если там мудрость – не добродетель, то в душе – добродетель. А там что? Действие ума и то, что он есть по сущности. Здесь же [в душе] она будет тем, что приходит от ума в другое, то есть добродетелью. Ведь и сама по себе справедливость, и каждая из идей – не добродетель, но как бы прообраз, а приходящее от нее в душу – добродетель. Потому что добродетель обязательно чья-либо, каждый же прообраз принадлежит самому себе, а не чему-то другому. Но если справедливость есть исполнение своего дела (οἰκείοπράξια), то не будет ли она всякий раз – во множестве частей? Пожалуй, одна справедливость – во множестве, когда частей много, а другая есть просто исполнение своего дела, даже если речь идет о чем-то одном. Поэтому истинная идея справедливости есть действие единого в отношении самого себя – единого, в котором не выделяется одно и другое. Поэтому и для души большей справед-

Четвертый вид добродетелей – парадигматический. Эти добродетели заключены в уме, превосходят душевные и служат для них прообразами, тогда как добродетели души суть их подобия. При этом ум есть то, в чем эти как бы прообразы сходятся все вместе: знанием там является мышление; мудростью – ум, поскольку он знает; самообладанием – [ум], поскольку он обращен к себе; справедливостью (οἰκεῖοπραγία) – исполнение своего дела; мужеством – тождество и пребывание чистым в самом себе из-за избытка силы³¹.

Итак, мы обнаружили четыре рода добродетелей, из которых одни суть добродетели ума – парадигматические и сопутствующие его сущности; другие – души, взирающей на ум и от него наполнившейся; третьи – человеческой души, очищающейся и уже очистившейся от тела и неразумных страстей; четвертые – человеческой души, когда она украшает человека, устанавливая меру неразумию и созидая умеренность. Причем обладающий большими [добродетелями] по необходимости обладает и меньшими, но не наоборот. Впрочем, обладающий большими не будет из-за того, что обладает и меньшими, действовать преимущественно в соответствии с последними, разве что в обстоятельствах, которые окружают его в области становления. Потому что, как уже говорилось, у добродетелей разные задачи и они различаются по роду. Задача гражданских – умерить страсти ради действия в естественных обстоятельствах; очистительных – полностью устранить страсти, которые к тому моменту уже стали умеренными; третьих – направлять действие на ум, не думая больше об избавлении от страстей; четвертых, которые уже не направляют действие на ум, но достигают соединения с его сущностью. ^{**32} Поэтому тот, кто руководствуется в своих действиях практическими добродетелями, будет человеком порядочным; кто руководствуется очистительными – человеком демоническим или даже благим демоном; кто только направленными на ум – богом; а кто парадигматическими – отцом богов.

Более всего нам следует заботиться об очистительных добродетелях, рассудив, что приобретаются они только в здешней жизни и что через них возможно восхождение к [добродетелям] более высоким. Поэтому нужно рассмотреть, как далеко и до какой степени может доходить очищение³³. Оно представляет собой освобождение от тела и неразумного движения страстей, но нужно сказать еще, каким образом оно происходит и куда ведет. Первым шагом, состав-

ливостью будет – направлять свое действие на ум, самообладанием – внутреннее обращение к уму, мужеством – бесстрашие по мере уподобления предмету созерцания, бесстрастному по природе... Эти душевные добродетели предполагают друг друга так же, как и там, в уме, предполагают друг друга превосходящие добродетель прообразы».

³¹ Ср. Плотин, I 2, 7, 3–6: «Мышление там [в уме] есть знание и мудрость; обращенность к самому себе – самообладание; исполнение своего дела – справедливость, а чем-то вроде мужества там является тождество и пребывание чистым в самом себе».

³² Издатель (Lambergz, p. 31, 4) отмечает здесь лауну. Здесь и далее значок ** означает лауну.

³³ Плотин, I 2, 5, 1: «Но следует сказать, до какой степени доходит очищение».

ляющим как бы краеугольный камень и основание очищения, является знание самого себя: что ты – душа, связанная в чужой и иноприродной вещи. Второй шаг – это когда, отталкиваясь от этого убеждения, ты собираешь самого себя, в том числе и пространственно, от тела, обретая совершенно бесстрастное по отношению к нему расположение. Потому что если кто-то непрерывно задействует способность ощущения, то даже делая это без сочувствия телу и без удовольствия, он все равно остается рассеянным по телу, входя благодаря ощущению в соприкосновение с ним³⁴. Если же он переживает радость или огорчение от ощущаемых предметов, то вместе с привязанностью и склонностью сопереживает телу, то есть впадает в то самое расположение, от которого подобает очиститься.

Но очищение произойдет в том случае, если и ощущения, и необходимые удовольствия будут приниматься исключительно ради исцеления или избавления от страданий, чтобы страдания не служили препятствием. Необходимо избавляться и от скорбей, а если это невозможно, то переносить их с кротостью и делать менее значительными, лишая сопереживания. Что же касается гнева, то от него следует избавляться насколько возможно, а если получится, то и полностью. Если же нет, то следует не предаваться ему по собственной воле, но полагать, что непроизвольность относится к чем-то другому и непроизвольное – слабо и незначительно³⁵. Полностью следует избавляться и от страха, потому что [душе] нечего страшиться, хотя непроизвольность имеет место и здесь. Гнев и страх нужно использовать [только] для увещевания. Вождение ко всему дурному следует искоренять, а к пище и питью ты будешь иметь вождение не потому, что ты – это ты. Что же касается любовных утех, то в них нет даже и непроизвольности, разве лишь постольку, поскольку они

³⁴ Это предложение поясняет, в каком смысле выше говорилось о «пространственном собирании себя от тела». Поскольку ощущения локализованы в разных органах, то душа, задействующая свои ощущающие способности, остается так или иначе связана с пространством. Поэтому чтобы действительно «собрать себя от тела», необходимо отказаться в том числе и от ощущений. Ср. *Плотин*, I 2, 5, 5–6: «чтобы освободиться от тела, душа должна собраться к себе самой, в том числе и пространственно».

³⁵ «Непроизвольность» (ἀπροαίρετον) относится к телу, а не к душе, поскольку реакции тела однозначно предопределены воздействующими на него причинами, тогда как действия души зависят лишь от ее собственного выбора (προαίρεσις). Подобно любому другому аффекту гнев имеет как телесную, так и душевную составляющую. При этом первая выступает в качестве его материи, а вторая – формы (см. Аристотель, *О душе* I 1, 403 а 25: δῆλον ὅτι τὰ πάθη λόγοι ἐνυλοῖ εἶσιν). Та составляющая гнева, которая зависит от тела (например, «кипение крови или жара около сердца», как определяет ее Аристотель – там же 403 а 30–31), может быть порождена либо ложным мнением души (*Плотин*, III 6 (26), 4, 8–27), либо внешними телесными причинами. В последнем случае соответствующее гневу телесное движение возникает непроизвольно, и если душа не связывает с ним свое негодование, возмущение или желание отомстить, то это движение не получает *формы* гнева, отчего его воздействие на душу оказывается слабым и незначительным.

затрагивают воображение, неосознанно действующее во сне. В целом же будем считать, что мыслящая душа очистившегося человека свободна от всего перечисленного. Но желательно, чтобы и идущие от телесных аффектов к неразумной части души импульсы приводили ее в движение без сочувствия и внимания с ее стороны, так, чтобы вызванные ими движения тотчас прекращались бы благодаря соседству разумного начала. Поэтому, если очищение продолжится, то прекратится и борьба и под конец будет достаточно одного лишь присутствия разума, перед которым худшая часть [души] будет испытывать благоговейный страх, так что сама эта худшая часть, приходя в движение, всякий раз будет негодовать на себя за то, что не хранила спокойствие в присутствии господина, и обвинять себя в слабости ³⁶.

Эти добродетели все еще относятся к умеренности страстей, хотя и ведут к бесстрастию. Когда же сочувствующая [телу] часть души очистится полностью, то ей будет сопутствовать бесстрастная часть, потому что аффект приходит в движение, когда разумная часть души по своему усмотрению дает повод к этому.

33. Каждое сущее по природе, но никак не против природы, есть где-то, если вообще оно может быть где-то.

Для тела, существующего в материи и ограниченного объемом, быть где-то означает быть в том или ином месте. Поэтому и телу космоса, материальному и объемному, бытие повсюду присуще в протяжении и в виде пространственной

³⁶ Ср. *Плотин*, I 2, 5, 7–24, 27–31: «На необходимые удовольствия [душа] должна смотреть как на ощущения, и как на исцеления и избавления от страданий, чтобы страдания не были для нее препятствием. Она должна избавиться и от скорбей, а если это невозможно, то переносить их с кротостью, лишая сопереживания. От гнева же она должна избавляться насколько возможно, а если получится, то и полностью. Если же нет, то ей не следует гневаться вместе с ним, но [считать], что произвольность относится к чем-то другому и произвольное – слабо и незначительно. Полностью следует избавляться и от страха, потому что [душе] нечего страшиться, хотя произвольность имеет место и здесь, – разве что страх будет необходим для увещания. А как быть с возделением? Ясно, что душа не должна возжелеть ничего дурного, а безудержное желание пищи и питья будет принадлежать не ей, равно как и желание любовных утех, разве только тех, я думаю, которые являются естественными, причем это желание не будет произвольным, разве лишь постольку, поскольку оно затрагивает воображение, которое тоже неосознанно. В целом же сама душа будет свободна от всего перечисленного. Но и неразумную свою часть она будет желать сделать чистой, так чтобы и ее ничто не затрагивало, а если и затрагивало, то не сильно, и эти воздействия были бы незначительными и тотчас прекращались бы благодаря соседству [с лучшей частью]. Так кто-то, живя рядом с мудрым человеком и наслаждаясь его соседством, или станет похожим на него или будет испытывать к нему благоговейный страх, который не позволит ему сделать ничего, чего бы благой муж не одобрил. Тогда не будет и борьбы, поскольку будет достаточно присутствия разума, перед которым худшая часть [души] будет испытывать благоговейный страх, так что сама эта худшая часть, приходя в движение, будет негодовать на себя за то, что не хранила спокойствие в присутствии господина, и обвинять себя в слабости».

протяженности. Умопостигаемому же космосу и вообще нематериальному и самому по себе бестелесному, которое лишено объема и протяжения, вообще не свойственно занимать место, так что бытие повсюду для бестелесного не пространственно.

Поэтому нельзя сказать, что одна часть бестелесного находится здесь, а другая – там (поскольку в этом случае оно уже не будет внепространственным и непротяженным): оно целиком там, где есть, причем не в том смысле, что вот здесь оно есть, а в другом месте нет (тогда оно будет захвачено здешним, удалившись от тамошнего), и не в том, что вот от этого оно дальше, а вот к этому ближе, потому что «дальше» и «ближе» говорится о вещах, от природы занимающих место, по мере расстояния [до них]. Отсюда ясно, что космос причастен умопостигаемому протяженным образом, а бестелесное космосу – неделимо и непротяженно.

Не имеющее частей присутствует в протяженном целиком во всякой части, оставаясь тождественным и одним по числу. И даже если ему случится присутствовать в бесконечном количестве частей протяженного, все равно, присутствуя в них целиком, непротяженное будет присутствовать в них не поделенным на части (так чтобы уделять части часть себя) и не умножившимся (так чтобы предоставлять себя множеству размноженным), но оно будет находиться целиком во всех частях объема и в каждом отдельном элементе множества, а также во всем объеме и во всем множестве, не делясь и не умножаясь, единое по числу. Вещам же, которые раздроблены на неодинаковые по силе части, свойственно приобщаться к нему частично и по отдельности. Им, в силу их ущербности, часто случается искажать тамошнюю природу или пребывать относительно [ее] бытия в затруднении, когда от обычного для себя [способа бытия] они переходят к обычному для нее. Для того, что получило величину и умножилось, неделимое и немножественное приобретает величину и умножается, так что первое приобщается к нему так, как ему свойственно, а не так, как то есть. Для того же, что по природе неделимо и немножественно, делимое и умножившееся представляется неделимым и немножественным, соответственно, так оно в нем и присутствует. Иными словами: в том, что по природе делимо, многочисленно и находится в пространстве, неделимое в согласии со своей природой присутствует неделимым, немножественным и непространственным образом; делимое же, многочисленное и находящееся в пространстве, причастно тому, что существует вне всего перечисленного, делимым, умноженным и пространственным образом.

Поэтому не следует смешивать в рассуждениях природы, обладающие той и другой особенностью, а тем более – воображать и мнить, будто присущие телам признаки могут, как таковые, быть свойственны бестелесному. Никто же не припишет собственные признаки совершенно бестелесному телам, потому что с телами знаком всякий, а о бестелесном люди едва достигают знания, оставаясь относительно него в неопределенности, потому что не могут непосредственно подступиться к нему, пока находятся во власти воображения.

Ты можешь заметить: если одно занимает место и находится вне себя самого, поскольку вышло [из себя] и снизошло до объема, а другое, умопостигаемое, не занимает места и находится в себе самом, поскольку не снизошло в объем, то, поскольку первое – подобие, а второе – прообраз, первое обладает бытием через связь с умопостигаемым, а второе – в себе самом, ибо всякое подобие есть подобие ума. И, помня о собственных признаках того и другого, не следует удивляться необычности [их] соединения, если только вообще следует говорить о соединении. Ведь мы рассматриваем не соединение тел, но соединение вещей, совершенно не схожих друг с другом особенностями своего существования. Поэтому и соединение их не похоже на те, которые обычно наблюдаются у вещей единосущных. Это и не смешение, и не слияние, и не соприкосновение, и не нахождение друг подле друга, но иной способ [соединения], представимый хоть и на основании так или иначе возникающих связей единосущных вещей друг с другом, однако выходящий за пределы всего доступного чувствам.

34. Истинно сущее – не велико и не мало (потому что великое и малое суть в собственном смысле свойства объема), но выходит за пределы большого и малого и находится поверх большого и поверх малого и внутри наибольшего и внутри наименьшего как тождественное и единое по числу³⁷. Причем оно обнаруживается одновременно и в любом наибольшем, и в любом наименьшем. Действительно, ты не можешь помыслить его как наибольшее, поскольку иначе окажешься в затруднении, как, будучи наибольшим, оно присутствует в наименьших объемах, не делясь, не уменьшаясь и не сокращаясь; и не сможешь помыслить его как наименьшее, ибо иначе будешь недоумевать, как, будучи наименьшим, оно присутствует в наибольших объемах, не умножаясь, не увеличиваясь и не складываясь. Поэтому, считая выходящее за пределы наибольшего находящимся одновременно внутри наибольшего, а выходящее за пределы наименьшего существующим внутри наименьшего, подумай, каким образом оно может усматриваться в любом произвольно взятом объеме и множестве, а также во всяком объеме и множестве и в бесконечных объемах и множествах, оставаясь тождественным в самом себе. Дело в том, что оно существует с величиной космоса в соответствии с особенностью своего [существования] – неделимо и непространственно, и опережает объем космоса³⁸,

³⁷ Ср. *Плотин*, VI 4 (22), 5, 13–21: «Нельзя сказать, что оно [бестелесное] меньше [тела космоса], и нельзя приписывать объем тому, что не имеет объема при измерении (это все равно, как если бы кто-то сказал, что врачебное искусство меньше тела врача). С другой стороны, нельзя считать его и большим в смысле измерения величины, так же как и к врачебному искусству неприменимы понятие «большое» и «большее чем тело». О великости души свидетельствует то, что даже если бы объем [космоса] стал больше, в каждой его части успела очутиться та же самая душа, которая находилась и в меньшем объеме».

³⁸ Говоря о том, что бестелесное «опережает» (φθάνει) объем, Порфирий имеет в виду, что бестелесное является как бы заранее имеющимся вместилищем для тела. Так,

охватывая любую часть космоса своей неделимостью, так же как и космос, со своей стороны, благодаря многочисленности своих частей сосуществует с ним многократно и насколько может, будучи не в силах охватить его ни в целом, ни во всей его силе, но повсюду сталкиваясь с ним как с бесконечным и неисчерпаемым, поскольку оно помимо всего прочего свободно от всякого объема.

35. Больше объемом слабее силой, если сравнивать его не с похожими на него родами [сущего], а с тем, что отличается от него по виду вследствие иного способа бытия. Ведь объем есть как бы уход от самого себя и дробление силы³⁹. Следовательно, превосходящее по силе чуждо любому объему, поскольку сила полнится сама собой, собираясь в самой себе, и приобретает свойственную ей мощь, усиливая сама себя. Поэтому ушедшее в объем тело настолько же теряет в силе по сравнению с силой бестелесного истинно сущего, насколько истинно сущее не исчерпывается объемом, сохраняя величину силы, присущей ему благодаря безъобъемности (ἄουκον). И так же как истинно сущее по сравнению с объемом не имеет величины и объема, так и телесное по сравнению с истинно сущим слабо и бессильно, поскольку наибольшее по величине силы чуждо объему, а наибольшее по величине объема отстает по силе. Поэтому сущий повсюду космос, сталкиваясь с сущим повсюду бытием (в том смысле, в котором о бытии говорится, что оно повсюду), не может вместить величину его силы, но сталкивается с его нераздельным, вне величины и объема присутствием. Ведь [истинное бытие] присутствует [в космосе] не пространственно, а через уподобление, насколько может тело уподобиться бестелесному и насколько бестелесное может усматриваться в теле, которое ему уподобилось. Так что бестелесное не присутствует [в космосе] в той мере, в какой материальное не способно уподобиться чисто бестелесному, и присутствует в той мере, в какой телесное может уподобиться бестелесному, раз уж они объединяются не благодаря взаимопревращению (в этом случае и то, и другое уничтожилось бы: материальное – поскольку, усвоив нематериальное, оно превратилось бы в него, а нематериальное – поскольку стало бы материальным). Таким образом, только подобия и причастности, проистекающие от силы и бессилия, доходят

мировая Душа содержит в себе тело космоса. Ср. *Плотин*, VI 4 (22), 1, 5–7: «... поэтому где бы не оказалось тело, оно обнаружит там душу, существовавшую еще до того, как оно разместилось в этой части мира, да и все в целом тело мира размещается в заранее существующей душе». См. также: VI 4, 2, 30: «Мы, помещая бытие в чувственном, относим к нему и понятие «повсюду», и считая чувственное большим, спрашиваем, как по такой огромной величине может распространиться та природа [бестелесная душа – С. М.]. Но это так называемое большое – мало, а то, что считается малым, – велико, раз оно целиком успеваает (φθάνει) дойти до каждой части чувственного космоса, а точнее, сам космос своими частями отовсюду приходя к нему, обнаруживает его повсюду в качестве целого и большего, чем он сам».

³⁹ *Плотин*, II 9 (33), 17, 9–10: «То, что там [в умопостигаемом – С. М.] велико по силе, здесь [в чувственном – С. М.] велико по объему». VI 4 (22), 5, 1: «Величину [души] нужно понимать в том смысле, что она не в объеме».

друг от друга в столь разносущие вещи. Многое отделяет космос от силы бытия, а бытие – от бессилия материального. Находящиеся же в середине уподобляющее и уподобляемое, которые как раз и связывают эти крайности, оказываются причиной свойственной крайностям неаффицируемости, поскольку сближают их друг с другом путем уподобления ⁴⁰.

36. Истинно сущее называется многим, поскольку разделено на множество не различными местами, не размерами [занимаемого] объема, не скоплением, не разграничением или обособлением частей, но только нематериальным, немножественным и непространственным принципом иного (ἕτερότης). Поэтому истинно сущее также и едино, причем не как единое тело, или единое по местоположению, или единый объем, но оно единое–многое, поскольку как единое – различно (ἕτερον). И его различие разделено и объединено, поскольку принцип иного не является для сущего пришедшим извне и посторонним, так что оно многое не благодаря причастности к другому, но благодаря себе. Оно действует всеми действиями, оставаясь тем, что есть, поскольку через тождество дает существование всей совокупности различий, усматриваемых не в несходстве одного с другим, как в случае тел. У последних, наоборот, само единство усматривается в различии, как если бы различие (ἕτερότης) в них предшествовало, а единство проникало бы извне как нечто постороннее. В сущем же предшествуют единство и тождество, а иное возникает оттого, что единство деятельно. Поэтому сущее умножается в неделимости, а тело объединяется во множестве и объеме. И первое утверждено в самом себе, существуя в себе сообразно единству и не выходя из самого себя, второе же не пребывает более в самом себе, как если бы оно обрело существование в исхождении. Так что первое – это вседеятельное единое, а второе – приведенное в единство многое. Итак, нужно твердо держать в уме, каким образом первое – едино и различно, а второе, наоборот, – множественно и едино, и не смешивать собственные признаки одного с тем, что присуще другому.

37. Следует считать, что множество душ возникло не из-за множества тел, но что прежде тел существовали и многие души, и одна, поскольку ни единая целая душа не мешала быть в ней многим, ни многие не делили единую на самих себя. Они разделены не потому, что рассекли и раздробили на себя целую душу, и существуют друг с другом, не сливаясь и не превращая целую в скопление. Ведь они не обособлены границами, но и не сливаются друг с другом, как множество

⁴⁰ Ср. Плотин, IV 4 (28), 18, 28–34: «Когда одна природа хочет вступить в общение с другой природой и другим родом [сущего] и когда нечто худшее берет что-то от лучшего и не может воспринять саму эту лучшую природу, но только след ее, и становится в результате и двумя, и одним, оказавшись между тем, чем было, и тем, чем не смогло стать, то в результате оно само оказывается для себя загадкой как принявшее тленную и неустойчивую общность, постоянно разрывающуюся между противоположностями».

наук не сливаются в одной душе⁴¹ и не внедряются в нее подобно телам как нечто инородное, но представляют собой особые энергии души.

Природа души бесконечно сильна, и каждая произвольно взятая ее часть – душа, и все души – одна, но при этом целая душа отлична от всех. Как тела, делясь до бесконечности, не переходят в бестелесное, поскольку их отрезки различаются объемом, так и душа, будучи видом жизни, до бесконечности делится⁴² на виды, обладая видовыми отличиями и при этом оставаясь целой и вместе с ними, и без них, поскольку играющий в ней роль делителя принцип иного (ἕτερότης) существует в ней наряду с сохраняющимся тождеством. Если даже в случае тел, у которых различие во многом преобладает над тождеством, ничто бестелесное, придя извне, не нарушает их единства, но они продолжают оставаться едиными по сущности и отличаются качествами и другими формами, то что же следует сказать и предположить относительно бестелесного вида жизни, в котором тождество преобладает над различием, в котором нет ничего иного помимо формы (поскольку и тела получают от него единство) и чье единство не может быть нарушено столкнувшимся с ним телом, хотя тело во многом и мешает его энергиям? [Следует сказать, что] само по себе тождество бестелесного вида жизни создает и обнаруживает все благодаря бесконечно распространяющейся формообразующей энергии, поскольку любая его часть, будучи освобождена от тела, способна произвести все, так же как любая часть семени обладает силой всего семени.

Подобно тому как некое семя, оказавшись во власти материи, в своих частях подчиняется материи в каждом из логосов, на которые способно, и, наоборот, сосредоточившись в силе семени, обладает в каждой своей части всей совокупной силой, так и то, что представляется как бы частью бестелесной души, обладает силой всей души⁴³. Тяготеющая к материи [часть души] находится во власти материи постольку, поскольку падший вид готов вступить в связь с материальным, но она приобретает и встречает в себе силу всей души, когда, уйдя от материального, приходит к себе самой. И поскольку склонившаяся к материи душа обнаруживает повсюду беспомощность и отсутствие собствен-

⁴¹ Почти буквальное воспроизведение трактата Плотина VI 4 (22). См. 4, 37–46: «Следует считать, что множество душ возникло не из-за величины тела, но что прежде тел существовали и многие, и одна. Ведь множество душ существует в целом уже не в возможности, но каждая – в действительности, поскольку ни единая целая душа не препятствует быть в ней многим, ни многие – целой. Они отделились друг от друга, не разделившись, и сосуществуют друг с другом без взаимопревращения. Ведь они разграничены не границами, как и множество наук в одной душе. И эта душа такова, что может содержать в себе все. В этом смысле ее природа бесконечна».

⁴² Принимаю вариант διείληπται, засвидетельствованный у Стобея (ed. С. Wachsmuth, O. Hense, 5 vols., Berlin 1884–1910, repr. 1958), вместо συνείληπται у Ламберца.

⁴³ Похожее сравнение души с семенем, каждая часть которого содержит порождающую силу всего семени в целом, можно встретить и у Плотина: IV 9 (8), 5, 9–18 и V 9 (5), 6, 10–19.

ной силы, а поднявшаяся к уму и обладающая силой всей души – полноту, то те, кто впервые постиг эти состояния души, правильно назвали первую Нищетой (Пенией), а вторую – Богатством (Поросом) ⁴⁴.

38. Желая выразить, насколько это возможно в слове, собственные признаки сущего, древние, называя его «единым», тут же добавляли, что оно есть «все», подразумевая, что оно [не]⁴⁵ есть ничто из известного чувствам. Когда же мы начинаем понимать это единое как отличное от чувственного, не видя в чувственном того всецелого единства, которое было бы всем в силу того, что оно одно, то древние замечают, что оно не только все, но и «едино, поскольку едино», чтобы мы представляли себе бытие всем в отношении сущего как нечто несоставное и отказались бы от мысли о скоплении. Когда же древние говорят, что сущее «повсюду», то добавляют, что оно «нигде», а когда – что оно «во всем» и в каждой готовой его принять частной вещи, то добавляют, что «оно целое – в целом» ⁴⁶. И вообще они раскрывают сущее через противоположности, беря их одновременно, чтобы мы исключили из него заимствованные от тел наглядные представления, которые затемняют доступные познанию признаки сущего.

39. О чувственно воспринимаемом и материальном может быть истинно высказано следующее: рассеянное во всех направлениях, изменчивое, имеющее бытие в различии, составное, само по себе разложимое, занимающее место, усматриваемое в объеме и тому подобное. А об истинно сущем и нематериальном, имеющем бытие в самом себе, – следующее: помещающееся всегда в самом себе, находящееся в одном и том же состоянии, бытийствующее в тождестве, неизменное по сущности, несоставное, неразложимое, не занимающее места, не рассеянное по объему, не возникающее и не гибнущее и тому

⁴⁴ Порфирий имеет в виду платоновский миф об Эроте, рожденном от Пороса (Богатства) и Пении (Нищеты). Ср. Платон, *Пир* 203 b–e. Плотин в трактате III 5 (50) «Об Эроте» тоже предлагает толкование мифа о рождении Эрота, но его интерпретация фигур Пороса и Пении отличается от предложенной Порфирием. Порос, по мнению Плотина, есть изображение мирового разума (λόγος τῶν πάντων – 8,3), а Пения – материи, поскольку «материя нуждается во всем, а ее неопределенность вожделеет к благу» (9, 49–50). Душа же (мировая) представлена фигурой Афродиты, на празднике которой и происходит зачатие Эрота (8, 2).

⁴⁵ Частицу «не» предлагает вставить Дж. Диллон, полагая, что текст в данном месте серьезно испорчен. См. Porphyre, *Sentences*, II, 823.

⁴⁶ Ср. Плотин, VI 4 (22), 11, 1–8: «Если [умопостигаемое бытие] присутствует целиком повсюду, то почему не все воспринимает его целиком? Почему там может быть первое, здесь – второе, а после них еще и третье? Нужно считать, что присутствующее присутствует благодаря готовности того, что собирается его принять, и что хотя сущее находится повсюду в сущем, нигде не покидая самого себя, однако присутствует в нем только способное присутствовать, и насколько оно способно, настолько присутствует не в пространственном смысле».

подобное. Придерживаясь сказанного, не следует смешивать ни один из этих предикатов с чуждой ему природой и в собственных речах, и слушая других.

40. Если ты возьмешь никогда не иссякающую (ἀέναον) в себе сущность в аспекте ее бесконечной силы и начнешь мыслить бытие неослабевающее, беспрестанное, никогда не прекращающееся, но преизобилующее в себе самом чистейшей жизнью и полнотой, в самом себе утвержденное и настолько собою насыщенное, что даже переставшее искать самого себя, то, приписав ему бытие где-то и в отношении чего-то и тем самым умалив его вследствие присущей бытию где-то и в отношении чего-то ущербности, ты [в действительности] ничуть не умалишь его, но только отворишь от него самого себя заставшим ум вымышленным представлением.

Очевидно, что, приблизившись к нему, ты не сможешь выйти за его пределы, остановиться, удалиться от него или дойти в нем до столь малого, в чем оно больше не обнаруживало бы себя, постепенно сойдя на нет⁴⁷. Оно неисчерпаемо в большей степени, чем если бы кто-то представил себе вечно текущий и неиссякающий источник. Поэтому ты либо сумеешь идти с ним в ногу и станешь подобен всему и уже больше не будешь искать что-либо сущее, либо, продолжив искать, уйдешь от него <к чему-то другому и тогда, даже наткнувшись на него, его не увидишь, поскольку>⁴⁸ будешь смотреть в другом направлении. Когда же ты перестанешь искать и успокоишься в себе и собственной сущности, то уподобишься всему и не будешь более находиться во власти какой-то части. И тогда ты не скажешь: «я имею такую-то величину», но, отбросив «такую-то величину», станешь всем. Впрочем, ты и раньше был всем, просто вместе со «всем» к тебе прибавилось что-то другое, и из-за этого прибавления ты стал меньше, поскольку прибавление шло не от бытия, к которому ничего нельзя прибавить. Поэтому если в чем-то происхождении участвует небытие, то он – не все, его удел – нищета и нужда во всем. И лишь когда он оставит небытие, то станет всем и насытится собою. ** Он обретет самого себя, если отбросит унижавшее и умалявшее его (особенно, если он мнит себя чем-то малым по природе, а не тем, кто он есть по истине), потому что

⁴⁷ Снова практически дословное воспроизведение текста Плотина. Ср. VI 5 (23), 12, 7–12: «Когда ты возьмешь никогда не иссякающую (ἀέναον) в себе бесконечность, природе неослабевающую, беспрестанную, никогда не прерывающуюся и как бы перекипающую жизнью, то, обратившись куда-то (πρὸς) и сосредоточив свое внимание в отношении чего-то (πρὸς τί), ты не найдешь ее там, но с тобой произойдет прямо противоположное. Ты не сможешь, приблизившись к ней, переступить через ее границы или остановиться на чем-то столь малом, в чем она больше не смогла бы себя обнаружить, поскольку постепенно сошла бы на нет. Нет, ты либо сумеешь идти с ней в ногу, скорее даже – оказаться во всем и тогда не будешь более ничего искать; либо, обессилив, уйдешь от нее к чему-то другому и, даже наткнувшись на нее, не увидишь, поскольку будешь смотреть в другом направлении».

⁴⁸ Поль Анри (Henry 1938) и вслед за ним Ламберц видят здесь лагуну, которую элиминируют по тексту Плотина. См. прим. выше.

уйти от самого себя значит одновременно уйти и от бытия. Поэтому если некто останется пребывать в себе, присутствуя в том, что присутствует в себе самом, то будет присутствовать и в бытии, находящемся повсюду, а если оставит самого себя и удалится от себя, то уйдет и от бытия тоже. Вот как важно присутствовать в том, что присутствует в себе самом, и оставить то, что от него [присутствующего в себе самом – С. М.] удалилось.

Если же, когда мы пребываем в себе, бытие в нас присутствует, а небытие отсутствует, и наоборот, когда мы – вместе с другим, бытие в нас не присутствует, то это не оно пришло к нам, чтобы присутствовать в нас, но мы оставили его, если его в нас нет. Да и что в этом удивительного? Когда ты пребываешь в себе, то не оставляешь самого себя, а когда смотришь на что-то другое и упускаешь из виду себя смотрящего, то, хотя и пребываешь в самом себе, являешься одновременно и отсутствующим, и присутствующим, и не находишься в самом себе. Если же, присутствуя в себе описанным способом, ты в себе не присутствуешь и потому не знаешь самого себя и ... находишь, скорее, удаленное от тебя нежели себя самого, который в тебе естественным образом присутствует, то что удивительного, если не присутствующее в тебе оказывается далеко от тебя, раз и ты далек от него, удалившись от самого себя? Ведь насколько ты сам приближаешься к себе (несмотря на то, что ты сам всегда в себе присутствуешь и от себя не удаляешься), настолько приближаешься и к нему [бытию], которое так же не отрезано от тебя по сущности, как и ты – от самого себя. Поэтому в целом ты способен понять, что присутствует в бытии, а что отсутствует, несмотря на то, что бытие находится повсюду и одновременно нигде. В тех, кто способен мысленно достичь собственной сущности и тем самым познать собственную сущность, и в самом этом знании и в осознании этого знания вновь обрести самих себя благодаря единству познающего и познаваемого, в них, поскольку они пребывают сами в себе, пребывает и бытие. А в тех, кто уклонились от бытия самими собой к другим вещам, отсутствует и бытие, поскольку они отсутствуют в себе самих.

Если нам от природы пристало быть укорененными в собственной сущности, богатеть за счет самих себя и не удаляться к тому, чем мы не были, обедняя этим себя и вновь впадая в нищету несмотря на присущее нам богатство; если и от бытия, от которого мы не отделены и не отрезаны ни местом, ни сущностью, ни чем бы то ни было иным, мы отдаляемся своим обращением к небытию, то в качестве расплаты за наше отпадение от бытия отпадаем и от самих себя и перестаем понимать себя. И наоборот, возлюбя самих себя, мы и себя обретаем, и с Богом соприкасаемся. Выходит, правильно сказано, что мы находимся как бы под стражей <и заключены в оковы, и что не следует из-под этой стражи>⁴⁹ бежать и пытаться освободиться от оков как свойственно тому,

⁴⁹ В манускрипте **W** в этом месте имеется лакуна длиной в 1,25 строчки. Издатели и переводчики восстанавливают ее по-разному, учитывая, что Порфирий здесь имеет в виду то место из платоновского «Федона», где говорится о недопустимости самовольного ухода из жизни (62b): «сокровенное учение гласит, что мы, люди, находимся здесь

кто обращен к здешнему и забыл о своей божественной природе – о том, что он, как говорит [Эмпедокл], «беглец от богов и скиталец».

Поэтому любая дурная жизнь наполнена рабством и нечестием и от этого безбожна и несправедлива ... в нем дух полон нечестия и, как следствие, несправедливости ... Вот почему правильно сказано, что справедливое обнаруживается в выполнении своего дела, а в воздаянии каждому из живущих сообща подобающего ему по достоинству заключен образ и подобие истинной справедливости.

41. Если имеющее бытие в другом и само по себе, отдельно от другого, не обладающее сущностью обратится к себе и захочет познать себя вне того, в чем оно существует, то, отделив себя от него ⁵⁰, оно уничтожит само себя, поскольку отделит себя от своего бытия. Но для того, что способно познать себя вне того, в чем оно существует, что отделяет себя от него и может это сделать без вреда для себя, для него невысказанно обладать сущностью благодаря тому, от чего оно может отвернуться к себе без вреда для самого себя и познать себя отдельно от него. Поэтому если зрение или любая другая способность ощущения не есть ощущение самой себя, если она не воспринимает себя, когда отделяет себя от тела, и не сохраняется, ум же, напротив, мыслит преимущественно тогда, когда отделяет себя от тела и обращается к себе, и не уничтожается, то ясно, что способности ощущения действуют через тело, а ум обладает действием и бытием не в теле, но в себе самом.

42. Одни вещи называются и мыслятся бестелесными в собственном смысле слова – через отрицание тела: как, например, материя, согласно древним, или как форма в материи, когда она мыслится отделенной от материи, или как природы и силы. В этом же смысле бестелесными являются место, время и границы [тел], потому что обо всех этих вещах говорится через отрицание телесного. Но, как мы уже видели ⁵¹, существуют и другие вещи, называемые бестелесными в несобственном смысле слова – не через отрицание тела, но потому что им вообще не свойственно порождать тело ⁵². Бестелесные в пер-

как бы под стражей и не следует ни избавляться от нее своими силами, ни бежать» (ὡς ἔν τινι φρουρᾷ ἐσμεν οἱ ἀνθρώποι καὶ οὐ δεῖ δὴ ἑαυτὸν ἐκ ταύτης λύειν οὐδ' ἀποδιδράσκειν). Мы в нашем переводе принимаем предложенный Левеком (E. Lévesque) вариант восстановления лакуны. См. Bouillet 1857, vol. I, p. XLV–LXXXVI.

⁵⁰ В издании Ламберца после слов ἀπ' ἐκείνου стоит фраза: νοῦσεῖ γὰρ αὐτὸ καὶ. Вслед за Диллоном (*Porphyre, Sentences*, II, 829; Dillon–Gerson 2004: 189, note 94) мы считаем эту фразу маргиналией, попавшей в текст благодаря переписчику.

⁵¹ О двух родах бестелесного Порфирий говорил в 19-й сентенции.

⁵² Перечисленные выше материя и внутриматериальная форма не только входят в состав тела, но и являются непосредственными причинами его возникновения. Точно так же место, время и границы представляют собой необходимые условия телесного бытия. Что же касается вещей, называемых бестелесными в несобственном смысле слова (ум, душа и т. п.), то они, существуя независимо от тела, получают свое опреде-

вом значении существуют ради тел, а бестелесные во втором значении – полностью обособлены и от тел, и от относящегося к телам бестелесного. Ведь если тела в пространстве, а границы – в теле, то ум и умный логос существуют не в пространстве и не в теле, не являются непосредственными причинами бытия тел и не сопутствуют телам или вещам, называемым бестелесными через отрицание тела. И если ты представишь бестелесное чем-то пустым, ум не может быть в пустоте, потому что пустота могла бы принять в себя тело, а вместить в себя действие ума и дать место его действию для нее невозможно. Поскольку род бестелесных оказался двояким, то последователи Зенона⁵³ совершенно упустили из виду один из них: приняв другой, они увидели, что первый на него не похож, и тогда решили полностью отрицать его, хотя в нем следовало бы предположить иной род бестелесного и не считать его не существующим на том основании, что он не совпадает со вторым.

43. Ум не есть начало всего, потому что ум – множество, а прежде множества должно быть единое. Но то, что ум есть множество, ясно: он всегда мыслит умопостигаемые вещи (τὰ νοήματα), которые суть не единое, но многое, и при этом не отличаются от него самого. Поэтому если он есть то же, что и они, а их много, то и ум будет множеством.

А то, что ум есть то же самое, что и умопостигаемые, доказывается следующим образом. Если есть нечто, что он созерцает, то он созерцает это, либо имея его в себе, либо – как находящееся в чем-то другом. А то, что он не может не созерцать, ясно: ум может существовать только вместе с мышлением, а лишенный мышления, он лишится и своей сущности. Поэтому нужно, уделив внимание происходящему при разных способах распознавания, исследовать созерцание, присущее уму. У нас имеются в общей сложности [следующие] способности распознавания: ощущение, воображение и ум. Пользуясь ощущением всегда направляет свое созерцание на внешнее, не соединяясь с тем, что созерцает, но получая лишь отпечаток того, на что направлено. Так, когда глаз смотрит на видимое, он не может прийти в тождество с видимым, ибо, не оказавшись он от видимого на некотором расстоянии, он не увидел бы ничего. Точно так же и осязаемое, если окажется в тождестве [с осязающим], исчезнет. Отсюда ясно, что и ощущение, и то, что пользуется ощущением, когда намеревается постичь чувственный предмет, всегда устремляется вовне. И точно так же воображение всегда устремляется к внешнему и вместе с этой устремленностью в нем возникает образ⁵⁴, так что благодаря этой устремлен-

ление (сущность) не благодаря телесному бытию и в этом смысле не могут быть названы порождающими тело причинами.

⁵³ Стоики.

⁵⁴ После этих слов издатели отмечают испорченное место, которое Диллон (Porphyre, *Sentences*, II, 831, note 275; Dillon-Gerson 2004: 190, note 102) восстанавливает следующим образом: ἥτις καὶ παρασκευάζει ἕξωθεν ἢ αὐτῇ τῇ πρὸς τὸ ἕξω τάσει τὴν ὡς ἕξω ὄντος εἰκονίσματος ἐνδειξίην (the imagination actually generating from outside, by virtue of its very attention outward, the appearance of image as being external). Мы в пере-

ности к внешнему воображение извне обеспечивает видимость образа как существующего вовне.

Таково восприятие этих способностей распознавания, из которых ни одна не может постичь какую бы то ни было форму, ощутимую или неощутимую, если обратится к себе и соберется внутри самой себя. В случае же ума восприятие осуществляется не таким способом, но так, что ум обращается к себе и себя созерцает. Ведь если он перестанет созерцать свои энергии и быть взглядом, следящим за своими энергиями, которые выступают в качестве зрелища, то он перестанет мыслить. Поэтому так же как [у нас] было ощущение и ощущаемое, так теперь будут ум и умопостигаемое. Но если первое ощущает, выходя вовне и находя ощущаемое в материи, то ум созерцает, собираясь в себя. Если же он созерцает, не выходя во внешнее, (как это представлялось некоторым, считавшим, что существо ума и воображения отличаются <только> по имени, поскольку воображение в разумном живом существе казалось им мышлением⁵⁵. Но если для них, ставивших все в зависимость от материи и телесной природы, было естественным ставить в зависимость от этого и ум, то наш <ум>, умеющий созерцать бестелесные и более божественные сущности, будет воспринимать их как находящиеся где? Если они вне материи, то они – нигде, откуда становится ясно, что они мыслимы и сопряжены с мышлением, а если мыслимы, то должны быть отнесены к уму и умопостигаемому), [так вот, если ум не выходит во внешнее,] то, мысля умопостигаемые, он созерцает и самого себя и, [наоборот,] приходя к самому себе, мыслит, поскольку тем самым приходит и к умопостигаемым. Если же умопостигаемые образуют множество – поскольку ум мыслит многое, а не одно – то и сам он по необходимости будет множеством. Но прежде множества – единое, значит прежде ума должно быть единое.

44. Ум и мыслимое – одно, а ощущение и ощущаемое – другое. И с умом сопряжено мыслимое, а с ощущением – ощущаемое. Однако ни ощущение не воспринимает само себя, ни ощущаемое. Мыслимое же, будучи сопряжено с умом и постижимо для ума, ощущению никоим образом не доступно, для ума же мыслим ум. А если ум мыслим для ума, значит для самого себя ум – умопостигаемое. Поэтому, если ум мыслим и не ощущаем, то он – умопостигаемое (νοητόν), если же он мыслим для ума, а не для чувства, то он – мыслящее (νοοῦν). Выходит, один и тот же [ум] является и мыслящим и умопостигаемым – как целый для целого, а не как трущий и подвергающийся трению. Он устроен не так, что одна его часть мыслима, а другая мыслит, потому что он не имеет частей и является мыслимым в целом для целого, он ум целиком и не содержит в себе мысли об отсутствии мышления. Поэтому [нельзя ска-

воде следуем за предложенным исправлением, хотя и не считаем его вполне удовлетворительным.

⁵⁵ Имеются в виду либо стоики (SVF II, 61 и 89), либо перипатетики (Секст Эмпирик, *Против ученых* VII, 221–223).

зять], что одно в нем мыслит себя, а другое – нет, ибо в той части, в какой ум не мыслит, в нем отсутствует мышление.

По той же самой причине ум не оставляет один [предмет мышления] и не переходит к другому: ибо если он уйдет от чего-то, перестав его мыслить, то в отношении этого предмета окажется лишенным мышления. Если же в нем одно не следует за другим, то он мыслит все сразу. И если он мыслит все сразу, а не так, что одно – теперь, а другое – после, то в нем сразу все [существует] теперь и всегда. Поэтому если он характеризуется моментом теперь, а прошлое и будущее в нем отсутствуют, то он существует в непротяженном и вневременном моменте настоящего, так что выражение «сразу» применительно к нему нужно брать и в смысле множества, и в смысле временного протяжения. Вот почему он – все, взятое как одно, в непротяженном и вневременном единстве. А раз так, то в уме нет ни стремления куда-то, ни движения, но он целиком единая энергия, свободная от увеличения, изменения или какого бы то ни было перехода. Если же он – многое в одном, и весь – энергия, и находится вне времени, то необходимо сопоставить такой сущности то, что всегда в одном (ἀεὶ ἐν ἐνὶ ὄν), то есть вечность (αἰών). Поэтому вместе с умом сосуществует вечность⁵⁶.

А с тем, что мыслит все не в единстве, но последовательно, в движении, оставая одно и принимаясь за другое, деля на части и перемещаясь, с тем сосуществует время, поскольку в таком движении появляются будущее и прошлое. Когда душа переходит от одного к другому, чередуя предметы мышления, то это происходит не потому, что предыдущие предметы ее покинули, а следующие проникли откуда-то извне, но потому, что первые как бы прошествовали мимо, хотя и остались в ней, а вторые, казалось бы пришедшие из другого места, на самом деле пришли не извне, а из нее самой, поскольку душа движется внутри самой себя и переводит взгляд то на одну, то на другую часть того, чем обладает. Она похожа на источник, который, не имея выхода вовне, периодически извергает в себя свое содержимое⁵⁷.

⁵⁶ παρῦλεσθη ἄρα νῦν ὁ αἰών – Порфирий использует термины παρῦλεσθη, παρῦλοστας, чтобы показать, что вечность не является самостоятельной сущностью (в смысле аристотелевской первой сущности или субстанции), но зависит от ума и существует в нем. См. более детальное обсуждение этого вопроса в трактате Плотина «О вечности и времени» III 7 (45), 2–4. Согласно Плотину, вечность не тождественна уму, но «либо относится к нему, либо находится в нем, либо присуща ему (παρεῖναι)» (2, 14). Он сравнивает ее со светом, как бы излучаемым умом, и определяет ее как жизнь, которая присуща уму, поскольку тот, с одной стороны, словно бы порождает из самого себя свое многообразное содержание (мир идей), а с другой – пребывает в неделимом единстве, не меняясь и не переходя от одного к другому. Вечность т. о. есть «жизнь, пребывающая в том же самом и всегда обладающая всем в настоящем, причем не так, что теперь – одним, а потом – другим, но сразу всем... как в точке собрано сразу все» (3, 16–19).

⁵⁷ Неизвестный схолиаст цитирует эти слова Порфирия в схолии к трактату Плотина «О благе или едином» VI 9 (9), 8, 3–5 (Henry 1938: 373): «Так же говорит и Порфирий в первой книге *Об умопостигаемых подступах* (περὶ νοητῶν ἀφορμῶν): душа

Итак, вместе с движением души сосуществует время, а с неподвижностью пребывающего в себе ума – вечность. Причем вечность не отделена от ума, так же как и время не отделено от души, поскольку там [в бестелесном – С. М.] соединены даже сопутствующие ипостаси. Мы смешиваем подвижное с пребывающей в покое вечностью, если включаем в понятие вечности безмерность движения; и смешиваем пребывающее в покое с подвижным, если воспринимаем его настоящее как выходящее из себя и умножающееся с течением времени. Вот почему некоторые предполагали, что время можно созерцать в покое ничуть не хуже, чем в движении⁵⁸, и что вечность, как мы уже говорили, это бесконечное время, как если бы время и вечность сообщили друг другу свои свойства: всегда движущееся благодаря своему пребыванию в тождественности изображало бы своей непрекращающейся длительностью вечность; а пребывающее в тождественности действия присоединяло бы благодаря действию к своей неподвижности время.

Наконец, в сфере чувственного поделенное [между разными светилами] время разное у разных [светил]. Так, одно время у солнца, другое – у луны, третье – у утренней звезды, и у каждого – свое особое время. Поэтому и год у каждого свой; и тот, который охватывает все прочие, достигает своего завершения (κεφαλαίουμενος) в движении души⁵⁹. Ведь светила движутся в подражание этому движению, хотя их движение и отличается от того, которым движется душа, так что и время души отличается от их времени. Последнее является протяженным и вследствие пространственных движений, и вследствие перемещений ...⁶⁰

похожа на источник, который не имеет выхода вовне, но периодически извергает в себя свое содержимое».

⁵⁸ Порфирий, возможно, имеет в виду тех перипатетиков, которые, подобно Стратону Лампсакскому (340–270 г. до н. э.), определяли время как меру не только движения, но и покоя, уточняя тем самым определение Аристотеля. См. Straton, fr. 77–78 Wehrli, а также: Секст Эмпирик, *Против ученых* X, 177–179: «Физик Стратон, отбросив такое понимание [аристотелевское определение времени – С. М.], говорил, что время есть мера всякого движения и покоя, поскольку оно равновелико всему движущемуся, когда то движется, и всему неподвижному, когда то неподвижно, и поэтому все происходящее происходит во времени» (пер. А. Ф. Лосева: Секст Эмпирик 1975, I, 348).

⁵⁹ Платон, *Тимей* 38 b – 39 d. Под годом, охватывающим все прочие, Порфирий подразумевает платоновский «полный год» (τέλειον ἐνιαυτὸν), «полное число времени которого завершается тогда, когда все восемь кругов, различных по скорости, одновременно придут к своей исходной точке (σὴν κεφαλῆν), соотносясь с мерой единообразно бегущего круга тождественного» (пер. С. С. Аверинцева: Платон 1994, III, 441–442).

⁶⁰ На этом единственный содержащий текст 44-й сентенции манускрипт **W** обрывается.

Список литературы

- Петров В. В. (1996) «Порфирий. Отправные положения к умопостигаемому (фрагменты)», *Историко-философский ежегодник* '95 (Москва) 231–245
- Платон (1990–1994) *Собрание сочинений в четырех томах* (Москва)
- Секст Эмпирик (1975) *Сочинения в двух томах* (Москва)
- Столяров А. А. (1999–) *Фрагменты ранних стоиков в трех томах* (Москва)
- Учебники платоновской философии* (Москва–Томск, 1995)
- Цицерон (1997) *Философские трактаты* (Москва)
- Bouillet M. N., ed. (1857) *Les Ennéades de Plotin, traduites en français précédées de la vie de Plotin et des Principes de la théorie des intelligibles de Porphyre* (Paris)
- Brisson L. (2005) “La matière dotée de quantité, s’est-à-dire la masse (ὄγκος)”, *Porphyre, Sentences*, I, 111–114
- Dillon J., Gerson L. P., eds. (2004) *Neoplatonic Philosophy, Introductory Readings* (Indianapolis / Cambridge)
- Henry P. (1938) *Études plotiniennes I: Les états du texte de Plotin* (Paris / Bruxelles)
- Porphyre (2005), *Sentences*, Études d’introduction, texte grec et traduction française, commentaire avec une traduction anglaise de John Dillon, ed. Luc Brisson (Paris: Vrin) = Porphyre, *Sentences*
- Porphyrius (1975) *Sententiae ad intelligibilia ducentes*, ed. E. Lamberz (Leipzig: Teubner) = Lamberz
- Wallis R. T. (1971) *Neoplatonism* (London: Duckworth)
- Wehrli F., hrsg. (1969) Straton von Lampsakos, *Fragmenta*, in: *Die Schule des Aristoteles*, vol. V, 2nd ed. (Basel)

ΠΑΠΙΡΟΥΣ ΙΖ ΔΕΡΒΕΝΙ

SUMMARY: This study by Eugene Afonasin (Novosibirsk State University) is a first translation of the Derveni Papyrus into Russian. The remains of carbonized upper part of a papyrus roll with a Greek prose text written in columns, found in the debris of a funeral fire of a Macedonian grave around Derveni (near Thessaloniki), is now ranked among the most important literary finds ever made and is admittedly the oldest papyrus found in Greece. In this capacity the document received much attention over the years, which had passed since its first partial publication in 1964. The papyrus contains a very curious commentary to an Orphic theogony and in this capacity is of great interest for understanding religious and philosophical developments at the end of the fourth – the beginning of the third century B. C. E. (or even earlier). The author considers the enterprise quite timely, since the situation with the papyrus has profoundly changed over the last years and we now possess an authoritative edition of the text with commentaries and the photographs of the papyrus – a collective effort by Th. Kouremenos, G. M. Parássoglou and K. Tsantsanoglou (Firenze 2006), enhanced by a new edition of the Orphic Fragments by A. Bernabé (2007), which, naturally enough, also includes his edition of the Papyrus, as well as a series of new studies, provoked by this long-awaited event. The present publication contains a Russian translation of the papyrus, supplied with short textual and bibliographic notes, occasionally supplemented by longer remarks of conceptual nature. The publication is considered by the author to be the first step in his future work dedicated to the Orphic literature in the context of later philosophical tradition.

Many thanks to Gábor Betegh (Budapest) who allowed me to read his important book on the papyrus well before its publication; to Spiridon Rangos (Patras) for an interesting discussion and his papers; and, above all, to Luc Brisson (Paris), to whose excellent work on the Orphic and Platonic tradition the author is much indebted, for illuminating discussions in Novosibirsk and Moscow and off-prints of his studies in the papyrus, including the most recent ones.

The work was started during the winter 2008/09 in the most comfortable and wonderful environments one can imagine – the premises of the American School for Classical Studies in Athens (the Blegen Library). I would like to thank my Greek colleagues and friends for their help and, above all, the A. Onassis Foundation (Athens) for a very generous financial support which made this visit possible.

Finally, special thanks are due to my wife Anna and my son Makar for their understanding and patience.

ПАПИРУС ИЗ ДЕРВЕНИ

От переводчика

Выход в свет долгожданного editio princeps Папируса из Дервени (Kouremenos–Parássoglou–Tsantsanoglou 2006) и, вслед за ним, исправленного и подробно комментированного издания Бернабэ (в составе его собрания фрагментов греческих эпических поэтов: Vernabé 2007) позволяет наконец, по прошествии сорока семи лет после обнаружения, в полной мере оценить эту поистине уникальную находку.

Папирусу посвящена обширная литература, в значительной мере порожденная той неопределенной ситуацией, которая сложилась по причине затянувшейся публикации авторитетного текста. Я ни в коей мере не стремился учесть все публикации, в частности потому, что, как представляется, теперь, после выхода в свет критического издания, разумно многое начать «с чистого листа». Разумеется, издание не идеально и предлагаемая его авторами реконструкция может быть оспорена (см. рецензии Janko 2006; Laks 2007 и др.), однако оно является и наверняка останется той основой, на которой будет базироваться любое серьезное исследование папируса в обозримом будущем. Положив в основу перевода издание Парассоглу и Цанцаноглу, я исправляю и дополняю его в необходимых случаях по изданиям Журдан (Jourdan 2003) и Бернабэ. Следует заметить, что последний нередко предлагает очень удачные чтения, кроме того, это издание восполняет важнейший недостаток работы Куременоса, Парассоглу и Цанцаноглу, а именно, в дополнение к очень важному палеографическому и дипломатическому описанию рукописи, в нем дается то, что, к сожалению, полностью отсутствует у греческих издателей, – приводятся варианты прочтения текста, предложенные современными исследователями, и текстуальные параллели из античной литературы, позволяющие выявить возможные источники автора папируса и круг его интересов. Разумеется, по мере необходимости я обращаюсь и к другим публикациям, список которых читатель найдет ниже.

Поскольку реконструированный греческий текст *PDerveni* здесь не воспроизводится, замечания о возможных вариантах его прочтения и восполнения лакун сведены к минимуму. То, что я выношу на суд читателей, представляет собой лишь первый *опыт* перевода этого очень фрагментированного и сложного текста на русский язык, предвещающий, как я надеюсь, более детальную публикацию, которая, наряду с уточненным переводом, будет содержать греческий текст и содержательный комментарий.

Я благодарен доктору Габору Бетегу (Будапешт) за предоставленную возможность прочитать его великолепную книгу еще до ее опубликования, профессору Спиридону Рангосу (Патры) за интересную беседу и статьи, профессору Люку Бриссону (Париж) за подробную дискуссию, во многом определившую мою позицию, а также за присланные им оттиски статей (Brisson 2003 и 2009), а моим дорогим жене Анне и сыну Макару – за долготерпение и понимание. Разумеется, я один несу ответственность за все неточности и недочеты, и буду благодарен читателям за замечания и пожелания по поводу перевода этого очень сложного текста. Данная работа начата в библиотеке Американской школы классических исследований (Vlegen Library) в Афинах. За предоставленную великолепную возможность для работы и щедрую финансовую поддержку автор выражает благодарность администрации библиотеки и сотрудникам Фонда А. Онассиса (Афины).

Квадратными скобками [] в переводе указаны восстановленные издателями места, в круглые скобки () заключены греческие слова, варианты перевода и пояснения переводчика. Наиболее часто используемые издания и переводы сокращены следующим образом (остальные сокращения см. в библиографическом списке).

- LM Laks A., Most G., eds. (1997) *Studies in the Derveni Papyrus* (Oxford) 9–22
- Janko Janko R. (2001) “The Derveni Papyrus (Diagoras of Melos, *Apopyrgizontes logoi?*): a new translation”, *Classical Philology* 96, 1–32
- Betegh Betegh G. (2004) *The Derveni Papyrus: Cosmology, Theology, and Interpretation* (Cambridge) 4–55
- KPT Kouremenos Th., Parássoglou G. M., Tsantsanoglou K., eds. (2006) *The Derveni Papyrus* (Florence)
- Bern. Bernabé A., ed. (2007) *Poetarum Epicorum Graecorum Testimonia et Fragmenta*, pars II: Orphicorum et Orphicis similium testimonia et fragmenta, fasc. 1–2 (Stuttgart–Leipzig), fasc. 2: 183–269

Е. В. АФОНАСИН

Центр изучения древней философии и классической традиции
Новосибирский государственный университет
Институт философии и права СО РАН
afonasin@gmail.com

ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЙ ПЕРЕВОД ПАПИРУСА ИЗ ДЕРВЕНИ

I

... каждую(?) ...

...из Эринний (?) ...

Папирус был найден в 1962 г. среди остатков погребального костра в античном захоронении близ узкого горного ущелья, Девени, через которое проходит дорога, ведущая из Фессалоники в восточную Македонию и Фракию, и ныне хранится в Археологическом музее Фессалоники. В древности этот район назывался Миндонья, а через ущелье проходила знаменитая виа Эгнатия. Семь древних захоронений, пять из которых не тронуты грабителями, были обнаружены здесь, близ древнего селения Лете (Λητή), во время расширения автострады примерно в двух с половиной км от прохода, то есть ок. 9 км к северу от Фессалоники по дороге на Кавалу. Среди находок примечательны погребальные votивные предметы, прежде всего металлические изделия и знаменитый кратер (Giouri 1978). На основании монет, сосудов и керамики захоронения датируются концом IV – началом III века до н. э. (Themelis–Touratsoglou 1997: 221). Папирусный свиток был обнаружен среди остатков погребального костра захоронения А. Вероятно, процедура кремации была следующей: тело сжигалось на украшенном помосте, расположенном в нескольких метрах от могилы, затем останки заворачивались в ткань и клались в кратер, который помещался в склеп; наконец, гробница сверху закрывалась настилом (иногда деревянным, как в захоронении Δ, из-за чего он обрушился), а остатки погребального костра сгребались на это перекрытие.

Все, что дошло до нас, – это обгоревшая верхняя треть папирусного свитка, и вопрос о том, как он оказался в этом месте, продолжает интриговать исследователей (см. Betegh 2002). Первые колонки папируса сохранились особенно плохо и восстановлены издателями после кропотливого многолетнего труда по собиранию более двух сотен обуглившихся фрагментов и составлению из них того, что может быть хотя бы приблизительно восприниматься как цельный текст. Первые результаты этой работы были представлены в 1993 г. на конференции в Принстоне (Tsantsanoglou K. “The First Columns of the Derveni Papyrus and their Religious Significance”, LM: 93–127). В издании 2006 г. предлагается более полная реконструкция с подробным обоснованием. К сожалению, первая из сохранившихся колонок почти полностью утрачена: два слова, которые удается предположительно восстановить, показывают лишь, что она содержала текст, тематически связанный с последующей колонкой.

II

... Эриннии ... прославляют ... возлияния струями (σταύσις, букв. каплями) для Зевса в каждом храме. Затем выдающиеся почести причитаются [Эвменидам, «Благосклонным»], и подобает принести в жертву (букв. сжечь) по птице каждому даймону. И он положил [гимны] складно (букв. гармонично) на музыку. И значение их...

В переводе первых нескольких колонок я обозначаю реконструированный текст квадратными скобками лишь в важнейших случаях по причине фрагментарности оригинала. Следует помнить, что текст представляет собой реконструкцию издателей и не может считаться достоверным.

Какой бы гипотезы мы не придерживались о *Sitz im Leben* папируса – был ли он всего лишь «газетой», используемой для разжигания костра, как думал Янко (Janko 2001: 1, note 1), или же помещен в погребение намеренно (Betegh 2002) – из фрагмента второй колонки становится ясно, что содержательно он вполне уместен в похоронном контексте. В тексте точно упоминаются Эриннии (один раз, а не дважды, как считалось ранее: LM 96; Betegh 75), которые, должно быть, идентифицируются с душами (однако см. КРТ 144). Зевсу причитаются обычные в подобных случаях возлияния из воды и молока, однако непонятно, в каком смысле «каплями» (Betegh 76; КРТ 144). Возможно, упоминаются Эвмениды (также души, см. кол. VI), причем каждому даймону, по видимому, полагается жертвенная птица – ее надлежит *сжечь*, а также спеть в его честь гимн, «складно» положенный на музыку, что удивительно хорошо соответствует как обстоятельствам находки папируса, так и его содержанию. О том же говорится в лучшей сохранившейся кол. VI, которая и послужила базой для реконструкции этой. См. также LM 105 (о гимнах Эринниям в погребальном контексте). Правда, Габор Бетег считает, что кровавая жертва немислима в орфическом контексте (Betegh 77–78).

III

... внизу... каждый получает даймона как врачевателя (ιατρος)... Ведь Дика наказывает пропащих людей (εξώλεας) через каждую из Эринний, в то время как даймоны, живущие в подземном мире, никогда не блудут... (..τ]ηροῖσι, не находят в покое? не спят?) и, как божи слуги, они... все (м. р.), есть (таковы), что неправедные люди..., и несут ответственность за... такие как (м. р., мн. ч.)... [..]υοτ[(посвященные или позже?)

КРТ ιατρος; ср. Верн. ἰλωος, (даймона как) доброжелателя. Ср. Платон, *Кратил* 398 b, где говорится, что души благих людей пользуются почетом после смерти и становятся даймонами. Ср. также *Государство* 468 d – 469 b и сообщение о пифагорейцах у Александра Полигистора (фр. 273 F 93 FGrHist = 58 B 1a DK), где говорится, что нечистые души сковываются Эринниями, а даймоны и души героев посылают людям сны и знамения о болезни и здоровье. Примечательно также высказывание Гераклита о душах в Аиде, которые «восстают (ото сна смерти)» и «становятся стражами живых и мертвых» (Ипполит, *Опровержение* IX, 10, 6 = fr. 73 Marc., 63 DK), очевидно, не позволяя другим душам сбежать, что интересно в орфико-пифагорейском контексте перевоплощения душ.

С какой бы целью ни был написан папирус и кем бы ни был его автор (эта тема заслуживает отдельного исследования; см. Betegh 2004: 64–73, где кратко рассматривается вопрос об авторстве папируса, а также проблема идентификации того культурного и религиозного контекста, в который он может быть помещен; из наиболее важных работ см. Janko 1997 и 2001; Laks 1997), из первых колонок ясно, что последующая интерпретация орфической теогонии помещается в эсхатологический контекст. См. также кол. V.

IV

...вот этот из богов (?), изменивший то, что лежало (было стабильным)... передать скорее (Дике? Эринниям?, нежели людям) то, что вредоносно (для людей?)... ибо он не позволил (Дике? Эринниям?) захватить то, что достается случайно (либо: ибо он не позволил случаю захватить их). Разве не благодаря нему (им?) упорядочен мир? Подобным же образом Гераклит, признавая (μαρτυρομενος) общие (ощущения), принижает индивидуальные, в своей речи рассуждая подобно автору [священных] речений (ιερολόγωι), говоря:

«Солнце по [своей?] природе не шире человеческой ступни (или: шириной в человеческую ступню), не преступая по ширине собственные [пределы]. Иначе (или: Если же нет) Эриннии, союзницы Дики («Справедливости»), это обнаружат, и [накажут его?]... дабы не преступало...»

жертвоприношение... Дики («Справедливости»)... в условленный месяц (?)...

КРТ μα[ρτυρομενος] признавая; Bern. με[γάλα νομίζων], преувеличивая. τὰ κοινὰ κατ[α]στρέφει τὰ ἴδι[α]; ср. Гераклит, фр. 23 и 24 Marc.; 2 и 89 DK. Bern. [ιερο]λόγωι, как аллегорист; КТР [ἀστρο]λόγωι, как астролог?; Tsantsanoglou in LM 97 et 109 μυθολόγωι, как мифолог. Согласно Куременосу (КРТ 148–149) сущностью, упорядочивающей мир, здесь должен быть Ум, о котором подробнее говорится в кол. XIV, XXV и др.

Открытие папируса доказало, что два различных фрагмента Гераклита – 57 Marc. (22 В 3 DK = Аэтий II, 21 (Dox. 351 sq.) и др.) и 52 Marc. (=Плутарх, *Об изгнании* 604 а; 22 В 94 DK) – представляют собой одно высказывание, что влечет за собой новые и интересные интерпретации космологии Гераклита. См. также Marcovich 2001: 668 (добавление). Подробнее см. К. Tsantsanoglou, “The First Columns...”, LM 93–128, esp. 106 sq.; D. Sider, “Heraclitus in the Derveni Papyrus”, LM 129–147; КРТ 156–161; и первую часть статьи Kouloumentas 2007.

КРТ: ἥλι[ος...]ου κατὰ φύσιν ἀνθρωπ[η]ίου εὖρος ποδὸς [ἐστι],
τὸ μ[έγεθος] οὐχ ὑπερβάλλων εἰκ[ότας οὔ]ρους ε[ὔρους]
[ἐοὔ εἰ δὲ μ]ή, Ἐρινύε[ς] νιν ἐξευρήσου[σι, Δίκης ἐπίκουροι]
[ὅπως δὲ μ]ηδὲν ὑπερ]βατὸν ποῆι κ[
Bern. ἥλιος [έω]υτοῦ κατὰ φύσιν ἀνθρωπ[η]ίου εὖρος ποδὸς [ἐστι
τοῦ[ς οὔρου]ς οὐχ ὑπερβάλλων εἰ γάρ τι εὔ]ρους ἐ[ωυτοῦ
ἐ]κ[βήσεται]ι, Ἐρινύε[ς] νιν ἐξευρήσου[σι, Δίκης ἐπίκουροι]
[..... ὑπερ]βατὸν ποῆι κ[

V

[Bern. ...ужасы Аида]... спроси оракул... они вопрошают оракул... для них мы идем в святилище оракула, чтобы для тех, кто его взыскует, получить пророчание, подобает ли это... Почему они не верят в ужасы Аида? (Bern. «...Ужасы

Аида. Почему они не верят?») Не постигая (значения) сновидений или каких-либо иных вещей, на основе каких предупреждений (букв. свидетельств, примеров) они поверят? Побужденные заблуждением (ἀμαρτίης, букв. грехами), а также наслаждением (ἡδονῆς), они ничему не учатся и ни во что не верят. Неверие и неразумие – [это одно и то же, ведь если они не] понимают и не учатся, [то они и] не поверят, даже если увидят (собственными глазами? сон?)... безверие... кажется...

Вкупе с кол. XX этот фрагмент по-видимому показывает, что автором был скорее практикующий прорицатель-μάντις (возможно, ὄνειροκρίτης, толкователь снов, τερασκόπος, толкователь знамений, или птицегадатель, если чтение ὀρνίθειον в кол. II и VI верно), пожелавший объяснить некоторые из профессиональных секретов посвященным (или же стремящимся к посвящению, что может объяснить апологетический стиль этих разделов и демарш против наемных магов в кол. XX), нежели теолог-теоретик, систематически толкующий религиозный текст. Правда, как видно из последующих колонок, этот религиозный практик загадочным образом весьма интересовался натурфилософией и космологией, однако – вспомним, к примеру, Парацельса, – одно никогда не противоречило другому (См. Laks 1997; Janke 1997).

Примечательно, что нигде не упоминаются традиционные боги, вроде Аида и Персефоны, причем, говоря о божестве, автор текста проявляет склонность к монотеизму, интерпретируя разных богов в качестве последовательных стадий космогонического процесса.

VI

... мольбы и жертвоприношения умиротворяют души, а [песнопения] магов способны устранить наседающих даймонов. А наседающие даймоны – это [мстящие] души. Поэтому-то маги совершают жертвоприношение так, как будто они выплачивают пеню (ποινή[v] ἀποδίδόντες). В качестве подношения они льют воду и молоко, из которых изготавливают возлияния (для умерших). Они приносят в жертву неисчислимые хлебцы со многими выпуклостями (πολύμφαλα), потому что души также неисчислимы. Посвященные приносят предварительную (первую) жертву Эвменидам, равно как и маги. Ведь Эвмениды – это и есть души. Потому каждый, желающий принести жертву за них богам, должен сначала (пожертвовать) птицу...

Чтение ὀρνίθειον (см. также кол. II) неопределенно в обоих случаях, однако петух, голубь и яйца были обычными подношениями Персефоне. См. Порфирий, *О воздержании* 4.16, а также археологические данные, вроде терракотовых статуэток Персефоны с петухом, голубем и яйцами, или погребальной стелы с воином, приносящим в жертву птицу (список: LM 104, fnt 16). Лепешки с выпуклостями (πολύμφαλα πότανα) упоминаются греческими авторами (см. Климент Алекс., *Протретики* 2.22.4).

См. также интерпретацию описываемого культа в греческом и иранском контексте в статье Tsantsanoglou, LM 110 сл. По его представлению в описании ритуалов «магов» речь идет об иранских духах фравашах (fravashis), которые помогали Ахура Мазде под-

держивать мир в должном состоянии и бороться против девоов (daevas), стремящихся нарушить заведенный миропорядок; что же касается жертвенного хлеба, то эквивалентом будет иранский *darun* или *draona* – плоская проколотая ногтем ритуальная лепешка, которая подносилась фравашам и духу Сраоше (*Sraosha*), игравшему важную роль в процессе суда над душами (примечательно, что с ним ассоциировался петух).

Мартин Уэст (*"Hocus-Pocus in East and West: Theogony, Ritual, and the Tradition of Esoteric Commentary"*, LM 81–90) рассматривает эту колонку вкуче с кол. XX (82 сл.). Как и в своей ранней работе (West 1983, особ. первая глава, знаменательно озаглавленная «Куча книг», что, очевидно, является платоновской реминисценцией), он считает, что папирус принадлежит к тому типу литературы, которая циркулировала в среде приверженцев эсхатологического культа Диониса (по его обозначению *"Orphic-Bacchic cult society"*), причем комментарий включает в себя как модернистские тенденции (объясняя орфическую поэму средствами современной комментатору науки), так и архаизирующую, восходящую к восточной традиции комментирования – тем самым «магам», практика которых упоминается в данной колонке. Уэст приводит далее ряд интересных параллелей, в частности, примеры «этимологического» толкования имен богов и отдельных мифологических событий в вавилонской традиции. О мигрирующих мастерах и, в частности, восточных целителях и магах в Греции см. книгу Вальтера Буркерта (Burkert 1992: 41 сл.). Бетег (Betegh 78 сл.) предлагает рассматривать этих магов в греческом контексте. Jourdan (2003: 37) допускает, что в данном случае слово «маги», как это типично для греческого, употребляется в уничижительном контексте. Автор папируса противопоставляет себя и других «посвященных», причем полемика продолжается в кол. XX. Разбор мнений по этому поводу: КРТ 166 сл.

VII

... гимн, здоровое и дозволенное (θεμιτὰ) изрекающий. [Священное изрекается] в поэме, и невозможно установить словоупотребление (ὀνομάτων θέσιν), хотя все и сказано (явно). Его поэма выглядит странной и загадочной для людей. Однако сам [Орфей] не сообщить спорные загадки хотел, но через загадочное открывал великое. В самом деле, он высказывается таинственно (ἱερολογεῖται, букв. изрекает священное) от первого речения до последнего, как это становится ясно из его хорошо известного (εὐκρινήτωι) выражения: приказывая «запереть двери» (θύρας ἐπιθέσθαι) ушей (τοῖς ὠσίν), он показывает, что законодательствует не для большинства, но лишь для тех, чей слух непорочен (ἀγνεύοντας, ритуально чист)... и в следующей строке...

В этой колонке (точнее, в утраченной части предыдущей) начинается толкование орфической теогонии, которое прерывается лишь один раз в кол. XX.

ὀυῖη καὶ θεμ[ι]τὰ, как характеристика поэмы, по-видимому, указывает на то, что, по мнению толкователя, его содержание допускает здоровое (разумное?) толкование, и это толкование позволительно слышать непосвященным.

Лакуну в начале следующего предложения издатели предлагают заполнить словом *ἱερολογεῖτο* или *ἱερούργεῖτο*. Первое соответствует нашим ожиданиям, ведь поэму Орфея традиционно называют «Священным словом», причем это же слово встречается несколькими строками ниже; второе чтение отстаивает Цанцаноглу (LM 119), по-

сколько, по его представлению, в этой части текста речь идет о ритуале, и автор настаивает на литургическом значении священного текста.

Βερν. ὁ]νομάτων θε]σιν, установить словоупотребление; ΚΡΤ ...λύ]σιν, разрешить словесные загадки. Редкое слово εὐκρίνητωι засвидетельствовано лишь у Аретея (Aetaeus, *SD* 1.6; 43.5 Hude), который описывает различные стадии безумия, замечая, что в обычном состоянии мания (μανίη) может остаться незамеченной, однако по мере развития недуга она становится легко различимой (εὐκρίνητοι). См. LM 123–124. Ср. также ἀδιευκρίνητος, недифференцированное состояние (материи) в «Гомеровских аллегориях» автора I в. н. э. Гераклита (Heraclitus, *Alleg. Hom.* 48). Janko предлагает не менее редкую форму εὐθρυλήτωι; значение примерно то же.

Знаменитое орфическое изречение θύρας ἐπίθεσθε βέβηλοι (fr. 1 Bern.; 334 Kern) перефразируется еще у Платона (*Пир* 218 b): «πάντες γὰρ κεκοινωνήκατε τῆς φιλοσόφου μανίας τε καὶ βακχείας—διὸ πάντες ἀκούσεσθε· συγγνώσεσθε γὰρ τοῖς τε τότε πραχθεῖσι καὶ τοῖς νῦν λεγομένοις. οἱ δὲ οἰκέται, καὶ εἴ τις ἄλλος ἐστὶν βέβηλός τε καὶ ἄγροικος, πύλας πάνυ μεγάλας τοῖς ὡσὶν ἐπίθεσθε». См. также Плутарх, *Застольные беседы* 636 d, где в орфическом и пифагорейском контексте упоминается как «священное слово», так и, со ссылкой на Геродота, «благочестивое молчание». Неопифагорейцы II в. н. э. приписывают это изречение Пифагору. Эти и многие другие параллели перечисляет Бернабэ (Bern. 1–12 и 203–205).

VIII

...как стало ясно из следующей строки:

«которые родились от Зевса, великого царя».

А как (мир) управляется (ἄρχεται) он (Орфей) поясняет следующим образом:

«И Зевс, когда принял от своего отца и предсказанную власть,
И силу в руках, и славного даймона».

Однако не замечают, что эти слова переставлены местами. На самом деле они такие: «Зевс, когда принял от (παρά) своего отца и власть, и славного даймона». Если это действительно так, то данное высказывание следует понимать (ἀκούειν) не в том смысле, что «Зевс принял от своего отца власть», но как утверждение, что он (принял) «от него силу (ἐλικρατεῖ)», получив ее «вопреки предсказаниям»... Ведь для этого... можно признать необходимым... и узнав...

ἄρχεται: ΚΡΤ они начинаются; LM он начинается; Janko управляется.

В последнем абзаце принята версия Janko. Другие переводы: ΚΡΤ: «[При таком] порядке слов основным значением будет не то, что Зевс слышит своего отца, но то, что он получает от него (παρά) силу. [Иначе же] получается, что он будто бы получает ее вопреки (παρά) предсказанию. Ведь похоже, что для него... можно подумать [будто Зевс взял силу своего отца?] силой... и узнав...»; Betegh: «Если она такова, то он (sc. Орфей) не утверждает, что Зевс слышит [от своего отца], но то, что он берет силу [от него]. Если же иначе, [то похоже], что он [взял ее] вопреки божественному предсказанию... может показаться...можно подумать, что необходимо...и зная...»

Толкуемая орфическая теогония достаточно хорошо засвидетельствована в других античных источниках и может быть реконструирована на их основе. Это проделывает еще West 1983: 68–115 (третья глава), особ. 114–115 (*exempli gratia* реконструкция), а также, на основе лучшего чтения текста, Betegh 2004, Brisson 1997 (=LM 149–165), 2003 и 2009 и многие другие авторы. См. также критические замечания по поводу Уэста в статье Бриссона (Brisson 1985) и его общий обзор эволюции орфики (Brisson 1990). Наконец, текст восстанавливается в издании орфических фрагментов Бернабэ (Bern.), которое во всех отношениях превосходит раннее собрание Керна. На русский язык эти тексты переведены Лебедевым (1989).

До нас дошло три версии орфической теогонии. Первая из них, известная благодаря Аристофану, Платону, Аристотелю и его ученику Евдему (см. West 1983: 116 сл.), похожа на тот текст, который комментируется в Папирусе. Две более поздних версии содержались в «Священном слове» в 24 рапсодиях («Рапсодическая теогония», см. West 1983: 227 сл.) и том тексте, который Дамаский приписывает «Иерониму и Гелланнику» (см. West 1983: 176 сл.). Во всех случаях до нас дошли лишь отдельные стихотворные фрагменты, позднейшие пересказы и толкования.

В древнейшей версии, которая может восходить к VI веку до н. э., Эрот рождается из Яйца, которое снесла Ночь. Будучи светоносной сущностью, он дает возможность всем вещам появиться на свет, просто осветив их (что позволило назвать его Фанесом в позднейших версиях). Он – первый явившийся бог, поэтому его называют Первородженным («Протогоном»). Вслед за Ночью и Эротом идут четыре божества: Уран, Кронос, Зевс и, вероятно, Дионис (если верить Платону, который говорит, что теогония описывает шесть поколений богов). В начале нашей эры теогония претерпела важную модификацию, результат которой нашел отражение в «Священном слове» в 24 рапсодиях. Эта версия явилась результатом аллегорической интерпретации древней версии под сильным влиянием стоицизма, неопифагореизма и среднего платонизма. Именно она известна большинству языческих, иудейских и христианских авторов первых веков нашей эры, и главной ее особенностью является то, что в ней в качестве первого божества Ночь сменил Хронос (Время). В этой версии исследователи склонны находить иранские влияния, а в Хроносе видят бога митраизма с головой льва. Порождение божественных сущностей триадами и интерпретация этого процесса привлекала гностиков, ранних христиан и философов-неоплатоников. Хронос породил Эфир, Хаос, а затем Яйцо, из которого появился Фанес, иначе именуемый Эротом, Протогоном, Метидой и Эрикеем. Фанес, сияющее божество или Свет, предполагает существование тьмы, или Ночи, его противоположности, причем, как отсутствие света, Ночь первична (см. кол. IX). Эта Ночь была одновременно матерью, женой и дочерью Фанеса. В качестве дочери она наследует его силу (которая затем передается по женской линии), а ее «животворный кратер» (Прокл) рождает ему нескольких детей, в том числе Урана (которому переходит сила) и Гею, причем последняя порождает три группы богов, в числе которых Титаны и их сестры. Кронос, один из Титанов, кастрирует Урана и лишает его силы. Соединившись с Реей, он порождает нескольких детей, в том числе Зевса, который в свою очередь кастрирует своего отца. Соединившись с Герой, он получает силу. Затем он поглощает Фанеса, Первородженного бога, и становится «всем», совершив второе творение. Женский партнер Зевса также является ему одновременно матерью, женой и дочерью. Соединившись с дочерью, он порождает Диониса, которому (по необъяснимой причине) сам передает власть. Титаны терзают Диониса и съедают его, однако Зевс возрождает его к жизни, испепелив Титанов.

Версия «Иеронима и Гелланика» отличается от «Рапсодической теогонии» только началом: первыми принципами называются вода и ил, из которых затем родился Дракон с головами быка и льва, «нестареющий» Хронос, он же Геракл (Дамаский, *О первых принципах* 123а).

Базируясь лишь на тексте Папируса, можно восстановить такую версию орфического мифа: поглотив «первородного», Зевс превращается во «всё» – начало, конец и середину, и, как средоточие всей силы и власти, объединивший в себе мужское и женское, огонь и воздух и т. д., порождает весь мир, совокупившись для этого со своей матерью. На этом дошедший до нас текст заканчивается. Дионис не упоминается. Кроме того, в папирусе объясняется предшествующая история: в самом начале (данная колонка) приводится место, в котором Зевс еще только собирается захватить власть и совещается по этому поводу с Ночью (кол. X–XI), затем обсуждаются прародители Зевса: Ночь, Первородный, Уран, Гея и Кронос. И вся эта история получает космологическое и естественнонаучное толкование в контексте построений ранних греческих философов, а также объясняется аллегорически в духе *Кратила* Платона и ранних стоиков.

IX

быть. Так он сделал силу (ἀλκή) принадлежащей сильнейшему, как сын (принадлежит) отцу. Те же, кто не понял смысла сказанного, думают, будто Зевс отбирает у своего отца как силу (ἀλκή), так и даймона. Понимая, что огонь, будучи смешан с остальными (частицами), разрыхляет (ταράσσει) сущие вещи (τὰ ὄντα) и не позволяет им соединиться из-за жара, он (Зевс = воздух) удаляет (ἐξάλλασσει) его на такое расстояние, что, будучи удален, он уже не может мешать сущим (вещам) уплотняться (συμπαύηται). Ведь все, что возгорелось, охвачено (ἐπικρατεῖται, букв. управляется) (огнем), а будучи охваченным, смешивается с другими вещами. Что же касается выражения «взял в свои руки», то он здесь, как и в других случаях, высказался загадочно относительно того, что выглядело неясным, но теперь достоверно понятно. [Выражаясь загадочно], он сказал, что Зевс насильно завладел властью и даймоном, равно как и... сильного...

Bern. ἀλκή; КТР ἀρχή, «он сделал власть (начало?) принадлежащей сильнейшему...»; LM: «он дал ему возможность произойти из сильнейшего, как сын от отца». Brisson: «Он дал ему (Зевсу) возможность произойти от сильнейшего, как сыну от отца (Кроноса)».

ταράσσει: Janko и Betegh волнует; LM беспокоит. КРТ ἐξάλλασ[σει ὄσ]ον, удаляет; Bern. ἐξήλλάξ[εν ὄσ]ον, удалил.

Зевс отождествляется с воздухом в кол. XVII. Ясно, что речь идет о физическом процессе разрежения-уплотнения благодаря нагреванию-охлаждению, поэтому ниже и говорится, что «если бы бог не пожелал, чтобы наличествовали ныне сущие элементы (έόντα), то он не создал бы солнца» (кол. XXV, пояснения см. далее).

X

и «говорить». Но ведь сказать невозможно, не произнеся (вслух); поэтому он считал, что «говорить» и «произносить» – это одно и то же. Но равносильны также «говорить» и «обучаться», потому что невозможно чему-либо научить, не высказав словами того, что изучается. Так что обучение и говорение считал он единым (процессом). Соответственно, обучение не отличал он от говорения, а говорение – от высказывания, полагая, что «высказывать», «говорить» и «учить» – это равносильные (действия). Так что ничто не мешает «все высказывающей» (πανομφεύουσαν) быть в то же время и «всему обучающей».

Называя ее (Ночь) «кормилицей» (τροφός), он (Орфей) намекает, что все то (ἄσφα), что солнце разъединяет нагревая, ночь соединяет охлаждающая. ...все то, что солнце согревает...

πανομφεύουσαν – это скорее всего слово из гекзаметра, который комментатор только что процитировал (см. фр. 6.2 Bern.) и пытается объяснить. τρέφω означает как «вскармливать», так и «уплотнять», «сгущать», «свертывать», отсюда такое толкование.

XI

Ночи. «Из тайного святилища (ἐξ ἁδύτοι[ο])», по его словам, она (Ночь) «изрекает оракулы», полагая, что глубина ночи «незакатная» (ἄδυτον); ведь она не заходит (δύνει), подобно дню (τὸ φῶς): дневной свет скрадывает (καταλαμβάνει, схватывает) ее, она же остается неизменной. Так как «прорицание» (χρήσαι) и «содействие» (ἀρκέσαι) равнозначны, следует рассмотреть, к чему «прорицание» и «содействие» применимы (в качестве имени):

«Поверив, что этот бог пророчествует (χρᾶν), они отправляются узнать, что им следует делать». Затем он говорит:

«Она (?) предсказала все, что ему позволено совершить».

...прояснил, что... кроме сущих вещей... возможно...

ἀρκέω может означать также «помогать», «приносить пользу» (Betegh); «удерживать», «противостоять» (LM); «быть достаточным» (Janko).

Прозаическое высказывание отмечено в рукописи параграфом и может восприниматься как цитата. LM предполагают прямую речь («как пример того, что люди обычно говорят»). Janko (23 п. 119) допускает, что это новый фрагмент Гераклита. Бернабэ оставляет в тексте лишь один параграф, перед стихотворным отрывком, элиминируя другой.

XII

и отнять (власть?)... в следующей строке говорится:

«Чтобы так и править в прекрасной обители на заснеженном Олимпе».

Олимп – это то же самое, что и время. Считающие же, что Олимп – это то же, что и небо (Уран), заблуждаются, потому что они не знают, что небо не может быть долгим (μακρότερον) более, нежели широким (εὐρύτερον); назвавший же время долгим (μακρόν) не ошибется. Желая сказать о небе, он добавлял эпитет (προσθήκη) «широкое»; и напротив, Олимп он никогда не называл «широким», но только «долгим». Назвав же его «заснеженным» (νιφόεντα), [он уподобил время (КРТ) или гору (Бернабэ)?] по его значению снегу (νιφετώδει). Снежный (νιφετώδες) [холоден] и бел... сверкающий... а воздух светел...

КРТ καὶ ἀφα[...]; Bern. καὶ ἀφα[ιρεῖ]ν. Vetegh «отнять (sc. его власть)». Поэтическая строка похожа на стр. 7 «Гомеровского гимна к Гераклу». Προσθήκη в значении «эпитет» употребляется, по замечанию Янко, у Страбона (1.2.3) и Филодема (*О поэмах*, кн. 1, кол. 24, 20 Janko [Oxford 2000: 213 n. 6]). По замечанию Бриссона (LM 155) в подобном техническом смысле он употребляется более 20 раз в схолиях к *Илиаде*.

Ὀλυμπ[ος καὶ χ]ρόνος τὸ αὐτόν. Поскольку Олимп идентифицируется со временем, а не с небом, как это обычно делается, и, кроме того, в кол. XIV с небом связывается Уран, порождение Ночи, возникает вопрос, не соответствует ли это «время» Кроносу «Рапсодической теогонии»? Более того, примечательно появление в последних (очень испорченных) строках этой колонки эпитета νιφόεντα, ведь в «Рапсодической теогонии» первородное яйцо, сотворенное Кроносом в эфире, связано с сущностью, называемой Νεφέλη (см. West 1983: 227 sq.; подборка текстов: Лебедев 1989: 48 сл.). Именно так считает Tortorelli Ghidini (1989 и 1991). Эта позиция отражена в переводе КРТ.

Люк Бриссон (Brisson L. (1997) “Chronos in Column XII of the Derveni Papyrus”, LM 149–165) критикует эту гипотезу, формулируя по ходу дела важную методологическую проблему, с которой сталкивается каждый интерпретатор теогонии Папируса. По мнению Бриссона, в Папирусе отражена ранняя версия орфической теогонии, которую не следует бесосновательно «дополнять» более поздними построениями для того, чтобы «восстановить» испорченный текст. Он пишет: «Более древняя версия, комментируемая в Папирусе из Дervени, по-видимому, является результатом критики теогонии, переданной при посредстве поэм Гомера и Гесиода, и развитой на основе более элементарной формы аллегорической интерпретации. Вполне естественно, что эта версия также подверглась аллегорической интерпретации, на которую сильное влияние оказал стоицизм, – интерпретации, породившей две другие версии, в которых в качестве древнейшего принципа берутся либо время – версия “Рапсодий” (конец первого – начало второго века н. э.) – либо пространство – версия, известная как теогония “Иеронима и Гелланика” (середина второго века н. э.)» (LM 164). Иными словами, теогония Папируса в большей степени напоминает теогонию «Аристофана и Евдема», где первым принципом также называется Ночь, и ничто в Папирусе не указывает на то, что ей предшествует Кронос, как это наблюдается в «Рапсодиях». Общие замечания об орфических теогониях см. в примечании к кол. VIII.

XIII

«Когда Зевс, услышав [такие] пророчества, от своего отца».

Ибо он не только тогда этого не слышал – ведь уже было разъяснено, в каком смысле он слышал – но и Ночь [ему этого?] не приказывала. Однако он так разъясняет это:

«Он проглотил “почтенного” (αἰδοῖον), первым выскочившего (ἔκθορε) в эфир».

Поскольку на протяжении всей поэмы он говорит о делах (περὶ τῶν πραγμάτων) загадками, то придется разбирать ее слово за словом. Видя, что люди считают рождение зависящим от детородного члена, и что без участия гениталий никакое рождение невозможно, он уподобил солнце детородному органу (αἰδοῖον). Ведь без солнца сущие вещи (τὰ ὄντα; Бриссон: «частицы») не могли бы стать тем, что они есть... сущие (ἔόντα)... прийти в состояние покоя... благодаря солнцу все равным образом... не для сущих (ἔόντα)... охватить...

Betegh: «Зевс, когда он слышал пророчества от своего отца».

αἰδοῖον. LM и КТР переводят 'Почтенный', то есть Перворожденный или «Протогон»; Janko и Betegh предпочитают перевод «Фаллос» и «Пенис» соответственно. Brisson (2003: 23) полагает, что αἰδοῖον – это не существительное среднего рода, а прилагательное мужского рода, стоящее здесь в винительном падеже и квалифицирующее существительное мужского рода. И хотя перевод Янко и Бетега возможен, этот предпочтительнее хотя бы потому, что, во-первых, тогда термин относится к Протогону, который затем появляется в этой истории (кол. XVI), и, во-вторых, это слово становится предметом аллегорической интерпретации: автор комментария играет с полисемией αἰδοῖον / αἰδοῖος – когда существительное мужского рода означает одновременно «почтенный» (например, αἰδοῖος Ζεὺς у Эсхила) и «застенчивый» (так Гомер, к примеру, мог назвать девушку), а среднего – собственно, «половой орган» в техническом смысле (см. также кол. XVI).

αἰθέρα ἔκθορε. LM «выпрыгнул в эфир», Betegh «выступил», «вышел из эфира»; Janko «породил эфир»; КТР «выпрыгнул из эфира». Brisson (2003: 23) предлагает сравнить это с высказыванием Дамаския, описывающего рождение Фанеса из Яйца: «Выскочил Фанес (ἔκθωσκε ὁ Φάνης)» (Дамасский, *О первых принципах*, 123а). Тогда винительный падеж αἰθέρα указывает на «выпрыгивание» его в эфир, в котором располагалось Яйцо.

κατέλιθεν, проглотил. Этот же термин употребляет Гесиод (*Теогония* 459), говоря о поглощении Ураном своих детей.

В результате – LM: «'Почтенного' он проглотил (swallowed), того, кто выпрыгнул в эфир»; Betegh: «Он проглотил фаллос [...], того, кто первым выступил из эфира»; Janko: «Он съел (digested) пенис первого, породившего эфир» (пояснения см. Janko 24, notes 124 and 125); КТР: «'Почтенного' он проглотил, того, кто первым явился из эфира».

Янко со ссылкой на Буркерта вспоминает о замечании Диогена Лаэртия (I 5) о том, что Орфей «бесстыдно приписывает богам все людские страсти», а потому не заслуживает имени философа. В качестве сравнения можно вспомнить хеттский миф о поко-

лениях богов: на небесах царствовало хтоническое божество Алалу, его сверг бог-небо Ану, его сын Кумарби откусил пенис Ану, забеременел и родил бога-шторма и двух богов-рек, причем бог-громовержец Тешшуб, впоследствии воцарившийся на небесном престоле, вышел из его головы. См. Дьяконов 1990: 101–102, 138 сл. (Ср. кол. XVI).

Этот сюжет подробно рассматривается в серии работ Люка Бриссона (Brisson 1997 (= LM) и 2003). См. также подробные возражения Бернабэ (Bernabé 2007) и ответ Бриссона (Brisson 2009).

XIV

так что он выскочил из светлейшего и теплейшего, отделившись от себя. Он говорит, что этот Кронос (Κρόνον) родила Гея (земля) от Гелиоса (солнца), потому что благодаря ему (сущие: ἔόντα) начали соударяться (κρούεσθαι) друг с другом из-за солнца. Поэтому он и говорит: «Который свершил великое». И следом:

«Уран Евфронид (“Сын Ночи”), правивший первым».

Поскольку Ум (Νοῦν) ударял (κρούειν) (сущие?) друг о друга, он назвал его Кроносом («Ударяющим умом») и сказал, что он совершил для Урана великое; ведь последний был лишен царства. Кроносом он назвал его в силу этого деяния, и остальные (имена) – в соответствии с тем же принципом. Когда сущие [еще не соударялись, Ум], определяющий (ὀρίζειν) творение, [получил название Уран («Определяющий Ум»)]. И, [по его словам], он лишился своего царства, когда [сущие] начали соударяться...

[ἐ]κθόρη... χωρισθὲν ἀφ' ἑωυτοῦ (должно быть ἑαυτοῦ). Janko: «‘породил’ светлейшее и теплейшее [т. е. эфир], как только он отделился от себя; LM: «...когда (?), отделившись от себя, он (it) выпрыгнул в светлейший и теплейший (эфир)»; Betegh: «[он заставил?] светлейшее и теплейшее выпрыгнуть, отделив его от себя». Brisson 2003: 25–26 и Jourdan 2003: 64 вместо «теплейшего» предлагают «белейшее», и понимают эти эпитеты как характеристику эфира, в который попал «отделившийся» от него фаллос Урана. Бриссон отмечает, что сослагательная форма ἐκθόρη должна означать повторяющееся действие, а причастие среднего рода χωρισθὲν может предполагать αἰδοῖον, что позволяет понять эту фразу так: «Сексуальный орган Урана отделился от него самого». КРТ предпочитают считать, что эта фраза относится к Гелиосу (солнцу), которое таким образом отождествляется комментатором из Девени с фаллосом Урана. С. Calame (“Figures of Sexuality and Initiatory Transition in the Derveni Theogony and its Commentary”, LM 65–80) считает, что Зевс проглотил не Протогона, но фаллос Урана.

О длительной истории этимологизации имени Кронос, начиная с Платона (*Кратил* 396 b–c) до Прокла (*in Crat.* CVII–CIX 56.24–59.21) см. специальную работу Brisson 2004. Последнее предположение колонки восстановлено Цанцаноглу лишь предположительно (*exempli gratia*).

XV

[дабы не дать солнцу] ударять их друг о друга и заставить [однажды] разделенные сущие (ἑόντα) находиться отдельно друг от друга. Ведь когда солнце было отделено и помещено (ἀπολαμβανόμενου) в центре, он (Ум) захватил и крепко удерживал все, что находилось над солнцем и то, что было под ним. В следующей строке:

«От него (ἐκ τοῦ) Кронос, а затем мудрый Зевс», –

он говорит, что с этого времени (ἐκ τοῦδε) было положено начало (ἀρχή) его царствования (или: была его власть, так как он царствовал). Это же начало (ἀρχή) имеется в виду, когда говорится (διηγείται, букв. объяснено), что, посредством соударения сущих вещей друг с другом, он (Ум) разделил их и привел в нынешнее состояние, [создав] не из различных вещей различные, но различные вещи из одного и того же. Ведь и слова «затем мудрый Зевс» проясняют, что не другой кто, но тот же самый. Далее идет следующее:

«Метида (Мудрость)... царской почести»

...крепко удерживает (всех?)...

ἀπολαμβανόμενου. Betegh окружено; Janko отрезано, отделено. В центр космоса солнце помещают некие пифагорейцы (см. Теон Смирнский, 139.9–18 Hiller); Плиний (*Ест. ист.* 2.12–13) сообщает об этом без указания авторства. См. Betegh 235–243.

КРТ: «Он говорит что-то вроде: ‘С этого времени (ἐκ τοῦδε) было положено то начало (ἀρχή), когда воцарилась его власть (ἀρχή)’. Относительно же Ума было уже сказано...»

Поэтическая строка восстанавливается по-разному. Betegh; Bern.: «(Сподобившись) мудрости и царской почести превыше блаженных богов». Janko: «Облекшись царской властью, он поглотил и Метиду». Имя Μῆτις (дочери Океана и Тетиды, первой жены Зевса) ассоциируется с эпитетом μητιέτα (мудрый). Проглотив беременную Метиду, Зевс произвел из своей головы Афины, в которой соединилась мудрость отца и матери.

XVI

То, что солнце он называет фаллосом, было уже объяснено (ранее). О том же, что ныне сущее возникло из ему подлежащего, он говорит так:

«почтенного перворожденного царя, на котором все
бессмертные выросли, блаженные боги и богини,
реки и чудесные источники, и все остальное,
что тогда родилось; он же остался в одиночестве».

В этих стихах он указывает на то, что сущие вечно (всему) подлежали, а ныне существующие возникли из им подлежащего. Что же касается слов «он же остался в одиночестве», то этим он хочет сказать, что Ум, будучи единым, по своему достоинству (ἄξιον) вечно равен всему остальному, как будто оно ничто

(см. текст ниже). Ибо ныне сущие (ἐόντα) не могут существовать сами по себе без Ума. И в следующей за этим [строке он говорит, что Ум] равен по достоинству всему остальному:

«[Ныне] он царь всего и [будет им] всегда».

[Ясно, что] «Ум» и «царь всего» тождественны...

πρωτογόνου βασιλέως αἰδοίου. Janko: «Из фаллоса перворожденного царя». Brisson (2003: 21) предлагает дополнить генетив βασιλέως: «<он поглотил силу> почтенного перворожденного царя».

τὰ ὄντα ὑπῆ[ρ]χεν αἰεὶ, τὰ δὲ ν[ῦ]ν ἔοντα ἐκ τῶν ὑπαρχόντων γίν[ε]ται.

Νοῦν πάντων ἄξιον εἶναι μόν[ο]ν ἔοντα [ὡς περ] εἰ μὴ δὲν τὰλλα εἶη.

Куременос (КРТ 215) отмечает, что для обозначения тех начал, которые предшествовали возникшему из них космосу, глагол ὑπάρχειν используется Филолаем (фр. 6 DK; комментарий к этому месту см. Huffman 1993: 137, где доказываемся, что глагол следует понимать именно в этом смысле).

Janko: «Ум же, сущий сам по себе, равен всему остальному, как будто оно ничто».

XVII

он (воздух) существовал до того, как был поименован. Затем он получил имя. Ведь воздух был до того, как ныне сущие были составлены вместе, и будет существовать вечно. Он не возник, но был. Почему он (Зевс?) назван воздухом, было объяснено ранее. А на том основании, что он получил имя Зевс, (некоторые) думают, что он якобы возник и будто бы не существовал ранее. Он говорит также, что ему (воздуху) быть «последним», потому что он назван Зевсом, и что он продолжит (называться) этим именем до тех пор, пока ныне существующие (вещи) не будут приведены в то же – подвижное («плавающее») – состояние, в котором они пребывали изначально (ἐν ᾧ περ πρόσθεν [ἐ]όντα ἡσρεῖτο). Ясно, что сущие стали таковыми благодаря ему и, возникнув, [КРТ снова; Vern. все] находятся в нем... он указывает в следующих словах:

«Зевс – глава, Зевс – середина, из Зевса все сделано (τέτ[υ]κται)».

[Говоря] «глава», он выразил в загадочной форме [то, что для сущих вещей воздух является] «главой»... [его] начало (или: правление) стало со[ставом]... быть соединенным вместе...

Связь дыхания с мышлением, с одной стороны, и мышления с эфиром или воздухом, с другой, пронизывает обыденное и религиозное сознание с древнейших времен (ср. Гомер, *Илиада* 2.412 и др.), и нашло отражение во многих религиозно-философских учениях античности, прежде всего у пифагорейцев (58B30 DK и др.), Анаксимена и Эмпедокла (подробнее см. Жмудь 1983: 126–130). Однако первым элементом и Зевсом воздух считал, как известно, Диоген из Аполлонии, писавший около 440–430 гг. до н. э. См. прежде всего фр. T 6 Laks (A 8 DK) = Филодем, *О благочестии*, 6 b (р. 70 Gomperz = Dox., р. 536). По словам Янко (Janko 1997: 83 и 92), Диоген оказал

безусловное влияние на автора папируса, которым, по мнению английского исследователя, мог быть Диагор Мелосский (Janko 2001; критический анализ этой идеи: Betegh 2004: 306 и Appendix), между прочим, упоминаемый Элианом (Т 1 b Laks) наряду с Диогеном в списке древних атеистов. Причем ранее этот исследователь (Janko 1997) даже не исключал возможности того, что Диоген мог быть автором папируса, ведь в древности магия и натурфилософия легко уживались между собой. В опубликованной в том же году статье Лакс (Laks 1997) независимо рассматривает тот же сюжет и приходит к выводу, что автором папируса скорее всего был просвещенный жрец, которому удалось развить интересную и философски значимую концепцию, согласующуюся с трансцендентным умом Анаксагора и имманентное мышление Диогена.

Подробное сопоставление воззрений Диогена и философии Папируса из Дервени, которое проделывает Бетег (Betegh 2004: 307 ff.), показывает, что хотя различия между ними не так велики, как некогда считалось (в особенности это относится к оценке роли мышления и божественной природы воздуха), однако в некоторых других отношениях, прежде всего в связи с той ролью, которую играет разумный принцип в космосе, с вытекающими отсюда последствиями для космологии в целом, отличия заметны и могут быть четко обозначены.

См. также фрагмент Ямвлиха *О душе* (Стобей, I, 49.32.102 сл. = фр. 8 Dillon-Finamore), где Ямвлих замечает, эти авторы придумывают такие этимологии, какие подходят для их теорий. Так, жизнь (ζῆν) выводится ими из ἀναζειν (кипеть), по причине теплоты, душа (ψυχήν) – от ἀναψύχεσθαι (охлаждаться), по причине холода, а вдыхаемый воздух считают душой потому, что, по сообщению Аристотеля (*О душе* I 5, 410 b 27), в орфических песнопениях «душа, носимая ветрами, входит в нас из космоса по мере того, как мы дышим» (к сожалению, текст содержит лакуну, восстанавливаемую издателями по смыслу).

XVIII

движущиеся (с.р.) вниз. И говоря [«Мойра», он объясняет], что это [земля?] и что все остальное находится в воздухе, будучи дыханием (πνεῦμα). Это-то дыхание Орфей и называет Мойрой. В повседневной жизни все остальные люди, рассуждая о том, что «Мойра спряла (ἐπικλώσαι) для них» и (говоря) «что Мойра спряла, то и будет», выражаются правильно, хотя и не понимают, что есть Мойра и что такое «прясть» (τὸ ἐπικλώσαι). Орфей и разумение (φρόνησιν) называл Мойрой; причем это имя ему представлялось наиболее подходящим из всех тех имен, которые ей давали люди. Ведь еще до того, как он получил имя Зевса, Мойра уже существовала, будучи разумением бога, всегда и во всем (καὶ [δ]ὶ παντός). Когда же Зевс получил это имя, они решили, что он был рожден, хотя он всегда существовал и ранее, не будучи поименован. [Потому Орфей и] говорит:

«Зевс первым рожден».

Первой была [Мойра-разумение], затем священный (ιερεύθη?) Зевс. Однако люди, [не понимая] смысла сказанного, [пришли к убеждению], что Зевс – это перворожденный [бог]...

То есть, по верному замечанию Бриссона (2003: 27), дыхание Зевса-воздуха – это его разумение, а значит, охлаждающее действие воздуха на огонь (=произошедшее от Урана на солнце, связанное с Кроносом) носит не механический, но разумный характер, своего рода промысел, подчиняющийся разумному принципу. См. выше.

«Мойра сплела (ἐπικλώσαι)», это выражение Гомера (*Илиада* 24.525: как замечает Бриссон, цитируется лишь двумя строками выше фрагмента 527–528, который приводится в кол. XXVI).

XIX

когда сущие (ἐόντα) получили свои индивидуальные имена в зависимости от управляющего ими (элемента); Зевсом всё было названо по тому же принципу. Ведь воздух всем правит, как пожелает. Говоря, что Мойра «сплела» (ἐπικλώσαι), они утверждают, что разумение (φρόνησιν) Зевса решает (ἐπικυρώσαι), как (вечно) сущие, возникшие и будущие (вещи) должны возникать, пребывать и исчезать. И он называет его царем – ведь это имя более всего из используемых имен подходит ему – говоря так:

«Зевс – царь, Зевс – властитель надо всеми яркоперунный (ἀρυκέραυνος)».

Он является царем, по его словам, потому, что, хотя начал (властей) множество, но лишь один всем правит и совершает все то, что ни одному смертному не позволено совершить... Он правитель всего, как сказано, потому, что все остальное начинается (ἄρ)χεται, или: управляется) через...

«Нерушимым эфиром» и «Умом», содержащим «Мысль» (νοήμα), Зевс называется в известных орфических строках, некоторые из которых цитируются в *Законах* Платона (фр. 243, 17–21 Bern.). Здесь же он называется всезнающим, что оправдывает отождествление с Мойрами, «дочерьми Зевса» (Гесиод, *Труды и дни* 904) и «дочерьми Необходимости» (Платон, *Государство* 617 с).

XX

[Что же до тех людей, которые верят в то, что они всему научились], лишь наблюдая за таинствами, совершая их [с другими людьми] в городах, то я нисколько не удивлюсь, узнав, что они [ничего] не уразумели. Ведь невозможно только слушая в то же время и изучить сказанное (τὰ λεγόμενα). Поэтому все те, (кто надеется научиться у людей, превративших) отправление ритуалов в свою профессию (τέχνη), заслуживают удивления и сожаления. Удивления потому, что, хотя они и верят в то, что познают, перед тем, как приступить к таинствам, они уходят после их совершения еще до того, как сподобились знания, даже не задавая вопросов, как если бы они поняли что-либо из того, что увидели, услышали или изучили; сожаления же не только потому, что они зря потратили свои деньги, но и потому, что ушли лишённые даже своего мне-

ния (γνώμη). До совершения таинств надеясь достигнуть знания, свершив их, они уходят, лишённые даже надежды...

«...речь... своей собственной матери... сестре (?)»

Ср. Климент Алекс., *Протретики* 22.2 (Гераклит, фр. 87 Marc. = 22 В 14 DK); см. M. West ("Hocus-Pocus in East and West", LM 79–90, esp. 83); Tsantsanoglou ("First Columns...", LM 115). На вопрос о том, как автор папируса стремился использовать космологические ассоциации в качестве возможных наставлений посвященным, комбинируя связанный мистериями эсхатологический миф с анализом отношений между первоэлементами, пытаются ответить многие исследователи. Mark Edwards (1991: 210) склонен видеть в нем филолога-комментатора. Напротив, Dirk Obbink ("Cosmology as Initiation", LM 39–54) склонен считать, что, ассоциируя Зевса и Океан с воздухом, Мойру с пневмой, а Деметру и другие женские божества с землей, он стремится раскрыть тайну, намеренно скрытую в поэме и понятную лишь для посвященных. «Практическую» установку автора раскрывает и эта колонка, которая нередко оценивалась как непонятное отступление от темы и даже цитата (последнее неверно: LM 44–45). Нам неизвестно, был ли автор папируса практикующим τελεστής, однако ясно, что он противопоставляет себя не практикующим мистерии (в том числе и профессионально), но тем, кто участвует в них, не понимая смысла происходящего и «даже не задавая вопросов». Напротив, он намерен дать ответы на возможные вопросы и раскрыть истинный смысл авторитетного текста экзегетическими средствами. Разумеется, не следует приравнивать Папирус к таким «погребальным текстам», как орфические золотые таблицы (см. новое исследование: Graf-Johnston 2007), однако рассматривать его в контексте «погребального костра», как предлагает Betegh (1999), представляется разумным.

Точный текст последнего предложения издателями не восстанавливается, однако вслед за Янко и другими исследователями можно предположить, что далее автор папируса объясняет смысл истории о совокуплении Зевса со своей матерью Реей (которая родила Деметру), затем с сестрой-дочерью Деметрой (что привело к рождению Персефоны) и, возможно, с Персефоной (которая в результате родила Диониса).

XXI

[Если бы сущности сначала не пришли в движение и не были разделены, то теплое не смогло бы соединиться с теплым,] а холодное с холодным. Говоря «спариться» (θόρνῃ; в смысле «как самец с самкой»), он объясняет тем самым, что (все вещи), разделенные на маленькие частички, двигались и спаривались (ἐθόρνυτο) в воздухе и, спариваясь (θορνύμενα), соединялись друг с другом. И процесс спаривания продолжался до тех пор, пока каждое не подошло (ἦλθεν) к себе подобному. «Небесная Афродита» (Ἀφροδίτη οὐρανία), Зевс (Ζεὺς), «заниматься любовью» (ἀφροδισίαζειν), «спариваться» (θόρνυσθαι), «Убеждение» (Πειθῶ) и «Гармония» (Ἄρμονία) – все это имена одного божества. О мужчине, совокупающемся (μισγόμενος) с женщиной, обычно говорят, что он занимается с ней любовью (ἀφροδισίαζειν). Поскольку сущие вещи (τὰ ἔοντα) пришли в состояние смешения (μυθέντων) друг с другом, этот (бог) был назван Афродитой. (Он назван) «Убеждением» потому, что сущие вещи уступили друг другу, а «ус-

тупить» (ε[ί]κειν) и «убедить» (πείθειν) – это одно и то же. Гармонией же (он назван) потому, что множество сущих вещей были им «прилажены» (ἡ]ρμοσε) друг к другу. Ведь они существовали и ранее, однако названы «рожденными» после того, как были разделены. [Потому что] «быть разделенным» (δι]ακριθῆν[α]) очевидно... правит так, что они разделяются (?)... ныне...

Афродита возникла из фаллоса Урана. «Уступать» и «убеждать» также входят в эротический лексикон. Соединение холодного и горячего в одном божестве позволяет частицам сталкиваться и «гармонично» соединяться друг с другом. Вопреки Бетегу (Betegh 2007), Бриссон (Brisson 2009) полагает, что сочетание разумного (Ум и Мойра), огня (Кронос) и воздуха (Океан и Зевс) в одном божестве – Зевсе позволяет истолковать сказанное в провиденциальном смысле, близком к стоическому. См. замечания к кол. XXV.

XXII

Так что он (Орфей) назвал всё подобным образом и настолько хорошо, насколько это возможно, зная природу людей (и понимая), что не все они одной (природы) и желают одного и того же. Обладая властью (κρατιστεύοντες), они говорят все, что им взбредет в голову (ἐπὶ θυμὸν ἔλθῃ, букв. «придет в сердце»), все, что вдруг заблагорассудится, всегда разное, из своекорыстия (ὑπὸ πλεονεξίας), а иногда – по причине невежества (ὑπ' ἀμαθίας). Гея (Γῆ), Мать (Μήτηρ), Рея (Ρέα) и Гера (Ἥρη) тождественны (ἡ αὐτή, букв. одна богиня). Она (это) зовется Землей (Геей) по соглашению (νόμῳ), а Матерью, поскольку все рождено из нее. Γῆ и Γαῖα – это диалектные формы. Деметрой (Δημήτηρ) же она называется как Мать-Земля (Γῆ Μητήρ), одно имя для обеих; ибо это одно и то же. Это сказано также и в Гимнах:

«Δημήτηρ [Ρ]έα Γῆ Μη[τ]ηρ Ἑστία Δηϊώ».

Ведь она называется также и Дейо, потому что была испорчена во время сексуального акта (Δηϊὼ ὅτι ἐδηϊ[ώθη] ἐν τῇ μείξει, или: разорвана при родах). Он прояснит это в подобающем месте поэмы, когда она появится (или: родит). Реей (она названа) потому, что многие и разнообразные живые существа родились [КРТ вытекающая (ἐκρεύσαντα); Janko легко (эп. ῥαιδίως)] из нее. Ρέα и [Ρείη – это диалектные формы]. Герой она названа потому...

Восстановленное КРТ предложение также содержит традиционную этимологию имени Рея. Возможно, имя Ἥρη автор папируса связывает с воздухом (ἀήρ).

Бриссон подчеркивает, что, подобно Фанесу, у которого было три Ночи, здесь женская половина Зевса описывается как его мать, жена и дочь одновременно. Действительно, Гея – это жена Урана и мать Кроноса; Рея – жена Кроноса и мать Зевса; Гера – жена Зевса и мать нескольких его детей. Деметра – это дочь Кроноса и Реи и сестра Зевса, причем автор комментария истолковывает ее имя как «Мать-земля», то есть обработанная земля. Эта этимология хорошо известна: «Ге (Земля) – мать всего, есть Деметра, распределитель богатств» (Диодор Сицил., I 12; фр. 399 I, IV Vern.). Старшая

сестра Кроноса Гестия – это девственница, расположенная в центре мира. Наконец, судьбу Дейо можно истолковать по-разному. Фраза $\Delta\eta\acute{\omega}\ \delta\tau\iota\ \acute{\epsilon}\delta\eta\iota[\acute{\omega}\theta]\eta\ \acute{\epsilon}\nu\ \tau\eta\iota\ \mu\epsilon\acute{\iota}\xi\epsilon\iota$ понимается Бриссоном как указание на раздирание (дефлорацию) Дейи во время сексуального акта, что символизирует процесс обработки земли либо, как полагают КРТ, процесс родов, в ходе которых богиня разрывается. Далее (кол. XXVI) «мать», как и Зевс, отождествляется с Умом.

XXIII

Эта строка составлена двусмысленно ($\mu\alpha[\rho\alpha]\gamma\omega\gamma\acute{\omicron}\nu$), поэтому многим ее смысл не ясен, однако всем, кто понял ее верно, очевидно, что Океан – это воздух, а воздух – это Зевс. Следовательно, не иной какой Зевс «затял» ($\acute{\epsilon}\mu\eta\sigma\alpha\tau\omicron$) другого Зевса, но один и тот же (затял, изобрел) для себя «великую мощь» ($\sigma\theta\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma\ \mu\acute{\epsilon}\gamma\alpha$). Однако не понявшие этого думают, что Океан – это река, потому что он добавил эпитет «широко-текущий» ($\epsilon\acute{\upsilon}\rho\upsilon\ \acute{\rho}\acute{\epsilon}\omicron\nu\tau\alpha$). Но ведь он проясняет свою мысль повседневными и расхожими словами. Ибо тех, кто приобрел большую силу среди людей, называют (людьми) «весьма влиятельными» ($\mu\epsilon\gamma\acute{\alpha}\lambda\omicron\upsilon\varsigma\ \rho\upsilon\eta\eta\nu\alpha\iota$). Вот и следующая строка:

«И он поместил туда жилы (или силу) сереброструйного Ахелоя
($\acute{\iota}\nu\alpha\varsigma\ \delta'\ \acute{\epsilon}\gamma\kappa\alpha[\epsilon\lambda\epsilon]\xi'\ \text{А}\chi\epsilon\lambda\acute{\omega}\iota\omicron\upsilon\ \acute{\alpha}\rho\gamma\upsilon[\rho]\omicron\delta\acute{\iota}\nu\epsilon[\omega]$)».

Именем «Ахелой» он называет воду в целом. Выражение же «он поместил туда жилы» означает (букв. есть) опустить (?) их туда; потому что (+ вин. п. сущ.)... каждый... желает (?).

XXIV

[круглые вещи] равны, если их измерить от центра. Некруглые же не могут быть равночленными ($\acute{\iota}\sigma\omicron\mu\epsilon\lambda\eta\eta$). Это ясно из следующего:

«(Луна) светящая многим смертным на безмерную землю
($\mu\omicron\lambda\lambda\omicron\iota\varsigma\ \phi\alpha\acute{\iota}\nu\epsilon\iota\ \mu\epsilon\rho\acute{\omicron}\mu\epsilon\sigma\sigma\iota\ \acute{\epsilon}\pi'\ \acute{\alpha}\mu\epsilon\acute{\iota}\rho\omicron\nu\alpha\ \gamma\alpha\acute{\iota}\alpha\nu$)».

Кто-то может подумать, что эта строка сказана с иным смыслом, а именно, что когда она находится на самом верху ($\acute{\upsilon}\mu\epsilon\rho\beta\acute{\alpha}\lambda\eta\iota$, наиболее полная?), то некоторые вещи ($\tau\acute{\alpha}\ \acute{\epsilon}\acute{\omicron}\nu\tau\alpha$) видны ($\phi\alpha\acute{\iota}\nu\epsilon\tau\alpha\iota$) лучше, нежели когда она еще не достигла наивысшего своего положения. Однако, говоря «показывать» ($\phi\alpha\acute{\iota}\nu\epsilon\iota\nu$), он имел в виду не это. Ведь если бы он имел в виду именно это, то сказал бы, что она показывает не «многим», а «всем»: и положенный срок обрабатывающим землю, и подходящие условия идущим по морю. Ведь если бы не было луны, то люди никогда не изобрели бы ни исчисления времен, ни ветров... и всего остального... другие сущие...

... τοῖς τε τῆγ γῆν ἐργαζομένοις καὶ τοῖς ναυτλλομένοις, ὅποτε χρῆ πλεῖν, οὐτοῖς τὴν ὥραν. Точнее: «и обрабатывающим землю, и идущим по морю, одним – когда следует выходить в плавание, другим – сезон».

XXV

и яркость. То, из чего состоит луна, белее всего и отмерено (μεμερισμένα) по той же мерке (λόγον, или: принципу), однако не теплое. Ныне есть и другие (тела), парящие (букв. плывущие) в воздухе на большом расстоянии друг от друга. Их не видно днем, потому что солнце одерживает верх (ἐλικρατούμενα, преобладает), однако они заметны ночью, хотя над ними и одерживает верх (ἐλικρατεῖται) [Janko: луна] по причине малости их размера. В парящем состоянии (αἰωρεῖται, букв. плывущими) их поддерживает необходимость, так чтобы они не сходились вместе; ведь в противном случае все (элементы), обладающие той же способностью (δύναμιν, букв. силой), что и те (элементы), из которых состоит солнце, слились бы в единую массу (ἀλέα) [ср. кол. V]. Если бы бог не пожелал, чтобы наличествовали ныне сущие элементы (έόντα), то он не создал бы солнца. И сотворил он его такой формы и такого размера, как это сказано в начале этого рассуждения. Идущие же затем слова он поставил как занавес (ἐπίπροσθε π[ο]ιεῖται), не желая, чтобы все люди это поняли. На это указывает строка:

«И когда [разум] Зевса затеял все эти дела...»

Не сохранившуюся предшествующую фразу Буркерт (Burkert W. (1997) “Star Wars or a Stable World? A Problem of Presocratic Cosmology (PDerv. Col. XXV)”, LM 163–174) восстанавливает по аналогии с первым предложением колонки: «[То, из чего состоит солнце, все превосходит теплотой и] яркостью».

μεμερισμένα... Буркерт переводит как «разделено в соответствии с тем же принципом», и соответственно «...есть и другие тела, плывущие в воздухе, отделенные друг от друга». «Элементарные частицы» (ср. также кол. XXI), из которых, согласно нашему автору, состоит весь мир, определяются не количественным, а качественными характеристиками вроде «белое», «теплое», «холодное». Изначально они равномерно распределены в «воздухе» и образование мира происходит путем «спаривания» (кол. XXI), или соединения подобного с подобным, что конечно же напоминает учение Анаксагора (фр. 1 и др.; см. Sider 2005, passim). Из вышеперечисленных элементов формируется солнце и луна (автор забывает о гениальном прозрении Анаксагора о том, что луна светит отраженным светом солнца, фр. 18). Затем говорится, что до настоящего времени существуют и «реликты» первоначального состояния, свободно парящие в воздухе на большом расстоянии друг от друга. Все это напоминает, как замечает Буркерт, описание Млечного Пути Анаксагором и Демокритом (Аристотель, *Метеорология* A 8, 345 a 25 сл. = 59 A 80 DK). Однако далее говорится, что «необходимость» призвана обеспечить единственность этого мира: если бы эти частички не находились на таком большом расстоянии друг от друга, они могли бы слиться вместе и образовать еще одно солнце, что вновь находит соответствие у Анаксагора, во фр. 4а рассуждающего о возможных мирах (причем в отличие от нашего автора случае с Анаксагором вопрос

о том, считал ли он мир единственным или же верил во множество миров, остается открытым: см. KRS 378–380; Sider 2005: 92 ff., а также замечательную идею Япа Мансфельда о том, что, поскольку у Анаксагора нет пределов величине или малости, то другие миры могут существовать в нашем мире, только быть очень маленькими или, наоборот, огромными). В силу необходимости мир держится как у Анаксагора и Демокрита, так и у пифагорейцев (*Теологумены арифметики* 81.19; Платон, *Государство* 616 с; Burkert 1972: 75–77). Правда, в отличие от Анаксагора и Демокрита и подобно пифагорейцам, наш автор рассуждает скорее в волюнтаристско-политическом, нежели рационально-физическом ключе: Зевс, он же создатель мира, «воздух» и «разумение бога», обеспечивает установленный порядок в этом мире своей властью.

ἐλίτροσθε π[ο]ιείται Буркерт переводит как «расположил задом наперед».

Заключительная поэтическая строка сохранилась очень плохо и восстанавливается издателями по смыслу. Я привожу версию КРТ; Janko предполагает следующее: «И когда разум скиптроносного Зевса затеял все эти дела (он пожелал соединиться в любви со своей матерью)». Сюжет развивается в следующей колонке. Ср. также кол. XX и XXII.

«Комментатор, по верному замечанию Бриссона (2003: 29), поет гимн Солнцу. Ведь Протогон – это подобие солнца; Уран обладал солнцем как своей частью, ведь оно было его фаллосом; а имя Кроноса происходит от слова “ударять”, то есть ударять по фаллосу Урана, который и стал солнцем, будучи отделенным. Солнце есть причина рождения всего в этом мире, поскольку заставляет частицы соударяться друг с другом. Наконец, Зевс, посредством охлаждающего эффекта воздуха, позволяет частицам соединиться вместе для того, чтобы создать вещи. Сочиняя этот гимн, комментатор играет на двусмысленности αἰδοῖος / αἰδοῖον на двух лингвистических уровнях: обыденном и аллегорическом».

XXVI

«с матерью» (μη[τρ]ός), потому что Ум есть мать всего остального, а «благая» (ἑἄς), потому что она благая (ἀγαθής). То же, что она означает благая, ясно из следующих строк:

О Гермес, сын Майи, вестник, податель благ (ἑἄων).

Ясно это и отсюда:

Две (великие) урны лежат у порога Зевеса,
Полны даров: несчастных одна и счастливых (ἑἄων) другая.

Те же, кто не понял это слово, думают, что оно означает «свою собственную мать» (μητρὸς ἑαυτοῦ). Однако если бы он хотел показать, что бог «со своей матерью в любви» (ἑαυτοῦ μητρὸς ἐν φιλότῃτι) «пожелал совокупиться» (θέλοντα μιχθῆναι), он смог бы сказать, изменив лишь несколько букв – «μητρὸς ἑοῖο». Тогда это означало бы «свою собственную», и он был бы ее [сыном]. ...ясно, что... в связи (?)... оба... благая...

По-видимому, комментируется строка, хорошо известная из других источников (fr. 18, 2 Vern.): «Пожелал совокупиться со своей матерью в любви (ἤθελε μητρὸς ἑᾶς μιχθήμεναι ἐν φιλότητι)».

Adj. poss. ἑός, ἑή, ἑόν (свой, своя, свое) фонетически близко adj. qual. εὖς (славный, хороший). Читая ἑᾶς μητρὸς, он предлагает понимать это как «с благой матерью», а не «со своей собственной матерью» (μητρὸς ἑαυτοῦ), как думают непосвященные, тем самым элиминируя толкование, предосудительное с моральной точки зрения. Причем аналогичное словоупотребление комментатор находит у Гомера: *Одиссея* 8.335 и *Илиада* 24.527–28 (пер. Н. И. Гнедича, исправленный).

О женской ипостаси «матери» уже сказано в кол. XXII. Примечательно, что теперь и она, в свою очередь, отождествляется с Умом, то есть Кроносом (кол. XIV), Зевсом (кол. XVI) и, возможно, Ураном (кол. XIV). О том, что Зевс андрогин, говорится в гимне: «Зевс рожден мужчиной, Зевс – бессмертная дева (ἄφθιτος νύμφη)». Соответственно, поэтому он ранее отождествляется с Мойрой, которая является его разумением (или промыслом). Поглотив Протогона и таким образом вобрав в себя мужскую огненную природу (Кронос), теперь он желает не «совокупиться с матерью», как думает большинство, но «вдохнуть» (Дыхание-Мойра) в себя женскую природу, воздух (отождествленный ранее с Умом), и так стать полнотой всего. Эта интерпретация, развиваемая в последнее время Бриссоном и другими авторами (Jourdan 2003; Casadesús 2005; Brisson 2009), резко критикуется Бетегом (Betegh 2007), который, в целом допуская подобное толкование (высказанные разногласия сводятся к деталям), предпочитает считать, что идентифицируемые таким образом возможные стоические влияния могут быть объяснены в контексте достоящей философии и пересмотр традиционной датировки папируса в свете этих новых интерпретаций необязателен.

Список литературы

- Афонасин Е. В. (2009) «Диоген из Аполлонии», *ΣΧΟΛΗ* 3.2 (в печати)
- Дьяконов И. М. (1990) *Архаические мифы Востока и Запада* (Москва)
- Жмудь Л. Я. (1983) «Орфический папирус из Дервени», *Вестник древней истории* 2, 118–139
- Лебедев А. В., пер. (1989) *Фрагменты ранних греческих философов* (Москва)
- Casadesús F. (2005) “Orpheus and Orphism: new approaches”, a paper given at the international Colloquium “Orfeo e el Orfismo: Nuevas perspectivas”, Palma de Mallorca, 3–5 feb. de 2005
- Bernabé A., ed. (1996–2007) *Poetarum Epicorum Graecorum Testimonia et Fragmenta* (Stuttgart–Leipzig)
- Bernabé A. (2007) “Autour de l’interprétation des colonnes XIII–XVI du Papyrus de Derveni”, *Rhizai* IV. 1, 77–103
- Bernabé A. (2007a) “The Derveni Theogony: many questions and some answers”, *Harvard Studies in Classical Philology* 103
- Betegh G. (2002) “Papyrus on the Pyre”, *Acta Ant. Hung.* 42, 51–66
- Betegh G. (2004) *The Derveni Papyrus: Cosmology, Theology, and Interpretation* (Cambridge)
- Betegh G. (2007) “The Derveni papyrus and Early Stoicism”, *Rhizai* 4.1, 133–151
- Brisson L. (1985) “La théogonies orphiques et le Papyrus de Derveni”, *Revue de l’Histoire des Religions* 202, 389–420

- Brisson L. (1990) "Orphée et l'Orphisme à l'époque imperial", *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, Tel. II, Band 36.4, 2867–3931
- Brisson L. (2003) "Sky, Sex and Sun. The meaning of αἰδοῖος/αἰδοῖον in the Derveni papyrus", *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 144, 19–29
- Brisson L. (2004) "Kronos, Summit of the Intellective Hebdomad in Proclus' Interpretation of the *Chaldean Oracles*", G. van Riel, C. Macé, eds. *Platonic Ideas and Concept Formation in Ancient and medieval Thought* (Leuven) 191–210
- Brisson L. (2009) "Zeus did not commit incest with his mother. An interpretation of column XXVI of the Derveni Papyrus", *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 168, 27–39
- Burkert W. (1972) *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism* (Cambridge)
- Burkert W. (1987) *Ancient Mystery Cults* (Cambridge, MA)
- Burkert W. (1992) *The Orientalizing Revolution* (Cambridge, MA)
- Diels H., ed. (1882) *Doxographi Graeci* (Berlin)
- Diels H., Kranz W., hrsg. (1952⁶) *Die Fragmente der Vorsokratiker* (Berlin) = DK
- Dubuis E. (2006) "Le papyrus de Derveni renaît de des cendres", <http://www.arsitra.org/yacs/articles/view.php/185>; о готовящемся новом издании с привлечением новых технологий, над которым работают Apostolos Pierris (Патры) и Dirk Obbink (Оксфорд).
- Edwards M. (1991) "Notes on the Derveni commentator", *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 86, 203–211
- Frede M. (2007) "On the unity and the aim of the Derveni text", *Rhizai* 4.1, 9–33
- Giouri E. (1978) *Ho kratēra tou Derbeniou* (Athena)
- Graf F., Johnston S. I. (2007) *Ritual Texts for the Afterlife. Orpheus and the Bacchic Gold Tablets* (London)
- Huffman C. (1993) *Philolaus of Croton* (Cambridge)
- Janko R. (1997) "The physicist as hierophant: Aristophanes, Socrates, and the authorship of the Derveni Papyrus", *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 118, 61–94
- Janko R. (2001) "The Derveni Papyrus (Diagoras of Melos, *Apopyrgizontes logoi?*): a New Translation", *Classical Philology* 96, 1–32
- Janko R. (2002) "The Derveni Papyrus: an Interim Text", *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 141, 1–62
- Jourdan F. (2003) *La papyrus de Derveni* (Paris)
- Kingsley P. (1995) *Ancient Philosophy, Mystery, and Magic. Empedocles and the Pythagorean Tradition* (Oxford)
- Kirk G. S., Raven J. E., Schofield M. (1983²) *The Presocratic Philosophers* (Cambridge) = KRS
- Kouloumentas S. (2007) "The Derveni Papyrus on Cosmic Justice", *Rhizai* 4.1, 105–132
- Kouremenos T., Parássoglou G. M., Tsantsanoglou K., eds. (2006) *The Derveni Papyrus* (Florence); reviews: Janko R. (and responses), *Bryn Mawr Classical Review* 2006 (10.29, 11.02, 11.20): <http://bmc.brynmawr.edu>; Laks A., *Rhizai* IV.1 (2007) 153–161.
- Laks A. (1997) "Between Religion and Philosophy. The Function of Allegory in the Derveni Papyrus", *Phronesis* 42, 121–142
- Laks A. (2007) *Histoire, doxographie, vérité. Etudes sur Aristote, Théophraste et la philosophie présocratique* (Louvain)
- Laks A. (2008) *Diogène d'Apollonie. Edition, traduction et commentaire des fragments et témoignages* (Sankt Augustin)
- Laks A., Most G., eds. (1997) *Studies in the Derveni Papyrus* (Oxford)
- Marcovich M. (2001) *Heraclitus. Greek Text with a Short Commentary* (Sankt Augustin)

- Rangos S. (2007) "Latent Meaning and Manifest Content in the Derveni Papyrus", *Rhizai* 4.1, 35–75
- Sider D. (2005) *The Fragments of Anaxagoras* (Sankt Augustin)
- Themelis P., Touratsoglou J. (1997) *Oi taphoi tou Derbeniou* (Athena)
- Tortorelli Ghidini M. (1989) "Nephele: una metafora orfica arcaica", *La Parola del Passato* 44, 29–36
- Tortorelli Ghidini M. (1991) "Due nuovi teonimi orfici nel papiro di Derveni", P. Borgeaud, ed. *Orphisme et Orphée* (Geneva) 249–261
- West M. (1983) *The Orphic Poems* (Oxford) [частичный рус. пер. А. С. Афонасиной (Кузнецовой) и Е. В. Афонасина: <http://www.nsu.ru/classics/plato/interest.htm>]

СОДЕРЖАНИЕ / CONTENTS

Предисловие редактора	175
Editorial	178
СТАТЬИ / ARTICLES	
«Горгий» Платона: опыт аксиологического комментария	181
С. С. Аванесов	
Ранние диалоги Платона и феномен «невежества»: вопрос об онтологии	195
А. В. Тихонов	
Aristotle on Love and Friendship	207
David Konstan	
Рационализм и его пределы в арианском учении	213
Д. С. Бирюков	
Один аспект методологии познания у Платона и Дионисия Ареопагита	227
П. А. Моисеев	
Востоочноарамейское происхождение гностицизма в свете западноарамейской христианской традиции	235
Е. В. Родин	
The Art of Life: An Ancient Idea and Its Survival	245
Teun Tieleman	
Νεόφυτος Καυσοκαλυβίτης (1713-1784;) και το «Κίνημα των Κολλυβάδων»	253
Λεωνίδας Μπαρτζελιώτης	
ПЕРЕВОДЫ / TRANSLATIONS	
Прокл Диадох. Комментарий к первой книге «Начал» Евклида. Постулаты и аксиомы	265
А. И. Щетников, предисловие и перевод	
Порфирий. «Подступы к умопостигаемому»	277
С. В. Месяц, предисловие, перевод, комментарий	
Папирус из Дервени	309
Е. В. Афонасин, предисловие, перевод, комментарий	
Аннотация / Resume	337

ΣΧΟΛΗ

ФИЛОСОФСКОЕ АНТИКОВЕДЕНИЕ И КЛАССИЧЕСКАЯ ТРАДИЦИЯ

2008. Том 2. Выпуск 2

Новосибирск: Ред.-изд. центр Новосиб. гос. ун-та, 2009. 168 с.

ISSN 1995-4328 (Print) ISSN 1995-4336 (Online)

Очередной выпуск журнала, посвященного изучению античности и классической традиции во всех ее разнообразных аспектах, подготовлен специально для участников долгосрочного проекта «Преподавая античность. Фундаментальные ценности в изменяющемся мире», проведение которого оказалось возможным благодаря Программе поддержки высшего образования Института «Открытое общество» (Будапешт). В выпуск вошло восемь статей по истории античной философии и науки, а также новые переводы: раздел Комментария Прокла к первой книге «Начал» Евклида, «Подступы к умопостигаемому» Порфирия и «Папирус из Дервени». Адреса электронной версии журнала: www.nsu.ru/classics/schole/ и www.elibraru.ru

ΣΧΟΛΗ

ANCIENT PHILOSOPHY AND THE CLASSICAL TRADITION

2008. Volume 2. Issue 2

Novosibirsk: State University Press, 2009. 168 p.

ISSN 1995-4328 (Print) ISSN 1995-4336 (Online)

This issue of the journal of the Centre for Ancient Philosophy and the Classical Tradition, prepared for the participants of a long-term project “Teaching Classics. Fundamental Values in the Changing World”, is generously sponsored by the Higher Education Support Program of the “Open Society Institute” (Budapest), and dedicated to study of the ancient philosophical tradition and the tradition of classical education in the context of contemporary concepts of values. The issue contains eight original articles on the history of ancient science and philosophy, and Russian translations of the introductory chapter of Proclus’ *Commentary on the first book of Euclid’s Elements*, the *Sententiae ad intelligibilia ducentes* by Porphyry and the *Papyrus of Derveni*. These and other relevant publications are available on-line at the addresses: www.nsu.ru/classics/schole/ and www.elibraru.ru

Компьютерная верстка и корректура Е. В. Афонасина

Подписано в печать 11.06.2009. Заказ №

Формат 70x108 1/16. Офсетная печать. Уч.-изд. л. 10,5

Редакционно-издательский центр НГУ,

630090, Новосибирск-90, ул. Пирогова, 2