
Σ Χ Ο Λ Η

ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΟ ΑΝΤΙΚΟΛΛΕΔΕΝΙΕ
Ι ΚΛΑССИЧЕСКАЯ ΤΡΑΔΙЦΙЯ

ΤΟΜ 8

ΒΥΠΥΣΚ 2

2014

ΒΥΒΟΡ • ΠΡΑΒΟ • ΒΛΑСТЬ • ΑΡΓΥΜΕΝΤ

ΣΧΟΛΗ (Schole)

ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΟ ΑΝΤΙΚΟΒΕΔΕΝΙΟ ΚΑΙ ΚΛΑΣΣΙΚΗΣ ΤΡΑΔΙΤΣΙΑ

Γλαινύ ρεδακτωρ

Ε. Β. Αφονασιν (Новосибирск)

Οτветственнύ секретарь

Α. Σ. Αφονασина (Новосибирск)

Ρεδακτωρ ραζдела ρεцензιύ и библиογραφии

Μ. Β. Εγορочкин (Москва)

Ρεдакциονная коллеγια

И. В. Берестов (Новосибирск), П. А. Бутаков (Новосибирск), М. Н. Вольф (Новосибирск), Джон Диллон (Дублин), С. В. Месяц (Москва), Доминик О'Мара (Фрибург), Е. В. Орлов (Новосибирск), Теун Тилеман (Утрехт), А. И. Щетников (Новосибирск)

Ρεдакциονный совет

С. С. Аванесов (Томск), Леонидас Баргелиотис (Афины–Олимпия), Люк Бриссон (Париж), Леван Гигинейшвили (Тбилиси), В. П. Горан (Новосибирск), В. С. Диев (Новосибирск), В. В. Целищев (Новосибирск), В. Б. Прозоров (Москва), С. П. Шевцов (Одесса), А. В. Цыб (Санкт-Петербург)

Учредители журнала

Новосибирский государственный университет,
Институт философии и права СО РАН

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

Адрес для корреспонденции

Философский факультет НГУ, ул. Пирогова, 2, Новосибирск, 630090

Электронные адреса

Статьи и переводы: afonasin@gmail.com

Рецензии и библиографические обзоры: egorochkin@torba.com

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

Выпуск опубликован при поддержке Томского государственного университета

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

© Центр изучения древней философии
и классической традиции, 2007–2014

Σ Χ Ο Λ Η

**ANCIENT PHILOSOPHY AND
THE CLASSICAL TRADITION**

VOLUME 8

ISSUE 2

2014

CHOICE · LAW · POWER · ARGUMENT

ΣΧΟΛΗ (Schole)

ANCIENT PHILOSOPHY AND THE CLASSICAL TRADITION

Editor-in-Chief

Eugene V. Afonasin (Novosibirsk)

Executive Secretary

Anna S. Afonasina (Novosibirsk)

Reviews and Bibliography

Michael V. Egorochkin (Moscow)

Editorial Board

Igor V. Berestov (Novosibirsk), Pavel A. Butakov (Novosibirsk),
John Dillon (Dublin), Svetlana V. Mesyats (Moscow), Dominic O'Meara (Friburg),
Eugene V. Orlov (Novosibirsk), Vadim B. Prozorov (Moscow), Andrei I. Schetnikov
(Novosibirsk), Teun Tieleman (Utrecht), Marina N. Wolf (Novosibirsk)

Advisory Committee

Sergey S. Avanesov (Tomsk), Leonidas Bargeliotis (Athens–Ancient Olympia), Luc
Brisson (Paris), Levan Gigineishvili (Tbilisi), Vasily P. Goran (Novosibirsk),
Vladimir S. Diev (Novosibirsk), Sergey P. Shevtsov (Odessa), Vitaly V. Tselitshev
(Novosibirsk), Alexey V. Tzyb (St. Petersburg)

Established at

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

The journal is published twice a year since March 2007

The address for correspondence

Philosophy Department, Novosibirsk State University,
Pirogov Street, 2, Novosibirsk, 630090, Russia

E-mail addresses:

Articles and translations: afonasin@gmail.com
Reviews and bibliography: egorochkin@torba.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, 2007–2014

СОДЕРЖАНИЕ / CONTENTS

Предисловие редактора / Editorial	134
ПЕРЕВОДЫ / TRANSLATIONS	
Амвросий Медиоланский. <i>О благе смерти</i>	136
Е. П. АРИСТОВА, предисловие, перевод, примечания	
Трактат <i>О не-сущем, или О природе</i> Горгия в <i>De Melisso Xenophane</i>	198
<i>Gorgia</i> , V–VI: Условно-формальная структура и перевод М. Н. ВОЛЬФ, предисловие, перевод, примечания	
РЕЦЕНЗИИ И БИБЛИОГРАФИЯ / REVIEWS AND BIBLIOGRAPHY	
«Дедалы речей». Софистика в современных исследованиях	217
М. Н. ВОЛЬФ	
И. Р. Тантлевский. <i>Загадки рукописей Мертвого моря: история и</i> <i>учение общины Кумрана</i> . Санкт-Петербург: РХГА, 2011	244
А. А. ХЛЕВОВ	
Платон и Атлантида. Обзор книги: Rudberg, Gunnar. <i>Atlantis and</i> <i>Syracuse</i> . Norderstedt: Books on Demand GmbH, 2012	249
А. С. АФОНАСИНА	
Порфирий об одушевлении эмбриона. Заметки к книге: Luc Brisson et al. (ed.) <i>Porphyre. Sur la manière don't l'embryon reçoit l'âme</i> . Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2012	257
Е. В. АФОНАСИН	
СТАТЬИ / ARTICLES	
ВЫБОР · ПРАВО · ВЛАСТЬ · АРГУМЕНТ CHOICE · LAW · POWER · ARGUMENT	
Софистика – это не аргументация	268
Е. Н. ЛИСАНИЮК	
Бесконечный лжец	285
В. А. ЛАДОВ	
Правила, юридический язык и речевые акты.....	293
В. В. ОГЛЕЗНЕВ, В. А. СУРОВЦЕВ	
Концептуальный анализ в философии права: границы применимости	303
В. В. ОГЛЕЗНЕВ	

Термин «proairesis» и богословие личности	312
Иеромонах МЕФОДИЙ ЗИНКОВСКИЙ	
Лукреций Кар: и рационалистический детерминизм, и иррационалистический индетерминизм	328
В. П. ГОРАН	
Боэций и Райл об эпистемическом фатализме	339
Е. В. БОРИСОВ	
Король, Папа и Император: проблема легитимности светской власти в «Семи Партидах» и глоссе Грегорио Лопеса	347
А. В. МАРЕЙ	
Понятие справедливости в трудах Исидора Севильского	365
Е. С. МАРЕЙ	
Семиозис власти в семантическом типе культуры	378
С. В. САННИКОВ	
К вопросу о значении термина <i>hybris</i> в архаический период	399
С. П. ШЕВЦОВ	
Современные теории естественного права и классическая традиция ...	418
А. Б. ДИДИКИН	
VARIA	
«Мудрая» Сапфо или философия древнегреческой инициации	425
Т. Г. МЯКИН	
Философия как литература: способы представления	445
О. А. ДОНСКИХ	
Протестантский и католический неоаристотелизм в немецкой философии XIX в. Франц Brentano о многозначности сущего у Аристотеля	454
Р. А. ГРОМОВ	
Античная медицинская симптоматология и современная семиотическая теория	473
Е. А. НАЙМАН	
«О граде Божьем» и современная философия истории или что нам могут сказать размышления Августина об истории	480
В. Н. СЫРОВ, С. Ю. СУХАНОВА	
Математический платонизм	492
В. В. ЦЕЛИЩЕВ	
Relations in the Trinitarian Reality: Two approaches	505
PAVEL BUTAKOV	

Владимир Эрн как читатель Платона	520
М. Ю. НЕМЦЕВ	
«Лисид»: опыт аксиологического комментария	537
С. С. АВАНЕСОВ	
Etymology of the Nickname <i>'Iskariót(h)</i> : the “One Who Saw a Sign” [(ʻi)sqar(i)ʻôṭ/yisqar(i)ʻôṭ] or the “One Who Slandered/Betrayed a Sign” [(ʻi)šqar(i)ʻôṭ/yišqar(i)ʻôṭ]?	545
IGOR TANTLEVSKIJ	
АННОТАЦИИ / ABSTRACTS	549

ПРЕДИСЛОВИЕ РЕДАКТОРА

Наряду с серий статей и рецензий на темы, традиционные для нашего журнала, второй выпуск восьмого тома СХОЛН включает в себя ряд исследований по истории и философии права, истории политической мысли и теории аргументации в античности, выполненных в рамках междисциплинарного проекта, организованного философскими факультетами Томского и Новосибирского университетов. Рассматриваемые сюжеты продолжают темы, начатые в специальном выпуске журнала по истории и философии права, который вышел несколько лет назад (том 4, выпуск 1), а также в ряде исследований по истории права и политической мысли в античности, публиковавшихся в некоторых из предыдущих томов.

Кроме того, пользуясь случаем, представляю читателям нового члена редакционной коллегии – кандидата культурологии Михаила Егорочкина (Институт философии РАН, Москва), который будет заниматься рецензиями и библиографическими обзорами, поступающими в редакцию. Все работы подобного рода следует направлять непосредственно ему. Порядок их рассмотрения, оформления и опубликования тот же, что для статей и переводов.

Следующий выпуск журнала будет посвящен естественным наукам в древности. Работы в этот сборник принимаются до конца ноября 2014 г. Приглашаем к сотрудничеству заинтересованных авторов.

Сердечно благодарим всех коллег и друзей, принявших участие в наших встречах, и напоминаем авторам, что журнал индексируется *The Philosopher's Index* и *SCOPUS*, поэтому присылаемые статьи должны сопровождаться обстоятельными аннотациями и списками ключевых слов на русском и английском языках.

Особое внимание обращаем на оформление библиографических ссылок. Подробные рекомендации см. здесь: http://www.nsu.ru/classics/schole/1/schole-1-2-to_authors.pdf. Информировать читателей, что все предыдущие выпуски можно найти на собственной странице журнала www.nsu.ru/classics/schole/, а также в составе следующих электронных библиотек: www.elibrary.ru (Научная электронная библиотека) и www.ceeol.com (Central and Eastern European Online Library).

Евгений Афонасин
Лиссабон, Португалия
23 июня 2014 г.
afonasin@gmail.com

EDITORIAL

Along with a number of articles and reviews on subjects, traditional to the journal, the second issue of the eighth volume of ΣΧΟΛΗ contains a series of studies on the history and philosophy of law, political thought and the theory of argumentation in Antiquity accomplished in the framework of an interdisciplinary project, jointly conducted by the departments of philosophy of Tomsk and Novosibirsk universities. We build upon one of our previous issue, dedicated to the history and philosophy of law (vol. 4, issue 1), as well as on various publications on the subjects, found elsewhere in the journal.

Besides, I would like to point out that starting from this issue we decided to expand our team and invited Dr. Michael Egorochkin of Moscow Institute of philosophy to deal with the growing number of reviews received by the editorial board. All reviews and bibliographic outlines should be directed to him. Note that these contributions should adhere to the same rules as articles and translations.

Our next thematic issue (January 2015) will be dedicated to natural sciences in Antiquity. Studies and translations are due by November 2014. Interested persons are welcome to contribute.

I wish to express my gratitude to all those friends and colleagues who participate in our collective projects and seminars and would like to remind that the journal is abstracted / indexed in *The Philosopher's Index* and *SCOPUS*, wherefore the prospective authors are kindly requested to supply their contributions with substantial abstracts and the lists of keywords. All the issues of the journal are available online at the following addresses: www.nsu.ru/classics/schole/ (journal's home page); www.elibrary.ru (Russian Index of Scientific Quotations); and www.ceeol.com (Central and Eastern European Online Library).

Eugene Afonasin
Lisbon, Portugal
June 23, 2014
afonasin@gmail.com

ПЕРЕВОДЫ / TRANSLATIONS

АМБРОСИЙ МЕДИОЛАНСКИЙ О БЛАГЕ СМЕРТИ

Е. П. АРИСТОВА

Российский государственный гуманитарный университет, Москва

aristovaar@gmail.com

EKATERINA ARISTOVA

An introduction, a Russian translation and notes

The Russian State University for Humanities, Moscow

AMBROSE OF MILAN, *DEATH AS A GOOD (DE BONO MORTIS)*

ABSTRACT. Two sermons of Ambrose of Milan, the “Death as a good” and “On Isaac or on the soul,” are sometimes called “Plotinian sermons” because of the abundance of the hidden citations from the Neoplatonic philosopher in the text and the overall impression of otherworldliness and detestation to body they leave after reading. These texts can’t really be called “Plotinian” in the proper sense of the word, of course. In the universe, as Ambrose sees it, there is no place for a ‘Neoplatonic’ hierarchy of entities, ranked according to their proximity to the universal source; matter is not considered as a universe principle, but as a sort of bodily resistance to the soul. Body as well as soul appears as a fragile created thing, and corporality fighting with mind becomes a consequence, not a condition of the soul’s sinful fall. For the sake of the audience’s admonition Ambrose develops an original version of Christian anthropology and examines the connection between soul and body, introducing the term “affection” to describe their reciprocal influence: someone can be called “human” only thanks to his conversion to God, and the restoration of the perfection of his human nature and the harmony between soul and body can be achieved by the means of innate action of the Creator.

KEYWORDS: Fathers of Church, Neoplatonism, creationism, human, sin, body, matter, senses, affect, soul.

**ТЕЛО И МАТЕРИЯ В «ПЛОТИНОВЫХ ПРОПОВЕДЯХ»
АМВРОСИЯ МЕДИОЛАНСКОГО**

Проповеди Амвросия Медиоланского «О благе смерти» 387 г. и «Об Исааке, или о душе» 391 г. иногда называют «плотиновыми проповедями». Во-первых, в текстах этих сочинений обнаружено значительное число скрытых цитат из трактатов Плотина, во-вторых, их общее настроение неприязни к телу неизбежно наводит на мысль о влиянии платонической традиции. В то же время, это христианские тексты – читатель без труда заметит в них глубокое изумление величию бесконечно запредельного Бога-творца, переживание греховности «падшей» сотворенной природы, благоговейное внимание к библейским аллегориям. В какой мере и как сочетались в «плотиновых» проповедях христианские и платонические мотивы применительно к статусу тела и материи – к этому вопросу хотелось бы обратиться в данной статье. Ответ на него для историка философии лежит в области перехода философии от античности к христианскому средневековью, вкупе с его последующим влиянием на европейскую мысль вплоть до современности.¹

I. Платонизм Амвросия

Дихотомия тело-сознание долгое время была фундаментом философских дискуссий и остается им до сих пор. Пожалуй, Э. Доддс справедливо называет ее «наиболее богатым последствием и, возможно, наиболее сомнительным» даром классической Греции (Доддс 2003, 59). Хотя мы прочно связываем возникновение этого противопоставления с именем Платона, особо драматичную окраску оно приобрело на фоне христианства. Пьер Курсель приводит любопытную «статистику»: метафоры клея и гвоздей пороков, приколачивающих душу к телу как пленницу, восходят к Платону, однако в его сочинениях встречаются лишь дважды, тогда как только у Амвросия Медиоланского и Августина минимум по шесть раз. По мнению Курселя, эта метафора заняла прочное место в европейской мысли благодаря отцам церкви IV–V вв. н. э. (Courcelle 1958, 84). Э. Доддс приписывает ненависть к телу позднеантичному миру в целом, но отмечает особую фанатичность христианских аскетов, превративших «аскезу» из упражнения в умеренности и рассудительности в откровенное самоистязание (Доддс 2003, 63–66). Телесность человека и узы, соединяющие его душу и плоть, были смущающей умы гранью между идеальным умозрительным образом праведника и единичным человеком с его уникальными грехами и заслугами. Христианство, смело провозгласившее трансцендентность Бога и одновременно рождение и смерть этого Бога в качестве индивидуального человека на земле, неизбежно должно было столкнуться с этой гранью – христи-

¹ Из современных работ о Плотине и его влиянии на развитие философской мысли см., например: Рист 2005, Адо 1991, Берестов 2007, Ситников 2001.

анин ежедневно вступал борьбу за праведность, за воплощение невозможного, но однажды воплотившегося волей Творца, в борьбу со всем миром, с собственной природой, с собственным телом.

Проповедники, рассуждая о телесных страстях и смерти, часто обращались к классической философии, все еще составлявшей в IV в. н. э. основу рационального мышления. Так поступает и Амвросий, подчеркивая, впрочем, вторичность философии по отношению к Библии.² В проповедях «О благе смерти» и «Об Исааке, или о душе» можно выделить три аспекта восприятия телесности. Два из них, по меньшей мере внешне, относятся к классической философии. Первый аспект – это восходящий к Платону образ тела как места заточения и погребения души, из которого следует освободиться. В *De bono mortis* читаем:

...словно есть некие оковы этого тела, и что еще тяжелее, оковы искушений, которые стягивают нас и по некому закону греха обрекают на несправедливое заточение. Только при самой смерти мы видим, как исторгнутая из уст душа уходящего из жизни понемногу освобождается от телесных оков и, как бы вырвавшись из лачуги, вылетает из темницы этого тела (*De bono mortis* 2, 5).

В той же проповеди Амвросий уподобляет жизнь праведника жизни философа, которую Сократ описывает в *Федоне*: праведник живет, умирая – отделяя свою душу от тела и преодолевая препятствия, порождаемые телом (*De bono mortis* 5, 16; 9, 42); тело предстает как «враг», плен, обуза, жалкая «лачуга», противопоставленная истинному небесному дому (*De bono mortis* 3, 9; 3, 10; 4, 11; 5, 16; 7, 26; *De Isaac vel anima* 2, 3; 7, 61). Второй аспект – ощущение зла, исходящего из неумеренности и бесформенности материи, почерпнутое, вероятно, у Плотина. Слово «материя» у Амвросия почти синоним слова «зло»:

Совершенная душа, напротив, отворачивается от материи и бежит от всего неумеренного, преходящего и губительного, отвергает его, дабы не видеть порочности его земного падшего состояния и не приближаться к ней; она стремится к божественному и бежит от земной материи (*De Isaac vel anima* 3, 6).

Материя, с точки зрения епископа, чужда и враждебна природе души (*De Isaac vel anima* 5, 51; 7, 59); отношение души и сопутствующей телу материальности, кажется, преподносится совершенно в духе Плотина – душа «пятнается» соприкосновением с материей, замутняется, входит в поток изменений, изменяет своей природе, переходит ко злу – под злом понимается лишенность блага и лишенность «меры и правила» (*De Isaac vel anima* 7, 60). Наконец, третий аспект – как христианин Амвросий однозначно заявляет – тело воскреснет (*De bono mortis* 8, 33), оно столь же неотъемлемая часть человека, сколь и душа, а значит, несомненно существует и даже достойно воскресения, купленного ценой страданий Христа. Очевидно, третий аспект создает ощущение диссонанса, неоднозначности «платонической» трактовки тела.

² См., например: *De bono mortis* 10, 45; 11, 50; 12, 55; *De Isaac vel anima* 7, 67.

Значение идей Платона и особенно Плотина для Амвросия активно обсуждалось применительно к «De bono mortis» и «De Isaac vel anima». Пьер Курсель, указывая на значительную концентрацию скрытых цитат из сочинений Плотина, говорит о платонизме Амвросия и даже о его, пусть и вынужденном, но открытом признании себя неоплатоником: стараясь избежать рукоположения, Амвросий принимает в своем доме язычников-неоплатоников, чтобы оттолкнуть христиан (Courcelle 1973, 15). Г. Мадек отмечает, что значительная концентрация цитат из Плотина (возможно, почерпнутых у Порфирия) обнаруживается именно в «плотиновых речах» конца 80-х гг. IV в., но не прослеживается в ранних сочинениях, что было бы логично, если предполагать увлечение философией еще до рукоположения, с 70-х гг. (Madec 1974, 61–66). По мнению Мадека интерес к сочинениям Плотина и Порфирия мог быть спровоцирован конкретной ситуацией конца 80-х гг. – дискуссией вокруг удаления языческого жертвенника Победы из Сената (Madec 1974, 61–62). Амвросий мог выступить как подготовленный и знакомый с предметом критик языческой философии, что хорошо согласуется с резкими выпадами в адрес языческих философов в «плотиновых проповедях». П. Адо, отмечая, что цитаты Плотина очень разрозненны, предполагает, что Амвросий заимствовал его выражения из текста посредника, возможно, из сочинений греческих отцов церкви (Hadot 1971, 206). Характер упоминаний имени Платона, по мнению Мадека, не позволяет однозначно говорить о глубоком знакомстве Амвросия с его философией – ссылки разрозненны и относятся преимущественно к анекдотическим примерам и мифологическим сравнениям (Madec 1974, 61–66). Весьма вероятно, что речь идет не столько о глубоком увлечении Платоном, сколько о знакомстве с его сочинениями на общекультурном уровне.

Несмотря на признанное большинством исследователей неоплатоническое влияние, можно ли сказать, что Амвросий и Плотин наделяют тело и материю одинаковым достоинством? В какой мере Амвросий является неоплатоником и как с этим сочетается его христианский взгляд на человеческое тело? Небезынтересно перенести эти вопросы из филологического дискурса в историко-философский и проследить путь развития мысли Амвросия, ее шаги по направлению к Плотину и от него.

II. Тело и материя в космосе Плотина и космосе Амвросия

Для начала, чтобы получить отправную точку для сравнения, следует попытаться кратко описать то, как Плотин видит космос и какое место в нем занимают материя и тело. Первое, что, конечно, нужно отметить, говоря о его философии – эманационное происхождение сущего от первого Блага. Космос замкнут: имманентное миру Благо производит все вещи, испуская лучами само себя. Лучи ослабевают по мере удаления от источника: чем дальше от Блага вещь, тем больше зла. На самой низкой ступени стоит материя – «совершенная

непричастность, лишенность и полное отсутствие Блага»³ (*Эннеады* I 8, 4). Она лишена какой бы то ни было формы и красоты, она чистая скудость и нужда. Приближаясь к материи, вещь вбирает в себя голод и неумеренность. Это «полное отсутствие блага» Плотин называет злом (*Эннеады* I 8, 5), однако космос, проистекающий из совершенного начала, бесконечно прекрасен, и даже зло, необходимое для его существования, прекрасно:

Но почему существование Блага необходимо предполагает и существование зла? Не потому ли, что во вселенной должна быть материя? Да, ибо вселенная необходимо содержит в себе противоположности и ее не могло бы быть, если бы не было материи (*Эннеады* I 8, 7).

Кроме того, материя, по-видимому, не отделена от Блага полностью:

Но если Благо – это бытие, или даже более того, оно выше всякого бытия, то каким образом может быть нечто, что ему противоположно? (*Эннеады* I 8, 6).

По мнению Дж. Риста (2005, 149), материя в космосе Плотина не является злом сама по себе, зло – это субъективное отношение индивидуальной души к нисхождению в тело, к соприкосновению с материей в этом теле. Каждый более близкий к Благу уровень сущего «просвещает» низшую ступень: Мировая душа оживляет вечное мировое тело, индивидуальные души, проистекая от мировой души, просвещают индивидуальные тела. Нисходить в тела для душ в некотором роде естественно, поскольку их принуждает к этому «вечный закон природы, который выражается в том, что сущность покидает свое высшее ради служения иному» (*Эннеады* IV 8, 5). Тем не менее, может наступить момент, когда личное настроение индивидуальной души, ее отношение к своему нисхождению, определит «падение»:

...приходит момент ниспадения, в результате которого души становятся раздельными и самостоятельными. Томясь в одиночестве, вдали друг от друга, они ищут свой особый путь в жизни. Такое состояние может длиться долго; душа, покинув целостность, разделилась; ее сознание уже не божественно – это уже одинокое, истощенное, озабоченное создание, пребывающее в разладе с самим собой. Будучи, таким образом, отделенной от целого, она ищет себе прибежище в индивидуальности. Для этого она покидает все остальное, проникаясь заботой только об этой одной, выбранной ею части (*Эннеады* IV 8, 4).

Плотин не дает однозначного ответа на вопрос, почему меняется отношение души к своему нисхождению и откуда берется стремление отделиться от Блага. Важно, что с его точки зрения, индивидуальная душа даже после падения не теряет связи с Благом, продолжая происходить от него, и в любой момент может вспомнить свое начало, вернуться к единству с Благом.⁴

³ Здесь и далее цитаты Плотина на русском языке по изд.: Плотин. *Эннеады*. Т. 1 Киев: Унцим-Пресс, 1995.

⁴ См. *Эннеады* V 8, 7: «Сами-то себя и друг друга тварные вещи стесняют и ограничивают, но они не могли и не могут оказывать Его творчеству никакого противодей-

Одновременно с падением происходит заточение в теле:

...пребывая в оковах, лишённая возможности самовыражения в Уме, она вынуждена действовать, опираясь на ощущения; теперь душа – пленница, погребённая в собственном теле (*Эннеады* IV 8, 5).

Падение на уровень ближе к материи, соприкосновение с материей и вбирание ее свойств ослабляет душу:

Вот здесь и начинается падение души: она спускается в материю и ослабевает, поскольку многие из ее сил и способностей завязают в ней, как в тине, и теряют способность действовать (*Эннеады* I 8,14). Какое зло может быть в душе, которая не соприкасается с худшей природой? Разве могут возникнуть в ней желания, печали, ярость, страх? Страхи появляются у того, что составлено из разных частей: оно боится распада; страдания же и печаль сопровождают распад (*Эннеады* I 8,15).

Это соприкосновение с материей происходит в теле, но Плотин отделяет понятие «материя» от понятия «телесность».⁵ Содержа в себе материю, тело остается «помехой душе в ее разумной деятельности» и «наполняет нас желаниями, страстями и страхами», однако оно все же много лучше бесформенной материи и дурно лишь постольку, поскольку передает душе её свойства. Для души способной помнить о своем высшем происхождении, не подчиняться телу и быть «не рабом, но господином» тело не представляет опасности (*Эннеады* IV 8, 2).

Мысль Амвросия развивается в рамках иной онтологической структуры – для него нет излучающего себя Блага, которое в конечном итоге одно составляет все сущее, нет абсолютной необходимости красоты и вечности космоса. Есть «Отец, которым мы сотворены» (*De Isaac vel anima* 3, 6) и совокупность вещей, сотворенных из ничто, хрупких и подверженных смерти. Епископ не только не допускает возможности внутреннего единства сотворенной души с Творцом, но говорит о трудности и внешнего созерцания Бога. В «Об Исааке, или о ду-

ствия, потому что сам Он есть универсум»; V.8.11: «Вот что обыкновенно происходит, когда человек целиком обращается к Богу: сначала он чувствует, что одно есть он сам, а иное – Бог, но потом, как только он погрузится внутрь себя, то весь как бы скроется и исчезнет. Другими словами, коль скоро он отрешается от своего особого “я”, которое боится не быть отдельным и отличным от Бога, он тем самым сливается и становится единое с Богом, между тем как до этих пор он, желая созерцать Его, как нечто отличное от себя и далекое, конечно, и видел Бога только вне себя».

⁵ См. *Эннеады* II 4, 12: «Для осязания нужен телесный предмет, ибо с его помощью мы воспринимаем нечто плотное или разряженное, мягкое или твердое, влажное или сухое. Материя не обладает ни одним из этих свойств и может быть постигнута только представлением. Однако представление это не исходит от ума, но лишено всякого содержания... В нем не содержится даже общего представления о телесности. Ибо, если телесность является понятием, то этим самым оно отлично от материи и есть нечто иное; если же понятие телесности уже воплотилось в определенном образе и как бы смешалось с материей, то ясно, что этот продукт есть уже не только материя, но и тело».

ше» он описывает мистическое общение души с Богом, используя образ жениха и невесты из Песни песней, и многократно акцентирует две вещи. Во-первых, общение души (даже души праведника!) с Творцом не спонтанно и не естественно, как у Плотина, но должно быть «выстрадано». Душа-невеста, стремящаяся к Жениху-Христу отрешается от мира (*De Isaac vel anima* 3, 6; 4, 11), кается (*De Isaac vel anima* 3, 8; 4, 13), без усталости ищет и бодрствует (*De Isaac vel anima* 5, 38), бежит в соревновании, чтобы «ухватить» жениха, как награду (*De Isaac vel anima* 3, 10), зовет (*De Isaac vel anima* 3, 10), терпит побои (*De Isaac vel anima* 5, 55), мужественно проходит строгую «стражу» на пути к возлюбленному (*De Isaac vel anima* 5, 40; 5, 55). Во-вторых, душа «прилепляется к Богу» исключительно благодаря чудесному действию с его стороны: сама по себе она не способна «угнаться» за Христом. Благоразумные души молят, чтобы их «влекли»:

...поскольку не можем с тобой сравниться в беге, влечи нас, чтобы мы могли следовать за тобой, укрепившись твоей поддержкой! Ты повлечешь – мы побежим, и будет у нас порыв быстроты духовной (*De Isaac vel anima* 3,10).

Бог постоянно действует, чтобы душа имела к нему доступ: «зовет» душу (*De Isaac vel anima* 5, 47), стучит в ее дверь, ища пристанища (*De Isaac vel anima* 5, 51), протягивает к ней руку (*De Isaac vel anima* 5, 53), подхватывает (*De Isaac vel anima* 5, 43), будит (*De Isaac vel anima* 5, 50; 5, 73), наконец «проходит через нее», «пронизывает» (*De Isaac vel anima* 5, 53, 5, 54). Речь никогда не идет о спонтанном и естественном мистическом единении с собственным источником. Бог недостижим даже для души праведника, превзошедшей свою природу:

Безмерным обетованием и верой она превзошла способности своей природы и свой удел, так что ей невыносимо воспринимать изнутри недостижимый свет и, будучи не в силах вынести блеска истинного света и полноты божества [жениха], она говорит: Уклони очи твои от меня! (*De Isaac vel anima* 5, 51).

Прямым следствием разделения Творца и сотворенного мира, является невозможность определения благодати или зла чего-либо по степени близости к первоначальному. Это принципиально для оценки роли материи и телесности. Для Плотина все есть благое истечение первоисточника, ослабевающее по мере удаления от него: тело дальше от Блага, чем душа, материя далека от него настолько, что не содержит в себе Блага вовсе, и это ее свойство называется «злом». Для Амвросия определить, что такое зло, основываясь исключительно на этой иерархии, невозможно. Зло как извращение воли Адама, как субъективное состояние души оказывается в центре его внимания. То, что Плотин лишь наметил, Амвросий поставил во главу угла. Как отмечает И. И. Адамов, именно Амвросий был первым западным христианским мыслителем, утверждавшим, что грех Адама, исказив вместе с душой Адама всю природу, продолжает довлеть над всем человечеством, «наследуется» от родителей к детям и преумножается, так что человеку невозможно быть безгрешным (Адамов 2006, 311–313). В некотором роде Амвросий как христианин принимает то, что Пло-

тин настойчиво отрицал – не случайно некоторые трактаты Плотина были направлены против мысли гностиков об искажении всего космоса злом вследствие падения общей Мировой Души.⁶

III. Телесность, материя и грех Адама

Чем же было падение Адама с точки зрения Амвросия, и чем оно существенно отличается от падения души, как его описывает Плотин? С точки зрения Плотина, падение души если не вызывается, то по крайней мере, сопровождается соприкосновением с телом, стоящим ближе к материи и дальше от Блага, чем душа. С точки зрения христианина Амвросия, телесность как нечто сотворенное Богом изначально была блага и не препятствовала действию души как нечто низшее. Исследователи пишут о так называемом «двойном творении» человека, как его описывает Амвросий – творении «по образу» и из глины, творении души и тела (Адамов 2006, 277; Maes 1967, 69–70). Хотя душа сотворена посредством «*insufflatio*», вдыхания Богом, и бессмертна (Адамов 2006, 278), тело в представлении Амвросия также красиво и устроено, подобно микрокосму (Адамов 2006, 279). «Плотиновы проповеди» по-своему передают ощущение красоты тела – они насыщены сочными, подчеркнута телесными, библейскими образами, описывающими мистическое общение души с Богом. Добродетели души – сладкая пища, которой Христос услаждается (*De Isaac vel anima* 5,49), речи святых насыщают, как хлеб, молоко и мед (*De bono mortis* 5,20), общение души с Богом – «зачатие» (*De Isaac vel anima* 5,53) и поцелуй, при котором влюбленные «вливают дух свой друг в друга» (*De Isaac vel anima* 3,8). Причина падения Адама – не в соприкосновении с телесностью как таковой, а в нарушении связи с Творцом, в утрате «образа» Бога, выразившейся в искажении воли. Как пишет Б. Мэ – это утрата не просто интеллектуального признания существования Бога, но «согласия быть с ним». До падения Адам живет «по образу», соблюдает данный Богом закон естественно, после падения – перестает понимать, что есть естественный закон. Падение отражается на теле и природе. Плоть перестает подчиняться ослабленному уму, грешник не знает, что делать. Труд становится жалким и бесполезным (Maes 1967, 74–77). Телесность как помеха деятельности души, именно возникает вследствие падения души, а не предшествует ему и не провоцирует его.

⁶ Об оценке гностиков Плотинином см. Рист 2005, 132, Афонасин 2002, 26–28. Отметим, что Амвросий, как и Плотин, не признает материи как самостоятельно существующей субстанции, так как это ограничило бы величие Творца. См. его *Hexameron* I, 25 (о материи): «...si sine principio eam dicant esse, iam non solum Deum, sed etiam hylem sine principio dicentes» (MPL 14, 147). Здесь Амвросий, скорее всего, следует св. Василию Великому (см. Адамов 2006, 267).

IV. Ненависть к телу в «плотиновых проповедях» и классическая философия

Несмотря на то, что тело в христианском мировоззрении Амвросия, казалось бы оправдано, в «плотиновых проповедях» читатель обнаруживает подчеркнутую неприязнь к телесности, словно исключительно она является причиной несчастий и греха. Особенно это чувствуется в «О благе смерти» – ликование души по поводу избавления от тела преподносится как одна из главных причин благодати смерти:

Буйство этого бездушного [трупа] остается позади, и когда скрепление отмирает, в землю высвобождается плоть, а то, что держит себя по-свойски с добродетелями, что дружественно наставлениям (*disciplinis*), что усердно стремится к подвигу (*gloriae*), что предано Богу и послушно благу, то взлетает ввысь... (*De bono mortis* 9, 38).

В чем причина ненависти епископа к телесности, если она не могла быть причиной греха Адама?

Б. Мэ предполагает не только платоническое, но и стоическое влияние – влияние противопоставления тела и разума (Maes 1967, 69). И. И. Адамов, исследуя этику Амвросия, описывает ее как этику стоическую: нравственность преподносится как соблюдение естественного разумного закона, отпечатанного внутри человека (Адамов 2006, 496), достижение блаженства считается возможным в этой жизни путем особого внутреннего расположения – победы над страстями и телесными слабостями, желания быть с Христом (Адамов 2006, 528). Г. Мадек, напротив, отказывается от поиска причины ненависти к телу в классической философии. «О благе смерти» и «Об Исааке, или о душе», по его мнению, прежде всего сочинения проповеднические и экзегетические (Maded 1974, 288), и идея борящегося внутри самого себя «двойного человека», телесного и духовного, происходит из учения ап. Павла. К словам апостола Амвросий не добавляет ничего нового, желая исключительно донести библейский текст до слушателей (Maded 1974, 295; 298), так что и формулы, почерпнутые у Плотина, используются только в рамках толкования Писания (Maded 1974, 300). П. Браун переносит вопрос о ненависти к телу в социальную сферу. Амвросий как ригоричный защитник девства и воздержанности защищает от «разных соприкосновений» (*De bono mortis* 3, 9) не только душу конкретного христианина, но и образ церкви как чистого и прочного сообщества, противопоставленного обществу римского Запада, подверженному разрушительной силе варварских нашествий и духовному разладу под влиянием язычества и ересей (Brown 1988, 353–355; 362). Ненавистником плоти Амвросия делает не столько умозрительно исследуемая двойственность человеческой природы, сколько привносимый телесными потребностями «дуализм человека и действия» (Brown 1988, 349), опасность утраты внутреннего баланса и стойкости отдельным христианином и христианской общиной.

С моей же точки зрения, проповеди «О благе смерти» и «Об Исааке, или о душе» это трактаты-исследования человеческой природы, которым служат от-

правной точкой конкретные проблемы (в частности, проблемы, порождаемые телом), а не какое бы то ни было философское учение. В них используются самые разные элементы – библейские аллегории, риторика и философия, но начинает Амвросий именно с того, с чем его слушатель и читатель сталкивается в самом себе, в собственной жизни – с ощущения сопротивления тела головному разуму, со страха смерти, с переживания разрыва между повседневной суетой и желанием общения с Богом. Ощущениям и эмоциям в «плотинских проповедях» уделяется очень много внимания, они буквально состоят из описания эмоциональных переживаний души. Изначально определено только общее поле исследования – тот или иной аспект существования человека: в случае «*De Isaac vel anima*» это общение с Богом, «*De bono mortis*» – смерть, в остальном, бессмысленно говорить о заранее подразумеваемом «платонизме» или «стоицизме». Даже библейский текст не задает рассуждению схемы⁷ – епископ, говоря о проблеме, свободно и разрозненно использует цитаты Ветхого и Нового завета, в «*De Isaac vel anima*» очень резко переходит от книг Бытия, посвященных Исааку, к Песни песней.

После падения Адама и искажения природы человек ежедневно обнаруживает в себе целый ряд негативных эффектов тела. Ненависть к телу в «плотинских проповедях», по сути, сводится к их описанию. Тело путает «стопу ума» и разрушает крепость суждения, наполняет желаниями. Органы чувств ошибаются и уводят душу от истины:

Мы как раз часто обманываемся зрением и видим по большей части иначе, чем есть, обманываемся и слухом, а если не хотим обмануться, должны созерцать не то, что они видят, но то, что не видят. Когда же душа наша не обманывается и достигает престола истины, если не тогда, когда отделяется от этого тела и не вводится им в заблуждение? Зрение глаз и слух ушей совращают ее, и она оставляет их и бежит» (*De bono mortis* 3, 10).

Под действием ощущений мысль утрачивает прочность, делается неразумной, воля перестает контролировать поступки:

Не будем же вверять себя сетям и неводам, которые обманывают, уловляют, хватают и вяжут веревкой помыслы: помыслы путаются зрением, слухом, запахом, осязанием и вкусом (*De bono mortis* 9, 41).

Как следствие, тело создает множество потребностей, опутывая душу сетями:

Каждый день мы нуждаемся в сетях, и вождению не положено никакой меры (*De bono mortis* 7, 28). Будь осторожен, дабы крепость твоего ума не размякла, искаженная каким бы то ни было образом соитием с телесным желанием... (*De Isaac vel anima* 1, 1). Телесные страсти – это приманки зол. Кто устремляется к ним – опутыва-

⁷ Проповедь «*De bono mortis*» схемой рассуждения напоминает диалог «О презрении к смерти» из «Тускуланских бесед» Цицерона и повторяет ряд аргументов Цицерона. В ее случае игнорировать заимствования из сочинений философов и говорить об Амвросии исключительно как об экзегете очень сложно.

ет свою душу сетью... (*De Isaac vel anima* 5, 61–62). Мы в самом нашем теле опутаны нашими же сетями, из которых должны выпутаться (*De bono mortis* 7, 26).

Наконец, совсем эмоциональное:

Никакой твердости суждения (*sententiae*), никакого постоянства. Днем желанна ночь, ночью нужен день: прежде еды плач, меж пищи стон, слезы, скорби, страхи, тревоги, никакого покоя от изменений, никакой передышки от труда (*De bono mortis* 3, 12).

Как проповедник Амвросий разумеется ищет в Библии подтверждение справедливости ненависти к телу, стремления освободиться от тела как от внешнего врага. Он находит его у Апостола Павла:

...но в членах моих вижу иной закон, противоборствующий закону ума моего и делающий меня пленником закона греховного, находящегося в членах моих (Рим. 7: 23).⁸

Однако не игнорирует и схожие идеи Плотина:

Очевидно, что «сопряженность» души с телом считается злом по двум следующим причинам: во-первых, потому что тело является помехой душе в ее разумной деятельности и, во-вторых, поскольку оно «наполняет нас желаниями, страстями и страхами» (*Эннеады* I 8, 2).

У Плотина же обнаруживается понятие, позволяющее описать причины сопротивления тела уму (а это необходимо, ведь речь идет о проповеди!). Так понятие «материя» прокладывает себе путь к мысли Амвросия – не из увлечения платонизмом, а из практической потребности описать состояние человека, которому противостоит собственное тело и помочь пастве понять, как из этого состояния выйти.

V. Материя и благо в «плотинových проповедях»

Амвросий сторонник идеи плагиата в философии – все сколько-нибудь ценное в ней, по его мнению, заимствовано из священных книг.⁹ Это «обвинение» говорит не только о приоритете Писания, но и о единстве содержания Библии и книг тех, кто «не нашел веры, но по крайней мере, представляется не чуждым прекрасному благодаря благодати» (*De Isaac vel anima* 5, 63) и принципиальной возможности свободно использовать в проповеди термины философов как уже принадлежащие христианской традиции. Естественно, их смысл, «искаженный» языческими мыслителями, в рассуждениях христианина может существенно измениться.

⁸ Амвросий цитирует этот фрагмент в *De bono mortis* 3, 9 и *De Isaac vel anima* 2, 3.

⁹ Идея восходит по крайней мере к Филону Александрийскому. Климент Александрийский посвятил обсуждению этой темы немало страниц своих *Стромат* (в особенности, I 66 сл.). Тема затем развивается Евсевием и Феодоритом.

В «плотиновых проповедях» Амвросий фактически называет материей противостоящее душе свойство тела, тогда как Плотин говорит о материи, отталкиваясь от ее позиции в мироздании в целом. Епископ склонен очень сближать понятия «плоть» и «материя». В «De Isaac» читаем:

Материя – плоть, а невежество и вождление – образ. Почему обвиняют плоть, если в образе такие изъяны? Потому что без материи образ ничего не может и ни один образ вне материи не несет вреда. Чем было бы вождление, не воспламеняй его плоть? Оно остывает в стариках и мальчиках, у которых слабое тело, и пламенеет в молодых мужчинах, чья телесная сила бурлит (*De Isaac vel anima* 5, 60).

Часто Амвросий, хотя и не употребляет термин «материя», описывает обилие потребностей, внутренний разлад и постоянную нужду (свойства матери¹⁰) применительно к телу:

Что еще различно так, как огонь и вода, воздух и земля, из которых состоит тварная природа нашего тела? (*De Isaac vel anima* 5, 60). Враг тебе тело твое, противодействующее твоему уму, дела его – вражда, разлады, ссоры и тревожения (*De bono mortis* 7, 26). Допускает свою душу в «пустое», как скажем теперь о горестях этой жизни, тот, кто накапливает то, что от века сего, и нагромождает телесное. Каждый день мы порываемся к еде и питью, и никто не насыщается так, чтобы не голодать и не испытывать жажды через мгновение (*De bono mortis* 7, 27).

Сопутствующие материи скудость и пленяющие желания дают основу представлению о зле как о слабости: «Бесплодие и материя суть слабости души» (*De Isaac vel anima* 5, 60):

Душу справедливо хвалят за плодородие – она не просто полна добродетелей, но еще и не содержит в себе никакого зла. Красиво и прекрасно то, в чем нет изъяна. Хорошее красиво, а некрасивое дурно (*De Isaac vel anima* 5, 60). Недостаток блага есть корень зла, можно уловить зло с помощью определения блага – научаясь благу, узнать, что такое зло (*De Isaac vel anima* 5, 60).

Казалось бы, здесь Амвросий близок к Плотину, но какой смысл епископ вкладывает в понятие «благо»?

Время от времени, описывая благо, он почти повторяет слова Плотина: «Благо при этом не нуждается совершенно ни в чем, изобилует само в себе, наделяет всех мерой, совершенством и целью; на нем стоит вселенная, и из него все происходит. Такова природа блага, оплодотворяющая разум» (*De Isaac vel anima* 5, 60). Иногда благо очень сближается с Богом: «Вокруг него [блага] и вращается чистая душа – она принимает его в себя и узнает Бога и изобилует всеми благами» (*De Isaac vel anima* 5, 61). «Это оно поддерживает субстанцию вселенной, оно же, пребывающее само в себе, дает другим, но ничего не при-

¹⁰ См. *Эннеады* I 8, 3: «Мы можем получить некоторое представление об этом несущем, сопоставляя безмерность с мерой, беспредельность с пределом, безвидное с видеообразующим, вечно нуждающееся с самодовлеющим; оно – всегда неопределенное, совершенно неустойчивое, всевосприимлющее, ненасытное, полная нужда».

емлет от других в себя, о нем пророк сказал: Я сказал: Ты – Бог мой, ибо блага мои тебе не нужны» (*De Isaac vel anima* 5, 78), иногда, напротив, о нем говорится как о чем-то нетождественном Богу, хотя и исходящем от Бога: «Бог ведь – автор всех благ, блага, все какие ни есть, от него» (*De Isaac vel anima* 5, 61), «...благо – это жизнь, которая всегда удерживает все, давая жить и быть всему, ибо Христос источник жизни всего...» (*De Isaac vel anima* 5, 79). «Распростри же, [господи], то истинное и божественное твое благо, в котором мы живем, в котором мы есть и движемся... Покажи нам то, что есть благо, подобное тебе, всегда нерушимое и неизменное...» (*De bono mortis* 12, 55). Язык Амвросия словно путается – соскальзывает к Плотину и в тоже время не может органично включить его Благо в христианскую проповедь. Вероятно, понятию «благо», заимствованному философами из Библии (*De bono mortis* 12, 55), так же, как и понятию «материя», придется измениться и фактически перестать быть понятием Плотина. Это «превращение» лучше рассмотреть в связи с христианским посылом, который несут проповеди миланского епископа, в связи с его христианской антропологией.

VII. Христианская антропология Амвросия Медиоланского в «плотиновых проповедях»

Обнаружив негативные эффекты тела и фактически присвоив имя «материя» ощущаемому сопротивлению тела душе, Амвросий не ограничивается призывом избегать телесного. Руководствуясь практическим интересом проповедника, он пытается описать сам механизм связи тела и души, указать возможный путь избавления от внутреннего разлада. Наличие смещения тела и души он опять-таки констатирует как конкретное ощущение – пусть с точки зрения разума это невозможно,¹¹ человек все-таки наталкивается на сцепление тела и души, чувствует, как плоть подчиняется приказам души и как бесплотная душа ощущает телесную боль или жажду: «...душа вбирает в себя бесчувственность телесного трупа, а тело претворяет в жизнь (*fungitur*) все добродетели души» (*De bono mortis* 7, 26), «Мы не можем, правда, отрицать, что [душа] испытывает [что-либо] совместно со своим телом» (*De bono mortis* 7, 27). Амвросий эмоционально передает изумление, которое охватывает человека, наблюдающего за разумом окутанной телесными желаниями души:

Что от блага свойственно в этой жизни человеку, который живет во мраке и не может насытиться в своих желаниях? Даже и насыщаясь благодаря богатству, он лишается радости покоя, вынужденный сторожить приобретенное по жалкой алчности, чтобы владеть им еще более жалким образом – без всякого прока. Что может

¹¹ См. *De bono mortis* 7, 26: «Чтобы никому случайно не показалось, будто они действительно смешаны, поскольку душа вливается в тело, пусть благодать света служит примером – свет вливается в земную область, но не смешивается [с ней]. Пусть не смешивается действие тех, чьи субстанции различны, и душа будет в теле, чтобы оживать его, управлять им и освещать его».

быть более жалким, чем окружить охраной то, от изобилия чего нет никакой пользы? (*De bono mortis* 2, 4).

Для описания соощущения души и тела Амвросий вводит понятие «*affectus*». Это пассивная форма глагола «*afficere*» – «воздействовать», «причинять», «влиять на что-то». *Affectus* – это состояние несамостоятельности, состояние «под влиянием», точка, в которой тело и душа влияют друг на друга. С одной стороны, чувства уводят разум от истины: «Вот ты увидел распутницу, тебя привлек ее облик, и ты помыслил ее внешность привлекательной – глаза ошиблись: увидели извращенное, а оповестили о другом. Если бы они увидели верно, то увидели бы безобразное настроение (*deformem affectum*) распутницы...», с другой – заблуждение чувств рождается именно из искаженного состояния души, из-за грешного помысла:

Искавший лжи, как видно, отыскал не истину, а разврат, ему нужно было видеть, чтобы вождель, а не чтобы познать верное. Глаз, таким образом, заблуждается всякий раз, как заблуждается настроение (*affectus*) (*De bono mortis* 9, 40).

Аффект при этом имеет важную положительную сторону – он и есть связь, через которую душа управляет телом. Амвросий использует классический образ музыкального инструмента – душа играет на теле, подчиняя его, как музыкант. Аффект влияет на состояние тела как своеобразный музыкальный лад – «...чтобы соощущать пристойно, должно и играть пристойное» (*De bono mortis* 6, 25). В полной мере совершенства в музыкальном искусстве управления телом достиг только один – Христос:

...и Иисус, вжимающий в себя человеческое состояние (*affectum*), сказал: «Душа моя мрачна смертельно (*tristis ad mortem*)», – и иначе: «Душа моя возмутилась». Он музыкант, играющий по своим ритмам голосом свирели, цитры, или органа: чтобы делать звуки песен прекраснее и играть настроение (*affectus*) тем или иным образом, он испытывает [что-либо] жестом и настроением (*gestu affectuque conpatitur*) совместно, делаясь при печальных звуках печальнее, при радостных – радостнее, при вдохновляющих – призывнее, при более нежных – нежнее и тише (*De bono mortis* 7, 27).

Присутствие Христа не случайно – от описания связи тела и души оно ведет слушателя проповедника к указанию на то, как именно душа возвращает господство над телом: это удалось лишь тому, чье рождение ознаменовало преобразование всего человечества действием божественной силы.

Использование философских понятий не мешает мысли Амвросия оставаться глубоко религиозной: в его проповедях чувствуется необыкновенная открытость мира и человека действию Творца и Искупителя, ощущение, как божественная сила проходит человека насквозь¹² и изнутри преобразует всю

¹² См., например, *De Isaac vel anima* 5,53: «...слово Божье идет и проходит через нее, ибо написано: «И Тебе Самой оружие пройдет душу, – да откроются помышления многих сердец».

его природу. Вопрос о сути человека неразрешим в рамках классических философских терминов, будь то «душа» или «тело»: «Вдумайся же, человек, что ты такое, чем соблюдаешь свои жизнь и здравие? Что же такое человек? Душа ли, плоть ли, или пара из них обеих? Поистине, мы иное» (*De Isaac vel anima* 2, 3). Этот вопрос, коль скоро речь идет об «ином», нужно решать совершенно по-новому – отталкиваясь от отношений человека и Бога, от «обращения», которое Бог совершает в своем создании, которое будет названо «человек»:

Но «человек» по-латински тот, кто на языке халдеев «Енос», а Енос это тот, кто первым стал взывать к Богу и уповать [на него] и был поэтому, как мы верим, «обращен». Если кто-либо не уповает на Бога, его, таким образом, и не получается представить «человеком» (*De Isaac vel anima* 1, 1).

Действуя изнутри, божественная сила возвращает человеку совершенство и гармонию.¹³ Преображение природы начинается в душе, однако связанная с телом посредством аффекта душа переносит на полное желаний материальное тело умеренность и красоту – умерщвление порока и вины, благую смерть. Телесность, таким образом, полноценно участвует преобразении падшего человека Богом: «В ком будет смерть Иисуса, у того и жизнь господа Иисуса будет в теле» (*De bono mortis* 3, 9).

Возможно, именно преобразующее действие Бога в сотворенном человеке Амвросий и называет «благом»: «благо» действует внутри человека: «...оно жажда для невидящего его, хотя присуще видящему изнутри, так что он отказывается от всего прочего, поддается этому [всеобщему благу] и наслаждается им» (*De Isaac vel anima* 9, 76); его цель – вернуть подобие Богу: «Примкнувший к благу воспримет, что оно такое, ибо сказано: «Будешь со святым свят, с извращенным извратишься, с невинным будешь невинным». Близким присутствием и подражанием формируется некий образ подобия (*De bono mortis* 9, 41), оно освещает человека, возвращая «образ»: «Приближающийся к свету освещается быстрее: чем он ближе, тем больше отблеск вечного света отражается в нем» (*De bono mortis* 9, 41) и проходит насквозь, как божественная любовь, дающая начало всему: «Прекрасна любовь с горящими крыльями, которая парит в груди и сердцах святых, выжигает все что ни есть материальное и земное, испытывает истинное и облагораживает пламенем то, к чему прикасается!» (*De Isaac vel anima* 9, 76).

Заключение

«Плотиновы проповеди» «*De bono mortis*» и «*De Isaac vel anima*» – это два исследования человеческой природы, глубоко христианских по своему характеру

¹³ Субъективное расположение человека существует параллельно действию Бога, оно нечто среднее между стремлением к нему и его результатом. В «*De Isaac vel anima*» образно показано, как благочестивая душа обретает жениха-Христа, но ее благочестие есть результат преобразования, осуществляемого в ней Христом.

и едва ли органично связанных с философией Плотина: человек, его душа и тело, предстают не эманациями Первого Блага, стоящими на разных ступенях близости к нему, а двумя сотворенными вещами, отделенными от Творца; материя из тупика эманаций Блага превращается в свойство телесности, на которое наталкивается ощущение – в неумеренность и голод тела; субъективное состояние души является основным началом зла, порождающим порочную телесность; возвращение к совершенному состоянию человека происходит не естественным единением души с Благом, из которого душа происходит, а внутренним действием Творца во всей природе – в душе и теле. Отталкиваясь от конкретных переживаний человека, от ощущения сопротивления тела уму, Амвросий исследует характер соприкосновения тела и души, опираясь на библейский текст и утверждая принципиальную неразрешимость вопроса о сути человека в рамках понятий «тело» и «душа». Он предлагает свои антропологические и психологические зарисовки, в которых приоритетное значение имеет связь человека и Бога. Сложно назвать рассматриваемые проповеди действительно «плотиновыми», выражения и философские понятия Плотина заимствованы Амвросием скорее внешне – их смысловой оттенок отличается от того, который обнаруживается у Плотина, их употребление не встраивается полностью в ход рассуждения и создает ощущение противоречия. Многочисленность цитат из Плотина скорее позволяет охарактеризовать сочинения «О благе смерти» и «Об Исааке, или о душе» как переходный этап между античным космосом неоплатоников и средневековым христианским космосом, этап, на котором еще присутствует неоднозначность. Впрочем, то, с каким спокойствием Амвросий «возвращает» христианской традиции предположительно заимствованные из нее понятия философов, красноречиво говорит о том, какой значительный шаг в средневековую философию уже сделан.

СВЯТОГО АМВРОСИЯ ЕПИСКОПА МЕДИОЛАНСКОГО КНИГА О БЛАГЕ СМЕРТИ

1.

(1.) Поскольку в предыдущей книге мы кое-что сказали о душе, по нашему разумению, облегчен путь к тому, чтобы нечто написать о благе смерти. Если она вредит какой бы то ни было душе, можно ее рассматривать как зло, если же душе ничто не вредит, то она не зло. В самом деле, что не зло, то хорошее, поскольку злое испорчено, а хорошее без всякого порока. Именно поэтому блага противоположны дурным вещам, а дурные вещи благам. Ведь невинность там, где нет желания причинить вред, а виновным называется тот, кто не

без вины, милосердным называется тот, кто отпустит, а немилосердным – кто не умеет простить или смягчиться.

(2.) Однако кто-нибудь, быть может, скажет: «Что может быть противоположнее, чем жизнь и смерть? Если жизнь считается благом, как смерти не быть злом!». Рассмотрим же, что есть жизнь, а что смерть. Жизнь – это пользование даром дыхания, а смерть – лишение его. Этот дар дыхания большинство относит к благам, так что жизнь есть пользование благом, а смерть, напротив, отторжение блага. И Писание говорит: «Вот пред лицом твоим я дал жизнь и смерть, благо и зло» (Втор. 30:15),¹⁴ называя жизнь благом, а смерть злом, преподнося одну и другую по-разному. Кроме того, (используем пример из божественных текстов) человек был помещен в Рай, чтобы питаться с древа жизни и других райских деревьев, однако не ел с древа, в котором было познание добра и зла, а в день, когда поел, умер смертью.¹⁵ Не послушавшись указания, он лишился плода и, изгнанный из рая, вкусил смерти, так что, смерть, приносимая ценой проклятья, есть зло.

¹⁴ Текст, приводимый Амвросием, не совпадает с текстом Вульгаты. У Иеронима (Deut. 30:15): «considera quod hodie proposuerim in conspectu tuo vitam et bonum et e contrario mortem et malum». У Амвросия: «ecce dedi ante faciem tuam vitam et mortem, bonum et malum».

Цитаты Библии у Амвросия часто не совпадают с текстом перевода Иеронима Стридонского (под ним я подразумеваю известную нам Вульгату, латинскую версию Писания, принятую католической церковью на Триденском соборе 1546 г.). Помимо позднейших правок текста Вульгаты, несовпадение с ним цитат Амвросия можно объяснить тремя причинами. Во-первых, единой общеизвестной редакции латинского текста Библии в конце IV в., в период наибольшей активности Амвросия как епископа и проповедника, не существовало – именно на последнюю четверть IV в. и приходится труд Иеронима по переводу. Вероятно, и Амвросий и Иероним пользовались древнейшими латинскими переводами, чем можно объяснить частичные совпадения. Во-вторых, Амвросий, скорее всего, использовал греческий текст «Перевода семидесяти толковников», Септуагинты. Часто его цитаты Писания на латинском языке представляют собой пословный перевод Септуагинты, вероятно, он переводил эти стихи с греческого самостоятельно. Он ссылается также на перевод Аквила (см., например, *De Isaac vel anima*, 7, 58. MPL, t. 14), что говорит о том, что он обращался прямо или косвенно к другим греческим переводам Библии. Наконец, в-третьих, некоторые стихи Писания Амвросий мог пересказать неточно, цитируя по памяти. Здесь и далее в комментариях я отмечаю несовпадения библейских цитат Амвросия с текстом Вульгаты, а также сходство некоторых из них с текстом Септуагинты.

¹⁵ См. Быт. 2:16–17: «И заповедал господь Бог человеку, говоря: от всякого дерева в саду ты будешь есть, а от дерева познания добра и зла не ешь от него, ибо в день, в который ты вкусишь от него, смертью умрешь».

2.

(3.) Есть три вида смерти. Одна – смерть в грехах, о которой написано: «Душа согрешающая, та умрет» (Иез. 18:4).¹⁶ Другая – мистическая, [она обнаруживается], когда кто-либо умирает в грехе¹⁷ и живет в Боге, о ней апостол сказал: «Итак, мы погреблись с Ним крещением в смерть» (Рим. 6:4). Третья (с ее помощью мы завершаем течение и иго этой жизни) – отделение души от тела. Ясно, что если через грехи мы умираем, то одна смерть плоха, другая хороша, так как умерший ею оправдан от греха, а третья есть нечто среднее: та, что освобождает всех, но приносит радость немногим, покажется и хорошей праведникам, и ужасной большинству. Впрочем, [последнее] недостаток не смерти, а нашей слабости, вместе с которой мы пленяемся телесным удовольствием и наслаждением этой жизнью и боимся завершить течение срока, в котором больше горечи, чем наслаждения. Иное дело святые и разумные мужи: оторванные от Христа, считая, что быть с ним прекраснее всего,¹⁸ они плакали из-за длительности этого перехода и даже проклинали день своего рождения, как сказавший: «Погибни тот день, в который я родился» (Иов. 3:3).¹⁹

(4.) Что есть такого, что его могла бы подсластить эта жизнь, полная трудов и тревог, в которой неисчислимы козни, многочисленны горести и слезы терзаемых горестями, и сказано (Еккл. 4:1)²⁰: «нет того, кто утешил бы их»? Екклезиаст хвалит скончавшихся больше, чем живых, и говорит, что и тех и других превосходит тот, «кто еще не рожден, кто не увидел такого горя» (Еккл. 4:2–3).²¹ В другом месте тот же Екклезиаст ставит выше дожившего до старости мужа того, кого мать выкинула недоношенным, ибо он не увидел происходящих в этом мире несчастий, не вошел в эти потемки и не закружился в мирское суете, так что ему покойнее, чем тому, кто вошел.²² Что от блага свой-

¹⁶ Текст, приводимый Амвросием, незначительно отличается от текста Вульгаты. У Иеронима (Ezech. 18:4): «anima quae peccaverit ipsa morietur». У Амвросия: «anima quae peccat ipsa morietur».

¹⁷ Ср. Рим. 6:2: «Мы умерли для греха: как же нам жить в нем?».

¹⁸ Ср. Флп. 1:23: «...имею желание разрешиться и быть со Христом, потому что это несравненно лучше».

¹⁹ Текст приводимый Амвросием, незначительно отличается от текста Вульгаты. У Иеронима (Iob. 3:3): «pereat dies in qua natus sum». У Амвросия: «pereat dies illa, in qua natus sum».

²⁰ Текст, приводимый Амвросием, не совпадает с текстом Вульгаты. У Иеронима (Eccl. 4:1): «cunctorum auxilio destitutos». У Амвросия: «non est qui eos consoletur».

²¹ Текст, приводимый Амвросием, не совпадает с текстом Вульгаты.

У Иеронима (Eccl. 4:2–3): «et laudavi magis mortuos quam viventes et feliciorem utroque iudicavi qui necdum natus est nec vidit mala quae sub sole fiunt». У Амвросия: «et laudat Ecclesiastes defunctos magis quam viventes et optimus supra hoc duos qui nondum natus est, qui non vidit hoc malum».

²² См.: Еккл. 6:3–5: «Если бы какой человек родил сто [детей], и прожил многие годы, и еще умножились дни жизни его, но душа его не наслаждалась бы добром и не

ственно в этой жизни человеку, который живет во мраке²³ и не может насытиться в своих желаниях? Даже и насыщаясь благодаря богатству, он лишается радости покоя, вынужденный сторожить приобретенное по жалкой алчности, чтобы владеть им еще более жалким образом – без всякого прока. Что может быть более жалким, чем окружить охраной то, от изобилия чего нет никакой пользы?

(5.) Итак, раз жизнь полна тягот, ее конец существует для облегчения. Облегчение – благо, а смерть – конец, так что смерть – благо. Не иначе был обрадован Симеон, которому было сказано, что не увидит своей смерти, если не увидит прежде господнего Христа.²⁴ Когда родители принесли [Христа] в храм, Симеон, взяв его на руки, произнес: «Ныне отпускаешь раба твоего с миром» (Лк. 2:29),²⁵ как будто его в этой жизни удерживало не желание, а какая-то необходимость. Он стремился быть отпущенным, словно спешил освободиться от неких оков, словно есть некие оковы этого тела, и что еще тяжелее, оковы искушений, которые стягивают нас и по некому закону греха обрекают на несправедливое заточение. Только при самой смерти мы видим, как исторгнутая из уст душа уходящего из жизни понемногу освобождается от телесных оков и, как бы вырвавшись из лачуги, вылетает из темницы этого тела. Святой Давид, который говорит: «Ибо на земле странник я у Тебя и пришлец, как и все отцы мои» (Пс. 38:13),²⁶ спешил уйти из этого места странствий и, словно чужеземный странник, торопился на общую для всех святых родину, стремясь к тому, чтобы грехи от нечистоты промедления в пути были ему отпущены до ухода из жизни. Ибо кто не примет отпущения грехов здесь, не будет и там, не будет там того, кто не сумеет прийти к жизни вечной, поскольку отпущение грехов и

было бы ему и погребения, то я сказал бы: выкидыш счастливее его, потому что он напрасно пришел и отошел во тьму, и его имя покрыто мраком, он даже не видел и не знал солнца: ему покойнее, нежели тому».

²³ См. Лк. 1:78–79: «...по благоутробному милосердию Бога нашего, которым посетил нас Восток свыше, просветить сидящих во тьме и тени смертной, направить ноги наши на путь мира».

²⁴ Согласно библейскому повествованию, в Иерусалиме жил праведник по имени Симеон, которому святой Дух предсказал, что он не умрет, пока не увидит Христа. Когда в положенный срок Иосиф и Мария понесли младенца-Христа в Храм для обрезания, как это предписано Законом, Симеон «пришел по вдохновению в Храм» и, взяв на руки ребенка, произнес: «Ныне отпускаешь раба твоего, Владыко, по слову твоему, с миром, ибо видели очи мои спасение твое» (Лк. 2:22–30).

²⁵ Текст, приводимый Амвросием, не совпадает с текстом Вульгаты. У Иеронима (Luc. 2:29): «nunc dimittis servum tuum Domine secundum verbum tuum in pace». У Амвросия: «nunc dimittis servum tuum in pace».

²⁶ Текст, приводимый Амвросием, не совпадает с текстом Вульгаты. У Иеронима (Psalm. 38:13): «advena sum apud te et peregrinus sicut omnes patres mei». У Амвросия: «advena sum apud te in terra et peregrinus sicut omnes patres mei».

есть жизнь вечная. [Давид] сказал: «Отступи от меня, чтобы я мог подкрепиться прежде, нежели отойду, и не будет меня» (Пс. 38:14).²⁷

(6.) К чему мы до такой степени жаждем этой жизни, в которой насколько дольше кто-либо задержится, настолько больше будет отягощен обузой грехов? Сам Господь сказал: «Довольно для каждого дня своей заботы» (Мф. 6:34), Иаков же сказал: «Дней жизни моей, которыми обладаю, сто тридцать лет, они малы и несчастны» (Быт. 47:9)²⁸ – не потому, что плохи дни, а потому, что при прибавлении нам дней накапливается порось наших пороков.

(7.) Поистине, без нашего греха не будет ни дня и апостол превосходно сказал: «Ибо для меня жить – Христос и умирать – приобретение» (Флп. 1:21), относя одно к жизненной потребности, а другое к пользе смерти. Действительно, жизнь для нас – Христос, которому мы служим и которому его святые должны проявлять покорность, проповедуя Евангелие. Так, Симеон, сказавший: «Ныне отпускаешь раба твоего с миром», ждал по воле Христа, ибо Христос – наш вождь, и мы не можем быть невнимательными и пренебрегать тем, что вождь повелел. Скольким император этой земли велел жить в чужих краях по роду их должности или из-за других обязанностей! Разве они отбывают туда без ведома властителя? Насколько же лучше радоваться божественным [повелениям], чем человеческим! Итак, для святого жить – Христос и умирать – приобретение. [Апостол], подобно рабу, не противится послушанию жизни и, подобно мудрецу, ценит пользу смерти. Польза же тут в том, чтобы избежать поросли греха, в том, чтобы избежать худшего и перейти к лучшему. Он добавил: «Разрешиться же и быть со Христом намного лучше, а оставаться во плоти – скорее необходимость ради вас» (Флп. 1:23–24).²⁹ Одно лучшее, а другое необходимое: необходимое – из-за плодов труда,³⁰ лучшее – из-за благодати и уз Христа.

3.

(8.) Итак, понимать, что есть смерть, а что жизнь, нас научил апостол, который покинул бы тело, если бы удостоился в будущем пребывать с Христом. Благодаря наущению Писания, мы постигли, что смерть есть высвобождение души и тела и как бы разделение человека. Уходя [из жизни], мы в действительности выпутываемся из этой связи души и тела, так что и Давид сказал:

²⁷ У Иеронима (Psalm. 38:14): «remitte mihi ut refrigerer priusquam abeam et amplius non ero». У Амвросия: «remitte mihi ut refrigerer priusquam eam, et amplius non ero».

²⁸ У Иеронима (Gen. 47:9): «dies peregrinationis vitae meae centum triginta annorum sunt parvi et mali». У Амвросия: «dies annorum vitae meae quos habeo centum triginta minimi et mali».

²⁹ У Иеронима (Philipp. 1:23–24): «coartor autem e duobus desiderium habens dissolvi et cum Christo esse multo magis melius permanere autem in carne magis necessarium est propter vos». У Амвросия: «dissolvi enim et cum Christo esse; multo melius; permanere autem in carne magis necessarium propter vos».

³⁰ Подразумеваются, видимо, «плоды» проповеди апостола Павла.

«Ты разрешил узы мои. Тебе принесу жертву хвалы» (Пс. 115:16–17).³¹ Оковы этой жизни, то есть нашей состоящей из души и тела связи, учит распознавать строка того же его псалма: «Дорога в очах Господних смерть святых Его!» (Пс. 115:15). Давид здесь радуется, пророчески провидя, что в будущем окажется среди святых и тех, кто через обеты препоручит душу Христу, потому что и он искренне вступился за народ божий, когда сражался в поединке с Голиафом³² и в одиночку отразил опасность и обвинение,³³ угрожавшие всем, когда, чтобы загладить проступок,³⁴ с готовностью признал себя осужденным на смерть ради Господа или когда ради спасения страдающего в трудах народа с готовностью предоставил себя божественному возмездию.³⁵ Он знал, что смерть за Христа гораздо достойнее славы, чем царствование в миру. Что может быть прекраснее, чем предназначить жертву Христу? Как мы часто читаем у него, Господу предназначена жертва – он добавил в том же месте: «Тебе принесу жертву хвалы» (Пс. 116:17). Он говорит не «приношу», а «принесу», указывая, что эта жертва свершится, когда каждый предстанет пред Господом освобожденным от телесных оков и принесет себя в «жертву хвалы», поскольку прежде смерти ни одна хвала не совершенна и нет в этой жизни хоть кого-нибудь, кого можно предназначить к уже определенной славе, ибо будущие [поступки] сомнительны. Итак, смерть есть разъединение души и тела. Знаем также прочитанное у апостола «Разрешиться и быть с Христом, потому что это намного

³¹ Здесь и далее главы и номера стихов Писания указаны в тексте по русскому синодальному переводу, в других версиях Библии, в т. ч. в Септуагинте и Вульгате нумерация может отличаться.

³² Согласно библейскому повествованию, Голиаф, филистимлянский воин-великан, вызывал сразиться воина из израильтян, чтобы поединком решить исход целой битвы. Давид был слабее могучего Голиафа, однако единственный из израильтян ответил на вызов, надеясь на Бога. Метнув в Голиафа камень из пращи, он повалил его наземь и отрубил ему голову его же мечом. Давид, таким образом, спас израильское войско и помог разгромить филистимлян (1 Цар. 17: 1–12; 21–52).

³³ Согласно Библейскому повествованию страшный своим громадным ростом Голиаф пугал и оскорблял войско израильтян (1 Цар. 17:26).

³⁴ Согласно Библейскому повествованию, царь Давид согрешил сделав своей любовницей замужнюю Вирсавию. Вирсавия родила от Давида сына, и Давид приказал отправить ее мужа в опасный военный поход, где тот был убит. Бог послал пророка Нафана уличить царя в богопротивном проступке. Давид признал вину, и Бог избавил от смерти его самого, отняв только сына Вирсавии. (1 Цар. 11:2–6, 15, 25; 12:1–14). По всей видимости, Амвросий говорит о покорном признании вины Давидом, вплоть до готовности умереть за проступок.

³⁵ Судя по всему, имеется в виду готовность Давида выполнить любое условие, чтобы прекратить Божий гнев, из-за которого народ Израиля голодал три года (2 Цар. 21:1–9).

лучше» (Флп. 1:23).³⁶ Что делает разъединение, как не то, что тело сбрасывается и бездействует, а душа достаточно набожная, чтобы пребывать с Христом, переходит к покою и пребывает свободной?

(9.) Делают ли в этой жизни праведники (*iusti*) что-то другое, кроме того, что вырываются из заразных и опутывающих подобно оковам соприкосновений с телом, стремятся отделиться от этих несчастий, отказывают своим влечениям к телесным наслаждениям и разнузданности, бегут от пожара похотей? Не подражает ли облику смерти всякий помещенный в эту жизнь и способный вести себя так, что для него умирают все улады тела и сам он умирает для всех вожделений и соблазнов мира, как умер Павел, который говорит: «Для меня мир распят, и я для мира» (Гал. 6:14)? Именно чтобы мы понимали, почему в этой жизни есть смерть и почему смерть блага, он призывает всюду носить в теле смерть Иисуса. В ком будет смерть Иисуса, у того и жизнь Господа Иисуса будет в теле. Пусть в нас действует смерть, чтобы действовала и жизнь³⁷! Хороша жизнь после смерти, то есть после победы: хороша жизнь, когда завершена борьба за то, чтобы закон плоти уже не мог противиться закону ума (*mentis*)³⁸ и за то, чтобы больше не было в нас спора смерти с телом, но была в теле победа смерти. Я и сам не вполне знаю, не больше ли добродетели в такой смерти, чем в жизни. По крайней мере, мною движет авторитет апостола, который говорит: «Так что смерть действует в нас, а жизнь в вас» (2 Кор. 4:12). Смерть одного давала жизнь такому количеству людей! Итак, апостол учит, что помещенным в эту жизнь следует желать и той смерти, благодаря которой в нашем теле сияет смерть Христа, и той благой, с помощью которой ради обновления внутреннего человека разрушается внешний и наше земное жилище рассеивается, чтобы открылось обиталище в небесах.³⁹ Таким образом, подра-

³⁶ Текст, приводимый Амвросием, незначительно отличается от текста Вульгаты. У Иеронима (Philip. 1:23): «*dissolvi et cum Christo esse multo magis melius*». У Амвросия: «*dissolvi et cum Christo esse multo melius*».

³⁷ Ср. 2 Кор. 4:10–12: «Всегда носим в теле мертвость Господа Иисуса, чтобы и жизнь Иисусова открылась в теле нашем. Ибо мы живые непрестанно предаемся на смерть ради Иисуса, чтобы и жизнь Иисусова открылась в смертной плоти нашей, так что смерть действует в нас, а жизнь в вас».

³⁸ Ср. Рим. 7:23: «...но в членах моих вижу иной закон, противоборствующий закону ума моего и делающий меня пленником закона греховного, находящегося в членах моих».

³⁹ В третьей главе «О благе смерти» мысль Амвросия, в целом, следует ходу рассуждения диалога Платона *Федон* и содержит ряд параллелей с трактатами из *Эннеад* Плотина. Начало девятого параграфа, тем не менее, подчеркивают глубоко христианский характер мысли епископа: в центре внимания Амвросия не философ, а христианский «праведник», «*iustus*» (в качестве примера упоминается апостол Павел); «истина» не просто «знание», а соприкосновение с творящей силой, изнутри преображающей природу того, кто ее носит «в себе». Преображающая сила проявляется как в устремленности человека к Богу (этической практике), так и в творящем действии Бога в человеке.

жает смерти тот, кто выводит себя из общности с этой плотью и высвобождается из оков, о которых Господь говорит через Исайю: «Разреши всякие оковы несправедливости (*iniustitiae*), высвободи из пут силой навязанных перемен, освободи угнетенных отпущением и всякое нечистое извращение разрушь» (Ис. 58:6).⁴⁰

(10.) Подражает смерти и тот, кто избавляется от похотей, становится выше телесных наслаждений, возвышается и селится в небесном жилище, в котором Павел находился еще живой. Ведь он сказал не иначе как: «Наше же жительство на небесах» (Флп. 3:20), что равно может относиться и к заблаговременному пользованию для достойных и к мысли. Там была его душа и там вращалась его мысль, там – его мудрость, для которой не было обычно оставаться в тесноте этой плоти. Поистине он разумен (*sapiens*), ибо ищет это божественное [жилище], освобождает душу от тела, избавляет от сожительства с ним и касается знания истины, которую желает видеть открытой и как бы без искажения, для чего старается снять с себя как бы сети и туманные облака этого тела. Ведь не руками этими, не глазами и не ушами можем понять ту высшую истину! Что им видно – преходяще, а что не видно – вечно. Мы как раз часто обманываемся зрением и видим по большей части иначе, чем есть, обманываемся и слухом, а если не хотим обмануться, должны созерцать не то, что они видят, но то, что не видят. Когда же душа наша не обманывается и достигает престола истины, как не когда отделяется от этого тела и не вводится им в заблуждение? Зрение глаз и слух ушей совращают ее, и она оставляет их и бежит.⁴¹ Поскольку снисходительные к телу под соблазном, апостол восклицает: «Не прикасайтесь, не дотрагивайтесь, не вкушайте всего того, что для соблазна!» (Кол. 2:21).⁴² Он добавил, желая показать, что обнаружил истинное не снисхождением к телу, а возвышением души и сокрушением сердца: «Наше же жительство на небесах» (Флп. 3:20). Именно там он искал истинное, ибо оно есть и остается собой, со-

Преображение природы, ее «переход» от несовершенства к совершенству, можно назвать словом «смерть» – ср. *О благе смерти* 4, 15.

⁴⁰ Текст, приводимый Амвросием, не совпадает с текстом Вульгаты. У Иеронима (*Esai. 58:6*): «*dissolve conligationes impietatis solve fasciculos deprimentes dimitte eos qui confracti sunt liberos et omne onus disrumpe*». У Амвросия: «*solve omnem colligationem iniustitiae, dissolve obligationes violentarum commutationum, dimitte confractos in remissionem et omnem circumscriptionem iniquam disrumpe*». Ср. с Септуагинтой (*Esai. 58:6*): «*λῦε πάντα σύνδεσμον ἀδικίας διάλυε στραγγαλιὰς βιαίων συναλλαγμάτων ἀπόστelle τεθραυσμένους ἐν ἀφέσει καὶ πᾶσαν συγγραφὴν ἀδικον διάσπα*».

⁴¹ Ср. Платон, *Федон* 65b: «Когда же в таком случае, – продолжал Сократ, – душа приходит в соприкосновение с истиной? Ведь, принимаясь исследовать что бы то ни было совместно с телом, она всякий раз обманывается – по вине тела» (пер. С. П. Маркиша).

⁴² У Иеронима (*Coloss. 2:21*): «*ne tetigeris neque gustaveris neque contrectaveris*». У Амвросия: «*ne tetigeritis, ne attaminaveritis, ne gustaveritis, quae sunt omnia ad corruptelam*».

бирает и удерживает в себе пик своей добродетели целиком, не полагается на других, не доверяет другим, но само себя познает (*cognoscat*) и понимает (*intelligat*); что ему видится верным, то оно признает тем, чему нужно следовать, а об относимом к наслаждению плоти знает, что оно ложно, бежит и уклоняется от него, поскольку оно полно обмана.

(11.) По заслугам же [апостол] обесценил и покрыл позором это тело, называя его «телом смерти»⁴³! Кто глазами может видеть блеск добродетели, кто – руками ухватить справедливость (*iustitiam*), кто – устремить взор глаз на мудрость? Действительно, когда мы что-нибудь мыслим, ничто не идет нам навстречу, не раздаётся никакого шума в ушах, да и в большинстве случаев мы в духе (*animo*) устремляемся так, что не видим в данности (*praesentia*). Ночами мы мыслим яснее и лучше продумываем в сердце то, что тревожит, почему и пророк говорит: «Что говорите в сердцах ваших и чем терзаетесь на ложах ваших» (Пс. 4:5). В самом деле, часто, когда хотят извлечь что-то из погружения в глубокие размышления, закрывают глаза, избегая порождаемых ими помех. Уединяясь, мы часто стараемся достичь того, чтобы ничья речь не нашептывала на ухо, не уводила, как по узкой тропинке, предавшуюся размышлению душу от истинного, не отвращала от устремления (*ab intentione*).⁴⁴

(12.) Необходимость нашего тела, стало быть, порождает и вводит в привычку множество завладевающих нами вещей, к которым привязывается жизненная сила души, к которым возникает стремление.⁴⁵ Хорошо говорит святой

⁴³ См. Рим. 7:24: «Бедный я человек! кто избавит меня от сего тела смерти?».

⁴⁴ Ср. Платон, *Федон* 66a: «...кто подходит к каждой вещи средствами одной лишь мысли (насколько это возможно), не привлекая в ходе размышления ни зрения, ни иного какого чувства и ни единого из них не беря в спутники рассудку, кто пытается уловить любую из сторон бытия самое по себе, во всей ее чистоте, вооруженный лишь мыслью самой по себе, тоже вполне чистой, и отрешившись как можно полнее от собственных глаз, ушей и, вообще говоря, от всего своего тела, ибо оно смущает душу всякий раз, как они действуют совместно, и не дает ей усвоить истинную мысль. Разве не такой человек, Симмий, больше всех преуспеет в исследовании бытия?» (пер. С. П. Маркиша).

⁴⁵ Ср. Платон, *Федон* 66c–d: «В самом деле, тело не только доставляет нам тысячи хлопот – ведь ему необходимо пропитание! – но вдобавок подвержено недугам, любой из которых мешает нам улавливать бытие. Тело наполняет нас желаниями, страстями, страхами и такой массой всевозможных вздорных призраков, что, верьте слову, из-за него нам и в самом деле совсем невозможно о чем бы то ни было поразмыслить! А кто виновник войн, мятежей и битв, как не тело и его страсти? Ведь все войны происходят ради стяжания богатств, а стяжать их нас заставляет тело, которому мы по-рабски служим. Вот по всем этим причинам – по вине тела – у нас и нет досуга для философии. Но что всего хуже: если даже мы на какой-то срок освобождаемся от заботы о теле, чтобы обратиться к исследованию и размышлению, тело и тут всюду нас путает, сбивает с толку, приводит в замешательство, в смятение, так что из-за него мы оказываемся не в силах разглядеть истину» (пер. С. П. Маркиша).

Иов: «Вспомни, что ты как глину изваял меня (Иов. 10:9),⁴⁶ ибо если тело – глина, то оно так или иначе замазывает нас, не размягчается и пятнает душу грязью невоздержанности. Он говорит (Иов. 10:11)⁴⁷: «Меня в кожу и плоть облек, костями и жилами переплел», – этими жилами тела наша душа связывается и растягивается, и поэтому часто искажается. Он добавляет (Иов. 10:14–15)⁴⁸: «Не сделал ты меня невинным в несправедливости. Ибо, если буду нечестив – горе мне! Если же буду справедлив – не смогу опереться. Поистине, я полон замешательства, ты послал искушения выше меня», – если эта жизнь не полна сетей, что она такое⁴⁹? Мы ходим меж сетей и возвращаемся среди множества искушений. Выше Иов как раз сказал: «Не искушение ли жизнь человека на земле?» (Иов. 7:1),⁵⁰ правильно прибавив «на земле», поскольку жизнь человека на небесах. «Так и наемники, – говорит он. – Жизнь их – плата» (Иов. 7:11).⁵¹ Поистине в труде и расслаблении, а еще легче в пересудах, [человек] несетя по течению и плывет в словах; его жительство в грязных домах, сама его жизнь в грязи.⁵² Никакой твердости суждения (*sententiae*), никакого посто-

⁴⁶ Текст, приводимый Амвросием, не совпадает с текстом Вульгаты. У Иеронима (Iob. 10:9): «memento quia sicut lutum feceris me». У Амвросия: «memento quia lutum me finxisti». Ср. с Септуагинтой (Iob. 10:9): «μνήσθητι ὅτι πηλὸν με ἔπλασας εἰς δὲ γῆν».

⁴⁷ Текст, приводимый Амвросием, не совпадает с текстом Вульгаты. У Иеронима (Iob. 10:11): «pelle et carnibus vestisti me et ossibus et nervis compegisti me». У Амвросия: «corium et carnem me induisti, ossibus et nervis intexuisti».

⁴⁸ Текст, приводимый Амвросием, не совпадает с текстом Вульгаты. У Иеронима (Iob. 10:14–15): «si peccavi et ad horam pepercisti mihi cur ab iniquitate mea mundum me esse non pateris et si impius fuero vae mihi est et si iustus non levabo caput saturatus afflictione et miseria». У Амвросия: «ab iniquitate innocentem me non fecisti. si enim impius fuero, vae mihi! si autem sim iustus, non potero me reclinare; plenus enim confusionis sum. induxisti super me temptationes».

⁴⁹ Ср. Сир. 9:16–18: «Держи себя дальше от человека, имеющего власть умерщвлять, и ты не будешь смущаться страхом смерти; а если сближаешься с ним, не ошибись, чтобы они не лишили тебя жизни: знай, что ты посреди сетей идешь и по зубцам городских стен проходишь».

⁵⁰ Текст, приводимый Амвросием, не совпадает с текстом Вульгаты. У Иеронима (Iob. 7:1): «militia est vita hominis super terram». У Амвросия: «numquid non temptatio est vita hominis in terra». Ср. с Септуагинтой (Iob. 7:1): «λότηρον οὐχὶ πειρατήριον ἐστὶν ὁ βίος ἀνθρώπου ἐπὶ τῆς γῆς».

⁵¹ У Иеронима (Iob. 7:1): «sicut dies mercennarii dies eius». У Амвросия: «sicut mercennarii, merces vita eius». Ср. с Септуагинтой (Iob. 7:1): «ὥσπερ μισθίου αὐθημερινοῦ ἡ ζωὴ αὐτοῦ».

⁵² В оригинале «lutum». Амвросий использует игру слов: это и «грязь» и «глина», из которой был сотворен человек. В последнем значении это слово употреблено в пересказанном Амвросием выше стихе из книги Иова (Иов. 10:9): «Вспомни, что ты как глину изваял меня».

яинства. Днем желанна ночь, ночью нужен день⁵³: прежде еды плач, меж пищи стон, слезы, скорби, страхи, тревоги, никакого покоя от изменений, никакой передышки от труда. Еще ужаснее гнев и буря возмущения. Многие смерти желают, но никак не выпросят, а если выпрашивают, благодарят, потому что человеку только смерть – отдых.

4.

(13.) Но кто-то, возможно, скажет: «Написано: «Бог не сотворил смерти» (Прем. 1:13). В Раю, где и древо жизни,⁵⁴ была жизнь, и жизнь была людям свет. Следовательно, злая смерть напала и пробралась внутрь». Но каким образом смерть зла, если либо, по мнению язычников, она лишена осознания (*sensu*),⁵⁵ либо, согласно апостолу, Христос есть приобретение, с которым быть намного лучше? Каким образом для нас плоха смерть, если после нее нет сознания? Где нет никакого сознания (*sensus*), нет и никакой скорби из-за воздаяния (*iniuriae*), поскольку скорбь – это чувство (*sensus*). Или если есть после смерти сознание, то уж конечно после смерти есть жизнь и остается душа, которая пользуется сознанием и осуществляет жизнь. А поскольку после смерти сохраняются жизнь и душа, сохраняется и благо: оно не теряется при смерти, но преумножается. Душе нет никакой помехи от смерти, напротив, благодаря ей она действует с большей силой: свои же собственные [действия] совершает вне всякой общности с телом, которое ей больше в тягость, чем на пользу.⁵⁶ Что здесь плохого для души, которая берегла свою чистоту и следовала добродетельным правилам? Если же она им не следовала, то не смерть есть зло, а

⁵³ Ср. Иов. 7:4: «Когда ложусь, то говорю: «когда-то встану?», а вечер длится, и я ввораюсь досыта до самого рассвета».

⁵⁴ См. Быт. 2:9: «И произрастил Господь Бог из земли всякое дерево, приятное на вид и хорошее для пищи, и дерево жизни посреди рая, и дерево познания добра и зла».

⁵⁵ Подобный довод в пользу смерти приводил платоновский Сократ: «Смерть – это одно из двух: либо умереть значит стать ничем, так что умерший ничего уже не чувствует, либо же, если верить преданиям, это какая-то перемена для души, переселение ее из здешних мест в другое место» (*Апология Сократа* 40 с). Известной эта мысль стала во многом благодаря Эпикуру: учение его школы было популярно в Риме в II–I вв. до н. э. Диоген Лаэртский передает «главные мысли» Эпикура, в том числе такую: «Смерть для нас ничто: что разложилось, то нечувствительно, а что нечувствительно, то для нас ничто» (*О жизни учениях и изречениях знаменитых философов* X, 139; здесь в пер. М. Гаспарова). Цицерон в «Тускуланских беседах», в диалоге «О презрении к смерти» (этот диалог, вероятно, оказал влияние на Амвросия), также приводит этот аргумент: «... вместе с жизнью мы теряем чувства, а кто не чувствует, тому ни до чего нет дела» (См. *Тускуланские беседы* I 9, 24; здесь в пер. М. Гаспарова).

⁵⁶ Ср. Плотин, *Эннеады* I 2, 3: «Поскольку душа, смешавшись с телом и став причастной телесным состояниям, приобщила к злу, то наилучшим для нее путем будет путь добродетелей, которые очистят ее от материи и вернут к разумному и мудрому, то есть к самой себе». Здесь и далее цитаты Плотина на русском языке по изд. Плотин. *Эннеады*. Т. 1. Киев, 1995.

жизнь, поскольку жизнью не была. Что есть жизнь, покрытая пороками и грехами? Смерть либо платит цену жизни, либо устраняет ее скорбь и мучение, в чем ее винить? Итак, смерть либо проявляется как благо покоя, ей самой свойственного, либо работает на зло, ей самой чуждое.

(14.) Теперь видно следующее: если жизнь для обузы, то смерть для избавления, если жизнь – мучение, то смерть – лекарство, или, по крайней мере, раз после смерти есть суд, то есть, конечно, и жизнь. Следовательно, жизнь здесь не хороша. В противном случае, если жизнь здесь хороша, каким образом не хороша здесь смерть, после которой не остается на том свете боязни страшного суда? Да и если жизнь здесь хороша, какими делами? В любом случае добродетелью и благими нравами, хороша не из-за скрепления души и тела, но поскольку через добродетель отталкивает свое дурное и вбирает то хорошее, что есть в смерти, чтобы свойственное душе совершалось сильнее, чем свойственное сожителю и сочетанию души и тела.⁵⁷ Если блага жизнь, отражающая то, как душа отделяет себя от тела, если блага душа, возвышающаяся и отделяющая себя от сожительства с телом, то и смерть, освобождающая душу от общения с этой плотью и отпускающая на волю, есть благо.⁵⁸

(15.) Таким образом, как ни посмотри, смерть есть благо: и потому, что пресекает взаимную вражду, чтобы не кидались друг на друга; и потому, что она некая гавань для тех, кого много побросало по морю жизни, кто ищет надежную пристань; и потому, что [наше] состояние не ухудшает, но какое находит в каждом, такое и сохраняет до грядущего суда; она и тихо греет сама по себе, и освобождает от гнета зла настоящего времени, и усмиряет ожиданием будущего.

Выходит, напрасно люди боятся смерти так, будто это конец природы (*natura*). Обдумаем еще раз то, что Бог не создал смерти, но уже после того как человек впал в грех вероломства и обмана,⁵⁹ принял приговор,⁶⁰ по которому

⁵⁷ Похожим образом рассуждают Плотин, см. *Эннеады* I 6, 3: «Наша жизнь – союз души и тела, смерть – упразднение этого союза», и Платон, см. *Федон* 63с: «А «быть мертвым» – это значит, что тело, отделенное от души, существует само по себе и что душа, отделенная от тела, – тоже сама по себе».

⁵⁸ Ср. Плотин, *Эннеады* I 6, 3: «Итак, ни жизнь, ни смерть – не зло. Блага же душа может достигнуть посредством добродетелей, но не тех, которыми она удерживает и укрепляет свою связь с телом, а тех, которыми она очищается от всего телесного, восходя к Уму и Благу».

⁵⁹ Речь, по-видимому, о падении Адама, который тайно вопреки воле Бога вкусил запретный плод (Быт. 3:4–20). «Падение» у Амвросия «*flagitium*», т. е. «преступление», «позорное деяние», «низкий поступок». Слово употреблялось в современном Амвросию юридическом языке. В *Cod. Theod.* 16.7.3 «*flagitium*» – это «проступок» того, кто «забыл о достоинстве христианской религии» и поддался влиянию иудеев (383 г.) и т. д.

⁶⁰ В оригинале «*sententiam comprehenderit*». Амвросий выражается юридическим языком: «*sententia*» – обычный термин для обозначения решения судьи. Ср. *Cod. Theod.* 9.40.1: «*Qui sententiam laturus est, temperamentum hoc teneat, ut non prius capitalem in quietiam promat severamque sententiam, quam... aut sua confessione aut certe omnium, qui*

земля должна возвращаться к земле.⁶¹ Мы обнаружим, что смерть кладет греху конец, чтобы вина не увеличивалась, покуда длится жизнь. Значит, Господь попустил смерти проникнуть в мир, чтобы прекратилась вина. С другой стороны, чтобы в смерти не было конца природы,⁶² дано воскресение мертвых, дабы вина посредством смерти исчезла, а природа посредством воскресения сделалась непоколебимой. И поэтому смерть – всеобщий переход.⁶³ Необходимо, чтобы ты постоянно переходил (*transeas*) от испорченности к неиспорченности,⁶⁴ от смертности к бессмертию, от тревожений к спокойствию.⁶⁵ Так что

tormentis vel interrogationibus fuerint dediti, in unum conspirantem concordantemque rei finem convictus sit...», «Кто будет давать *приговор*, пусть проявит благоразумие, чтобы не объявить кому-либо окончательный и строгий *приговор*, пока... он не будет уличен собственным свидетельством, либо единогласным и соответствующим исходу дела свидетельством всех подвергнутых пытке или допросам» (314 г.).

⁶¹ См. Быт. 3:19: «...в поте лица твоего будешь есть хлеб, доколе не возвратишься в землю, из которой ты взят, ибо прах ты и в прах возвратишься». Ср. с Септуагинтой (Gen. 3:19): «ἐν ἰδρώτι τοῦ προσώπου σου φάγη τὸν ἄρτον σου ἕως τοῦ ἀποστρέψαι σε εἰς τὴν γῆν ἐξ ἧς ἐλήμφθης ὅτι εἶ καὶ εἰς γῆν ἀλελεύση». В греческом тексте, с которым, по-видимому, имел дело Амвросий, вместо «прах» – «γῆ», т. е. «земля» или «глина», из которой человек «взят» при сотворении. Амвросий говорит не «человек возвратится к земле», а «земля возвратится к земле», неявно обозначая вопрос: что в человеке такого, что не есть «земля»?

⁶² В. Maes (1967, 20), исследуя употребление термина «*natura*» в сочинениях Амвросия и выделяет множество значений, которые можно свести к пяти основным: 1. «*Natura*» как естественное, полноценное и добротное состояние чего-либо без изъяна, состояние Адама до падения. 2. «*Natura*» как нечто врожденное (от «*nascor*», «рождаться») либо спонтанное и с трудом контролируемое разумом: внешний вид и функции тела, иррациональная часть души (Ibid., pp. 20–37). 3. «*Natura*» как вид или свойство вида. (Ibid., pp. 49–56). 4. «*Natura*» как противоположность «чудесного», т. е. то, наперекор чему действует Бог, совершая чудо или то, что Творец переделывает по своему усмотрению, совершая чудо (Ibid., pp. 57–59). 5. «*Natura*» как «телесное» или как «душа» (Ibid., pp. 37–48).

De bono mortis 4, 15 Mais предлагает рассматривать как пример «*natura*» в значении «душа», т. к. Амвросий здесь уверенно говорит, что именно «*natura*» не умирает (Ibid., p. 44), однако с этим можно не согласиться. Если «природа» это действительно душа, которая освобождается от тела не погибая, неясно, зачем для «сохранения» природы нужно воскресение мертвых. По-видимому, здесь «природа» в видовом значении, в смысле «человек как таковой», а тело, которому нужно воскреснуть, рассматривается как важнейшая составляющая этой «природы» (Ср. *О благе смерти* 8,33).

⁶³ В оригинале «*transitus*». Амвросий видит «переход» своеобразным способом бытия человека, что иллюстрирует свойство средневековой христианской мысли видеть в тропе (от греч. «τρέλειν», «поворачивать») философскую категорию, а не просто художественный прием.

⁶⁴ В оригинале «*corruptio*» и «*incorruptio*», ср. 1 Cor. 15:42: «sic et resurrectio mortuorum seminatur in corruptione surgit in incorruptione», «Так и при воскресении мертвых: сеется в тлении, восстает в нетлении» (1 Кор. 15:42, Синодальный перевод).

следует не ужасаться имени смерти, а радоваться ее благодеяниям, служащим переходу к благу. Что же такое смерть как не погребение пороков, не воскрешение добродетели? Потому [пророк] и сказал: «Да умрет душа моя среди душ праведных» (Чис. 23:10),⁶⁶ – то есть пусть она вместе с ними будет погребена, чтобы сложить с себя пороки и принять благодать праведников, всюду несущих в своем теле и своей душе умерщвление Христа. Умерщвление Христа – это отпущение⁶⁷ грехов, амнистия преступлений,⁶⁸ забвение вины,⁶⁹ приятие

⁶⁵ Противопоставление неподвижного, незримого и совершенного изменчивому, чувственно воспринимаемому и несовершенному характерно для мысли Платона (см., например, *Федон* 79a–b, 80b) и отчасти Плотина. Согласно Плотину, есть некое Благо, вечное и неизменное начало, в котором сосредоточена вся полнота бытия и совершенства. Все «несовершенное» изменчивое сущее, в том числе телесное, стремится к совершенству, т. е. к Благому, и благодаря этому в той или иной степени существует. См. *Эннеады* I 6, 1: «Благо выше бытия, выше деятельности, выше разума и даже выше Ума. От него зависит все, оно же не зависит ни от чего. Оно есть Истина, к которой стремится все прочее, но само оно всегда пребывает в покое, подобно неподвижному центру круга, от которого исходят и в котором собираются все бесчисленные радиусы».

Важно, впрочем, отметить, что Плотин явно говорит об имманентности Блага миру: все сущее истекает из Блага, как свет из пламени (*Эннеады* V 1, 6), отдельные души по отношению к первоначалу суть разные выражения одного лица (*Эннеады* VI 5, 7). Амвросий как мыслитель христианский уже не может столь однозначно говорить об имманентности высшего Блага (Бога) сотворенному миру. Он использует иные «категории», чтобы описать мистическую связь тварной души с Творцом, в частности, эротический образ любви из библейской «Песни Песней».

⁶⁶ Текст, приводимый Амвросием, не совпадает с текстом Вульгаты. У Иеронима (Num. 23:10): «moriatur anima mea morte iustorum et fiant novissima mea horum similia». У Амвросия: «moriatur anima mea in animis iustorum».

⁶⁷ В оригинале «remissio peccatorum», «отпущение». Слово «remissio» употреблялось в современном Амвросию юридическом языке. Ср. *Cod. Theod.* 9.38.6 (речь идет о запрете амнистии в честь Пасхи для людей, совершивших особо тяжкие преступления): «His ergo tali quoque sub absolutione damnatis indultum nostrae serenitatis eo praeccepti fine concludimus, ut remissionem veniae crimina nisi semel commissa non habeant, ne in eos liberalitatis augustae referatur humanitas, qui impunitatem veteris admissi non emendationi potius quam consuetudini deputarunt», «Для этих мы запрещаем делать уступку под видом такового освобождения от обвинительного приговора по предписанию нашей светлости с той целью, чтобы ни единожды не было допущено для них отпущение по милости, дабы ни единожды человечность императорского освобождения не распространилась на тех, кто отсутствие наказания за прошлое принял не за урок, а за обычай» (386 г.).

⁶⁸ В оригинале «abolitio criminum», «амнистия преступлений», выражение из юридического языка. Ср. Заглавие *Cod. Theod.* 9.37 «De abolitionibus», т.е. «Об амнистиях»; *Cod. Theod.* 9.37.3: «Fallaciter incusantibus, maxime post exhibitionem accusati, nullius iuris color velut derivata excusatione proficiat; non publica abolitio, non privata talibus prospiciat subveniatque personis, non specialis indulgentia, ne beneficium quidem eos generale subducatur», «Ложно обвиняющим никакая уловка закона и никакие извинения помогать не должны, в особенности, если обвиняемый уже предстал перед судом; таких лиц пусть

милостей. Именно смерть искупает мир! Можно ли о благе смерти сказать полнее?

5.

(16.) Но скажем о смерти общей для всех. К чему мы боимся ту, которой едва ли свойственно вредить душе? Ведь написано: «Не бойтесь убивающих тело, души же не могущих убить» (Мф. 10:28). Душа через смерть как раз освобождается, когда устраняется от сожительства с телом и избавляется от покровов треволений.⁷⁰ Поэтому-то мы, еще пребывая в теле, подражая обычаю смерти, возвышаем душу из этого плотского вместилища и как бы восстаем из могилы. Освободимся же от телесных пут, покинем все что ни есть земное, чтобы противник,⁷¹ придя, не обнаружил в нас ничего своего⁷²! Будем тянуться к тому вечному, к тому божественному взлетим на быстрых крыльях любви (*dilectionis*)⁷³! Восстанем «отсюда», то есть над временным (*saeculorum*) и мирским! Ибо Господь сказал: «Встаньте, пойдём отсюда» (Ин. 14:31), повелевая, чтобы каждый возвысился над земным, возвел вверх падшую на землю душу, поднял к вершинам, пустил в полет своего орла – орла, о котором сказано: «Обновляется, подобно орлу, юность твоя» (Пс. 52:5).⁷⁴ Сказано это душе. Так пусть душа наша, подобно орлу, стремится к вершинам и летит выше облаков, пусть заблестит обновленным оперением и направит свой полет в небо, где не

не спасают ни общая *амнистия*, ни частная, ни особая милость, и вообще [никакое] благодеяние пусть их не избавит» (382 г.).

⁶⁹ В оригинале «*erroris oblivio*». Основное значение «*error*» – «ошибка в пути», «заблуждение». В юридических документах употребляется и в переносном смысле «вина», «проступок». Ср. *Cod. Theod.* 12.1.85: «*Omnes iudices provinciarumque rectores a consuetudine temerariae usurpationis abstineant sciantque neminem omnino principalium aut decurionum sub qualibet culpaе aut erroris offensa plumbatarum cruciatibus esse subdendum*», «Все судьи и правители провинций пусть воздерживаются от безрассудного злоупотребления полномочиями и понимают, что ни один из принципалов и декурионов не должен подвергаться пытке свинцовыми плетьюми, [будучи] в опале из-за какой-либо вины или *проступка*» (381 г.).

⁷⁰ В оригинале «*involutris perturbationis*», вероятно, имеется в виду телесный «покров», провоцирующий душевное волнение.

⁷¹ Вероятно, имеется в виду дьявол. Ср. 1 Пет. 5:8: «Трезвитесь, бодрствуйте, потому что противник ваш диавол ходит, как рыкающий лев, ища, кого поглотить».

⁷² Ср. Ин. 14:30: «Уже немного Мне говорить с вами; ибо идет князь мира сего, и во Мне не имеет ничего».

⁷³ Амвросий различает разные «виды» любви. Когда речь идет о «высокой» любви, например, о любви души к Богу, он использует слова, означающие «любовь» со смысловым оттенком «почитание», «ценность», «привязанность», например, «*dilectio*» или «*caritas*». Эротическое любовное влечение он называет «*amor*».

⁷⁴ Текст, приводимый Амвросием, незначительно отличается от текста Вульгаты. У Иеронима (Psalm. 102:5): «*renovabitur ut aquilae iuventus tua*». У Амвросия: «*renovabitur sicut aquilae iuventus tua*».

сможет угодить в сети.⁷⁵ Птица, которая спускается с высоты или не может подняться на высоту, часто улавливается сетями, попадает на клей⁷⁶ или запутывается в различных ловушках. Вот и душа наша пусть поостережется опуститься в мирское! Сети – в золоте, клей – в серебре, привязь – в имении,⁷⁷ гвоздь – в любовном томлении (*amor*). Стремясь к золоту, удушаем себя, ища серебра, прилипаем на его клей, захватывая поместье, оказываемся на привязи. Почему же ищем напрасной наживы в ущерб драгоценной душе? За ущерб единственной душе мало тебе будет целого мира! «Какая польза человеку, если обретает этот мир, но претерпевает ущерб души?» (Лк. 9:25).⁷⁸ Какую мену дашь за свою душу? Не золотом она приобретается, не серебром, да и не за золото отпускается. Даже красота женщин, искушая, привязывает. Гвоздь – вождение, гвоздь – печаль, гвоздь – гневливость, все страсти суть гвозди, на которые, как на вертел, насажена душа, которые вбиваются в тело, прикрепляя душу к его плоти.

(17.) Так избежим же этих зол и возвысим свою душу к тому самому Божьему образу и подобию! Уподобление Богу – это бегство от зол, а образ Божий снискивается добродетелями. Нарисовавший нас, писал красками добродетелей, как художник (*auctor*): «Вот я, – говорит он Иерусалиму, – нарисовал твои стены» (Ис. 49:16).⁷⁹ Не будем же стирать губкой нерадения нарисованные опоры стен нашей души!

(18.) Он сказал «нарисовал стены» также потому, что ими мы можем отвратить врага. У души есть свои стены, которыми она «возвышается» и о которых

⁷⁵ Образ орла был знаковым для слушателей Амвросия. Орел был почитаемым символом Юпитера у римских легионеров, Вергилий упоминает о нем в *Энеиде* (I, 194), национальной поэме римлян. Комментатор «*Энеиды*» Марк Сервий Гонорат, современник Амвросия, упоминает связь орла с Юпитером (См. Вергилий, *Энеида. С комментариями Сервия*, Москва, 2001, стр. 284). Ореол славы орла подчеркивал торжественность победы души.

⁷⁶ Клеем из сока плодов омелы смазывали ветви деревьев, чтобы поймать птиц. Ср.: «Зверя сетями ловить и птиц обманывать клеем способ нашли» (Вергилий, *Георгики* I, 139; здесь в пер. С. Шервинского).

⁷⁷ В оригинале «*praedium*», слово из юридического языка. Ср. *Cod. Theod.* 6.2.13: «*Si quis, senatorium consecutus nostra largitate fastigium vel generis felicitate sortitus, possessionis alicuius professionem senatui crediderit occulendam, praedium fisco noverit vindicandum...*», «Если кто-либо достигнет высшего сенаторского звания благодаря нашей щедрости или оно ему выпадет из-за благоприятного происхождения, и он решит утаить от сената какое-либо свое владение и сбор налогов, да будет ему известно, что *имение* должно отойти в казну...» (383 г.).

⁷⁸ Текст, приводимый Амвросием, не совпадает с текстом Вульгаты. У Иеронима (Лк. 9:25): «*quid enim proficit homo si lucretur universum mundum se autem ipsum perdat et detrimentum sui faciat*». У Амвросия: «*quid enim prodest homini, si hunc mundum lucretur, animae vero suae detrimentum patiatur*».

⁷⁹ У Иеронима (Есаи. 49:16): «*ecce in manibus meis descripsi te muri tui coram oculis meis semper*». У Амвросия: «*ecce ego pinxi muros tuos*».

говорит: «Я город укрепленный, я город осажденный» (Ис. 27:3).⁸⁰ Этими стенами она укрепляется и защищается в осаде. Душа в укреплении, словно стена – она сама говорит в Песни Песней: «Я стена, и сосцы у меня, как башни» (Песн. 8:10).⁸¹ Хороша стена, которую нарисовал Господь, как он и говорит: «Нарисовал стены твои в руках своих, и всегда ты во взоре моем» (Ис. 49:16).⁸² Хороша душа, у которой Господь защитник, которая в руках его подобно душе (anima) пророка, что уверяет себя в руки Господа как дух (spiritus),⁸³ что пред взором Господа, поскольку «Очи Господни обращены на праведников» (Пс. 33:16), так что и сама она говорит: «Буду я в очах его словно достигающая покоя» (Песн. 8:18).⁸⁴ «Башни» хороши у обладающей словом (verbum) в постигаемом и наставлением (disciplinam) в нравственном. Душа, обладающая благодатью этих «сосцов», вступает в «сады» (hortos) и, видя там жениха, сидящего и беседующего с друзьями, говорит: «Сидящий в садах, голосом твоим вникни ко мне» (Песн. 8:13).⁸⁵ Она говорит «ко мне», а не «к друзьям». «Беги, брат мой!» (Песн. 8:14),⁸⁶ – она зовет жениха бежать, ибо сама тотчас может последовать за ним, бегущим от земного. Она говорит ему быть подобным серне, убегающей от сетей,⁸⁷ ибо и сама желает убежать и взлететь над миром.

(19.) Отсюда этот сад взял себе Платон, иногда он называл его садом Юпитера, иногда – садом ума (mentis), ведь Юпитером он назвал и бога и всеобщий ум. В этот сад вошла душа (Платон нарекает ее Венерой), чтобы исполниться плодородия и изобилия сада, в котором лежал упивавшийся нектаром и ис-

⁸⁰ У Иеронима (Esai. 27:3): «ego Dominus qui servo eam repente propinabo ei ne forte visitetur contra eam nocte et die servo eam». У Амвросия: «ego civitas munita, ego civitas obsessa». Ср. с Септуагинтой (Esai. 27:3): «ἐγὼ πόλις ἰσχυρά πολιορκουμένη».

⁸¹ У Иеронима (Cant. 8:10): «ego murus et ubera mea sicut turris». У Амвросия: «ego murus et ubera mea ut turris».

⁸² У Иеронима (Esai. 49:16): «ecce in manibus meis descripsi te muri tui coram oculis meis semper». У Амвросия: «in manibus meis pinxi muros tuos, et in conspectu meo es semper». Ср. с Септуагинтой (Esai. 49:16): «ἐπὶ τῶν χειρῶν μου ἐξωγράφησά σου τὰ τεῖχη καὶ ἐνώπιόν μου εἶ διὰ παντός».

⁸³ См. Пс. 31:5: «В Твою руку предаю дух мой; Ты избавлял меня, Господи, Боже истины».

⁸⁴ У Иеронима (Cant. 8:10): «sum coram eo quasi racem reperiens». У Амвросия: «ego eram in oculis eius tamquam inveniens racem». Ср. с Септуагинтой (Cant. 8:10): «ἐγὼ ἤμην ἐν ὀφθαλμοῖς αὐτοῦ ὡς εὐρίσκουσα εἰρήνην».

⁸⁵ У Иеронима (Cant. 8:13): «quae habitas in hortis amici auscultant fac me audire vocem tuam». У Амвросия: «qui sedes in hortis vocem tuam insinua mihi». Ср. с Септуагинтой (Cant. 8:13): «ὁ καθήμενος ἐν κήποις ἐταῖροι προσέχοντες τῇ φωνῇ σου ἀκούτισόν με».

⁸⁶ У Иеронима (Cant. 8:14): «fuge dilecte mi». У Амвросия: «fuge, frater meus». Ср. с Септуагинтой (Cant. 8:14): «φύγε ἀδελφιδέ μου».

⁸⁷ См. Песн. 8:15: «Беги, возлюбленный мой; будь подобен серне или молодому оленю на горах бальзамических!».

полненный питья Пор.⁸⁸ Платон придумал это, опираясь на Песнь песней, ибо в сад ума, изобилующий различными добродетелями и цветами речей, входит душа неотступно следующая за Богом. Кто не знает, что Платон считал, что изобилие добродетелей следует перенести из Рая, о котором читаем в книге Бытия, что в нем было древо жизни и древо познания добра и зла и прочие деревья,⁸⁹ и посадить в саду ума, который Соломон в Песни песней называет садом души или самой душой? Ведь написано так: «Запертый сад – сестра моя, невеста, запертый сад, запечатанный источник, рассадники твои – сад райский» (Песн. 4:12–13),⁹⁰ и сама душа затем говорит: «Поднимись орлом, южный ветер, и приди, овей сад мой, польются ароматы мои. Да придет брат мой в сад свой!» (Песн. 4:16; 5:1).⁹¹

До чего прекрасно, что украшенная цветами добродетели душа становится садом или содержит росток рая! Она приглашает Слово Божье сойти в этот сад, чтобы он плодоносил, орошаемый небесным ливнем слова и его щедротами, а Слово Божье, в свою очередь, вкушает добродетели души всякий раз, как находит ее послушной и изобильной, срывая ее плоды и услаждаясь ими. Когда Слово Божье сходит в душу, из нее истекают умащения целебных слов и ароматы различных милостей благоухают долго и далеко вокруг. (20.) Потому жених и говорит (жених души – это Слово Божье, с которым она сочетается законным браком⁹²): «Вошел я в сад мой, сестра моя, невеста, собрал мирру

⁸⁸ Бог изобилия Пор, уснувший в саду Зевса, упоминается в диалоге Платона «Пир». Сократ передает собеседникам рассказ чужеземки Диотимы о боге Эроте, в частности, историю его рождения: «Когда родилась Афродита, боги собрались на пир, и в числе их был Порос, сын Метиды. Только они отобедали – а еды у них было вдоволь, – как пришла просить подаяния Пеня и стала у дверей. И вот Порос, охмелев от нектара – вина тогда еще не было, – вышел в сад Зевса и, отяжелевший, уснул. И тут Пеня, задумав в своей бедности родить ребенка от Пороса, прилегла к нему и зачала Эрота» (*Пир* 203 b–c).

⁸⁹ См. Быт. 2:9: «И произрастил Господь Бог из земли всякое дерево, приятное на вид и хорошее для пищи, и дерево жизни посреди рая, и дерево познания добра и зла».

⁹⁰ Текст, приводимый Амвросием, незначительно отличается от текста Вульгаты. У Иеронима (Cant. 4:12–13): «hortus conclusus soror mea sponsa hortus conclusus fons signatus emissiones tuae paradises». У Амвросия: «hortus conclusus soror mea sponsa, hortus conclusus, fons signatus; transmissiones tuae paradisis». Смысл этого фрагмента неясен. В данном случае я следую за Синодальным переводом (Песн. 4:12–13): «Запертый сад – сестра моя, невеста, заключенный колодезь, запечатанный источник: рассадники твои – сад с гранатовыми яблоками».

⁹¹ У Иеронима: «surge aquilo et veni auster perfla hortum meum et fluant aromata illius» (Cant. 4:16); «veniat dilectus meus in hortum suum» (Cant. 5:1). У Амвросия: «exsurge aquilo, et veni, auster, perfla hortum meum, defluent unguenta mea. descendat frater meus in hortum suum». Ср. С Септуагинтой (Cant. 5:1): «εἰσηλθὼν εἰς κήπὸν μου ἀδελφῆ μου».

⁹² Сочетание души с телом Амвросий выше называет «contubernio» (см. *О благе смерти* 3,10), т.е. «сожителство». Этим словом называлось, в частности, сожителство вне официального брака. Здесь же, напротив, «законный брак» с Богом Словом.

мою с умащениями моими, вкусил хлеб мой с медом моим, выпил вина моего с молоком моим. Ешьте, ближние мои, и пейте, и пусть пьют допьяна братья мои. Я сплю, а сердце мое бодрствует» (Песн. 5:1–2).⁹³ Да будет нам известно, что за яства и плоды ел Бог, наслаждаясь каждым из них: ему в радость, если кто-либо умертвляет свой грех, стирает свою вину, хоронит и отвергает свои преступления.⁹⁴ Ибо «мирра» – это похороны того, что умерло, а то, что умерло, это грехи, у которых не может быть сладости жизни.⁹⁵

С другой стороны, пророки (*divini*) насыщаются, точно хлебом, более твердой пищей слова и ароматами речи, а раны грешников выхаживаются, словно медом, речью послаще. О том, что пища – это речи, учит также Соломон, когда говорит: «Благие речи – соты с медом» (Притч. 16:24).⁹⁶ Итак, в этом саду «благие речи»: одна могла бы предотвратить вину, другая – сдержать преступление, третья – умертвить и похоронить высокомерие при открытом признании обвиненным⁹⁷ своих преступлений. Есть речь посильнее: она укрепляет сердце

⁹³ У Иеронима (Cant. 5:1–2): «veniat dilectus meus in hortum suum et comedat fructum pomorum suorum veni in hortum meum soror mea sponsa messui murrām meam cum aromatibus meis comedi favum cum melle meo bibi vinum meum cum lacte meo comedite amici bibite et inebriamini carissimi ego dormio et cor meum vigilat». У Амвросия: «ingressus sum in hortum meum, soror mea sponsa, vindemiavi murrām meam cum unguentis meis, manducavi panem meum cum melle meo, bibi vinum meum cum lacte meo. edite, proximi mei, et bibite et inebriamini fratres mei. ego dormio et cor meum vigilat». Ср. с Септуагинтой (Cant. 5:1–2): «εἰσῆλθον εἰς κῆπόν μου ἀδελφὴ μου νύμφη ἐτρύγησα σμύρναν μου μετὰ ἀρωμάτων μου ἔφαγον ἄρτον μου μετὰ μέλιτος μου ἔπιον οἶνον μου μετὰ γάλακτος μου φάγετε πλησίοι καὶ πίνετε καὶ μεθύσθητε ἀδελφοί ἐγὼ καθεύδω καὶ ἡ καρδία μου ἀγρῶσθαι».

⁹⁴ В оригинале «*iniquitates*». *Iniquitas* – чрезмерность, суровость, предвзятость. В Писании часто имеет значение «несправедливость», «преступление», ср. Быт. 6:11: «*corrupta est autem terra coram Deo et repleta est iniquitate*» (Вульгата), «Но земля растлилась пред лицом Божиим, и наполнилась земля злодеяниями» (Синодальный перевод).

⁹⁵ Благовония традиционно использовали во время пышных погребальных церемоний. Мирру из процитированного выше стиха Песни песней Амвросий понимает как символ «похорон» греха.

⁹⁶ Текст, приводимый Амвросием, не совпадает с текстом Вульгаты. У Иеронима (Prov. 16:24): «*favus mellis verba composita*». У Амвросия: «*favi mellis sermones boni*». Ср. с Септуагинтой (Prov. 16:24): «*κῆρία μέλιτος λόγοι καλοί*».

⁹⁷ В оригинале «*corruptus*», т.е. «захваченный», «пойманный». Ср. *Cod. Theod.* 7.18.4.3: «*Desertor autem habebitur, quisquis belli tempore aberit a signis. Horum qui sponte processerit, peccati anterioris supplicium non timebit. Sin vero flagitiosa ignavia delitescat, per eum, in cuius domo fuerit, invigilantibus forinsecus quoque officii publicis, ubicumque corruptus severitati iudicis offeratur, degeneri morte gladium subiturus*», «Дезертиром, кроме того, считается кто-либо, кто во время войны не был под знаменами. Если кто-либо из таких придет добровольно, он не должен будет бояться наказания за прошлое преступление. Если же он действительно будет прятаться из-за позорной трусости, где бы он ни был, он должен быть *схвачен* с помощью того, в чьем доме он находится –

человека более сытным небесным питанием Писания. Есть увещательная речь, сладкая как мед, однако своей сладостью борющаяся с нечистой совестью грешников. Есть речь для более пылкого духа, которая опьяняет подобно вину и радуется сердцу человека,⁹⁸ есть и молочная речь, чистая и простая.⁹⁹ Жених говорит своим «ближним» есть эту пищу сладких и полезных речей: «Ешьте, ближние мои и пейте, и пусть пьют допьяна братья мои». «Ближние» это те, кто следует за ним и присутствует на его свадьбе. Насытившись и напившись допьяна теми пищей и питьем (ибо каждый пил воду из своих сосудов и из источников своих колодцев¹⁰⁰), душа спала в миру,¹⁰¹ а бодрствовала в Боге, и Бог, как учат впоследствии, постановил открывать к себе проход ее слову, чтобы входить в этот [проход] и наполнять его.

(21.) Именно отсюда те самые пирующие Платона, отсюда тот самый нектар из пророческого вина и меда, отсюда им передалась та самая дремота, отсюда та самая вечная жизнь, которой, как он говорил, питались их боги, так как жизнь – это Христос.¹⁰² И чрево их души было наполнено семенами тех самых речей, и сама она изливалась в слове.¹⁰³ Душа, которая поднимается выше тела и «изливается» из этого рабства, следует Слову.

причем снаружи должны сторожить специальные служащие – и предан позорной казни мечом» (380 г.).

⁹⁸ Ср. Пс. 104:14–15: «Ты произращаешь траву для скота, и зелень на пользу человека, чтобы произвести из земли пищу, и вино, которое веселит сердце человека...».

⁹⁹ Ср. 1 Кор. 3:2: «Я питал вас молоком, а не [твердою] пищею, ибо вы были еще не в силах, да и теперь не в силах...».

¹⁰⁰ Ср. Притч. 5:15: «Пей воду из твоего водоема и текущую из твоего колодезя. Пусть [не] разливаются источники твои по улице, потоки вод – по площадям».

¹⁰¹ В оригинале «*saeculo*», «век». Здесь «мирское состояние». «Век» представляется сотворенным и изменчивым в противовес Творцу, который «всегда», вне времени и изменений. Ярко это противопоставление показывает Августин, младший современник и ученик Амвросия: «Действительно, если справедливо, что вечность и время различаются тем, что время не бывает без некоторой подвижной изменчивости, а в вечности нет никакого изменения, то кто не поймет, что времени не было бы, если бы не было творения, которое изменило нечто некоторым движением?.. Итак, если Бог, в вечности Которого нет никакого изменения, есть Творец и Устроитель времени, то я не понимаю, каким образом можно утверждать, что он сотворил мир по прошествии некоего количества времени» (*О Граде Божиим* XI, 7). См. Блаженный Августин, Творения. О граде Божиим. Книги I–XIII, Санкт-Петербург, 1998, стр. 470.

¹⁰² Ср. Ин. 14:6: «Иисус сказал ему: Я есмь путь и истина и жизнь».

¹⁰³ Действие диалога Платона «Пир» происходит на фоне дружеской пирушки. Гости произносят хвалебные речи Эроту и философствуют, один из них, Алкивиад, описывает собравшихся так (218 b): «Все вы одержимы философским неистовством!». «Дремоту» захмелевших к концу вечера пирующих Платона Амвросий сравнивает с «упоенностью» души божественной истиной, а их речи с тем, как душа «выливается» в слове.

6.

(22.) Есть, однако, власти тщеты (*principatus aërii*)¹⁰⁴ и силы мира, которые хотят как бы сбросить нас со стены души, спутать ступающих прямо: им нужно, чтобы стремящиеся к высшему отвергли это и вновь воззвали к земному. Давайте же еще сильнее устремим ум (*mentem*) к вершинам, следуя божьему слову! Душа! Эти власти распространяют земное (*saecularia*), чтобы извратить твой ум, а ты направь шаги к Христу еще увереннее! Они внушают жажду золота, серебра, владения поместьем, чтобы ради привлекательности этих желаний ты отказался пойти на пир к тому, кто пригласил на свадьбу Слова – остерегайся отказываться! Облачайся в свадебную одежду и пируй у богача, чтобы пригласивший тебя, не позвал других, пока ты занят мирским и оправдываешься, и не выгнал тебя.¹⁰⁵ Силы мира внушают жажду почета, чтобы ты стал заносчив, как Адам и презрел божьи установления (*praescepta*) в своем желании подобием силы сравниться с Богом, чтобы начал забывать эти бывшие у тебя установления, ибо «кто не имеет, у того отнимется и то, что имеет» (Мф. 13:12). (23.) Как часто в нашей молитве (*oratio*),¹⁰⁶ в которой больше всего приближаемся к Богу, изливаются те, что полны всякого непотребства (*oprobii*)¹⁰⁷ и злодеяния, которыми они отвращают нас от усердия в мольбе! Как часто пытается враг оставить в сердце посев, которым уклоняет нас от замысла святости и благочестивых обетов! Как часто воспламеняет телесные пожары! Как часто наводит распутные глаза, через которые искушает непорочное чувство (*affectum*) праведника, чтобы пронзить его, застигнутого врасплох, внезапной стрелой любовного томления! Как часто сеет в душе несправедное слово и сокровенные мысли сердца! О них говорит закон: «Остерегись, чтобы не было в сердце тво-

¹⁰⁴ В оригинале «*principatus*», т.е. «верховенство», обычно императорская власть либо власть высших чиновников. Слово очень употребительно в юридической речи. *Ср. Cod. Theod.* 8.4.14: «*Qui relicto principatus officio quod gerebat ad senatoriae dignitatis nomen ambiit, propriae redditus militiae plumbatis coercendus est*», «Того, кто забросит обязанности высшего начальника, связанные с достоинством сенаторского имени, следует по возвращению на службу быть свинцовыми плетьюми» (383 г.); *Cod. Theod.* 6.28.3: «*Agentes in rebus post palmam laboris emeriti principatus honore muneramus*», «Сотрудников секретной службы после успешного окончания их работы мы награждаем достоинством высшей власти» (386 г.).

¹⁰⁵ Согласно библейскому повествованию Христос рассказывает такую притчу: некий царь пригласил гостей на богатый свадебный пир, но все они начали отказываться от приглашения и оправдываться занятостью. Тогда хозяин пира велел слугам позвать к столу нищих и слепых с улицы, сказав: «Никто из тех званых не вкусит моего ужина, ибо много званых, но мало избранных». Один человек все же пришел на пир, но он не был подготовлен и одет в «свадебную» одежду, и царь приказал казнить его (Мф. 22:1–14; Лк. 14:16–24).

¹⁰⁶ Также «в речи».

¹⁰⁷ В оригинале «*oprobii*», судя по всему, искаженное «*opprobrii*».

ем сокровенного несправедного слова» (Втор. 15:9),¹⁰⁸ и Иисус сказал: «Для чего мыслишь худое в сердце твоём?» (Мф. 9:4),¹⁰⁹ дабы, когда у тебя в избытке золота, серебра и изобильных плодоносящих садов или почестей, ты не говорил: «Их дала мне моя доблесть (virtus)»¹¹⁰ – и не забывал о Господе Боге твоём. (24.) Душа, вожделеющая взлететь, сторонится этого. Сопротивляйся как добрый воин Иисуса Христа,¹¹¹ стремись к небесному и вечному, взирая с презрением на преисподнюю и забывая о земном! Возвысь свою душу, чтобы приманка в сетях не завлекла ее. Мирские удовольствия вроде некоей приманки – тем хуже, что это приманка зол и искушений. Когда нуждаешься в наслаждениях, тебя вовлекают в сети, ибо око распутницы – сеть для любовника. Око распутницы – сеть, да и речь распутницы – сеть, которая временно подслащивает глотку, а после раздражает ее горечью грешной совести. Другая сеть – это полное прелести владение (собственностью).¹¹² У всех путь этой жизни полон сетей. Поэтому праведник сказал: «На пути, которым я ходил, они скрытно поставили сети для меня» (Пс.142:3).¹¹³ Он говорит, что сети поставили «на пути», а ты следуй путем, говорящим: «Я есмь путь и истина и жизнь» (Ин. 14:6), чтобы сказать: «Подкрепляет душу мою, направляет меня на стези правды ради имени своего» (Пс. 23:3).

(25.) Пусть умрет в нас этот век, пусть умрет в нас враждебная Богу мудрость (sapientia) этой плоти¹¹⁴! Подставим нашу душу светилу-Христу, чтобы

¹⁰⁸ Текст, приводимый Амвросием, не совпадает с текстом Вульгаты. У Иеронима (Deut. 15:9): «cave ne forte subripiat tibi impia cogitatio». У Амвросия тот же фрагмент: «attende tibi, ne fiat verbum absconditum in corde tuo iniquum». Ср. с Септуагинтой (Deut. 15:9): «πρόσεχε σεαυτῷ μή γένηται ῥῆμα κρυπτόν ἐν τῇ καρδίᾳ σου ἀνόμιμα».

¹⁰⁹ У Иеронима (Matth. 9:4): «quid cogitatis mala in cordibus vestris». У Амвросия: «quid cogitas mala in corde tuo?».

¹¹⁰ Ср. Втор. 8:17: «...и чтобы ты не сказал в сердце твоём: «Моя сила и крепость руки моей приобрели мне богатство сие».

¹¹¹ См. 2 Тим. 2:3: «Итак, переноси страдания, как добрый воин Иисуса Христа».

¹¹² В оригинале «possessio», «владение», т.е. власть фактически распоряжаться какой-либо материальной вещью либо эта вещь, часто это недвижимость. Слово очень употребительно в юридической речи. Ср. *Cod. Theod.* 16.5.8 (речь о запрете поддержки строительства церквей еретиков): «...domus eadem, ubi haec constructa fuerint, quae construui prohibentur, fundus etiam vel privata possessio protinus fisci nostri viribus vindicetur», «...дом, где было сооружено запрещенное к строительству, земельный участок или частное владение должны тотчас же быть конфискованы у мужей в пользу Нашей казны» (381 г.).

¹¹³ Текст, приводимый Амвросием, незначительно отличается от текста Вульгаты. У Иеронима (Psalm. 41:4): «in via hac qua ambulabam absconderunt laqueum mihi». У Амвросия: «in via hac, quam ambulabam, absconderunt laqueos mihi».

¹¹⁴ Ср.: Rom. 8:7: «quoniam sapientia carnis inimicitia est in Deum», «...потому что плотские помышления суть вражда против Бога» (Рим. 8:7, Синодальный перевод).

всякий сказал: «Не Богу ли предоставлена душа моя?» (Пс. 61:2).¹¹⁵ Сказано, что она предоставлена не веку и не миру. Не может так сказать богатый или алчный, но говорит праведник и сопричастник (*contingens*). Алчный же говорит: «Душа, много добра лежит у тебя на многие годы: покойся, жуй, пей и веселись» (Лк. 12:9),¹¹⁶ поскольку душа алчного предоставлена телесной роскоши. Душа праведника, напротив, пользуется телом, как органом или музыкальным инструментом, которые вытаскивает подобно прекраснейшему искуснику, для чего требует от тела послушания, придает ему вид по своему предпочтению и делает так, чтобы в нем отзывались желаемые ей добродетели, играя ритмы бескорыстия и воздержанности, песнь рассудительности, сладость безупречности, привлекательность девства, достоинство вдовства. Иной раз, впрочем, играющий испытывает что-либо совместно со своим инструментом, поэтому, чтобы сообщать пристойно, должно и играть пристойное. Ведь видящий, по большей части, испытывает влияние через видение, а слушающий – через слушание. И Писание говорит: «Глаза твои пусть прямо смотрят» (Притч. 4:25), и ниже: «Да не будешь близок к посторонней» (Притч. 5:20).¹¹⁷ Не иди на глаза девушки, не иди на распутные слова!

7.

(26.) Что говорить о сетях извне? Следует остерегаться собственных сетей! Мы в самом нашем теле опутаны нашими же сетями, из которых должны выпутаться.¹¹⁸ Не будем верить себя этому телу и смешивать с ним душу! Сказано: «С другом сочетай душу твою, не с врагом». ¹¹⁹ Враг тебе тело твоё, противодействующее твоему уму, дела его – вражда, разлады, ссоры и тревожения

¹¹⁵ У Иеронима (Psalm. 61:2): «nonne Deo subiecta erit anima mea». У Амвросия: «nonne Deo subdita est anima mea?».

¹¹⁶ У Иеронима (Luc.12:19): «anima habes multa bona posita in annos plurimos requiesce comede bibe epulare». У Амвросия: «anima, habes multa bona in annos plurimos posita; requiesce, manduca, bibe et epulare».

¹¹⁷ Текст, приводимый Амвросием, не совпадает с текстом Вульгаты. У Иеронима (Prov. 5:20): «quare seduceris fili mi ab aliena». У Амвросия тот же фрагмент: «ne multus fueris ad alienam». Ср. с Септуагинтой (Prov. 5:20): «μη πολὺς ἴσθι πρὸς ἀλλοτρίαν».

¹¹⁸ Образ сетей встречается в Писании, в стихе Пс. 142:3, который Амвросий цитирует выше. Здесь эта тема развивается: «ловушка» уже не просто в абстрактной алчности «извне», «сети» присутствуют нашем же теле. Схожее представление находим у Плотина: тело, в отличие от вечной души, неустойчиво, подвержено распаду, а потому постоянно нуждается в чем-то для поддержания своей жизни, из-за чего возникают «сети» телесных потребностей. См. *Эннеады* IV 8,2: «...оно опутано сетями потребностей и в своем нескончаемом сопротивлении разного рода трудностям хватается за любую опору».

¹¹⁹ Вероятно, это непрямая цитата из книги Притчей, которую Амвросий цитировал и выше. У Иеронима (Prov. 25:9): «causam tuam tracta cum amico tuo et secretum extraneum non reveles». У Амвросия же: «cum amico misce animam tuam, non cum inimico».

(perturbations). Не смешивай с ним душу, не сливай одно с другим! От смешения лучше станет плоти, а она низшая по сравнению с душой, которая выше, ибо душа придает телу жизнь, а плоть переносит на душу смерть. Стоит смешаться действию того и другого, как почти что смешивается и субстанция каждого из них – душа вбирает в себя бесчувственность телесного труппа, а тело претворяет в жизнь (*fungitur*) все добродетели души. Чтобы никому случайно не показалось, будто они действительно смешаны, поскольку душа вливается в тело, пусть благодать света служит примером – свет вливается в земную область, но не смешивается [с ней]. Пусть не смешивается действие тех, чьи субстанции различны, и душа будет в теле, чтобы оживлять его, управлять им и освещать его.¹²⁰

(27.) Мы не можем, правда, отрицать, что [душа] испытывает [что-либо] совместно со своим телом.¹²¹ Действительно, она омрачается (*contristatur*), ибо и Иисус, вжимающий в себя человеческое состояние (*affectum*), сказал: «Душа моя мрачна смертельно (*tristis ad mortem*)» (Мф. 26:38), – и иначе: «Душа моя возмутилась» (Ин. 12:27). Он музыкант, играющий по своим ритмам голосом свирели, цитры, или органа: чтобы делать звуки песен прекраснее и играть настроение (*affectus*) тем или иным образом, он испытывает [что-либо] жестом и настроением (*gestu affectuque conpatitur*) совместно, делаясь при печальных звуках печальнее, при радостных – радостнее, при вдохновляющих – призыв-

¹²⁰ Подобная «световая» метафора встречается у Плотина. Первое Благо, согласно Плотину, является источником «света» для всего сущего. Высшие ступени-эманации, которые «излучаются» Благом, «осветляют» низшие ступени – Ум просвещает мировую Душу, Душа – индивидуальные души, а индивидуальные души – тела. См., например, *Эннеады* V 6,4: «Можно, для наглядности, Благо уподобить свету, Ум – солнцу, а Душу – луне, светящей светом, заимствованным от солнца: Душа заимствует свою разумность от Ума, который, озаряя и как бы расцвечивая ее своим светом, делает ее интеллектуальной; Ум, напротив, в себе самом имеет свой собственный свет и обладает не только способностью светить, но во всей целостности своего существа есть освещенный и светоносный; наконец, то начало, которое светит самому Уму, есть уже не что более, как только свет в самом себе – свет абсолютно чистый и простой, который самому Уму дает возможность быть тем, что он есть». При этом высшая ступень «излучения» Блага никогда не смешивается с низшей, но просто освещает ее как бы извне, так что индивидуальные души не смешиваются с материей тел полностью, хотя и «омрачаются» ею: «...вся область души священна, в ней нет ничего, что не было бы причастно Душе. Материя же, простершись под нею, озаряется ее светом, но не может достигнуть самого источника света, поскольку Душа не допускает к себе столь чуждую вещь, тем более, что зло делает ее невидимой. Но зато она сумела омрачить лучи, озаряющие ее, затемнить свет, струящийся из Души; смешавшись с этим светом, материя привнесла в него свою немощь» (*Эннеады* I 8,14).

¹²¹ В оригинале «*conpatitur corpori suo*», т. е. «сострадает своему телу». В современном русском языке за словом «сострадать» закрепилось значение «помогать», «поддерживать», однако Амвросий здесь скорее делает акцент на значении «страдать совместно», «чувствовать совместно».

нее, при более нежных – нежнее и тише. Чтобы я вот так вот говорил, трезво-мыслящая душа тоже на этом теле, словно на кифаре, точно струнные звуки кончиками пальцев, выбивает страсти (*passiones*) своей плоти так, чтобы вызвать созвучие и согласное пение нрава и добродетели, дабы оно во всех размышлениях и делах следило, чтобы все мысли и свершения соответствовали сами себе.¹²² Душа это то, что пользуется, тело это то, чем пользуются, одно в повелении, другое в услужении, одно – мы, другое – наше.¹²³ Если кто-то любит красоту души, любит нас, если же миловидность тела, то не самого человека, а красоту плоти, которая быстро увядает и исчезает. (28.) Поэтому стремись к тому, о чем говорит пророк: «Кто душу свою не допускает в пустое...» (Пс. 23:4).¹²⁴ Допускает свою душу в «пустое», как скажем теперь о горестях этой жизни, тот, кто накапливает то, что от века сего, и нагромождает телесное. Каждый день мы порываемся к еде и питью, и никто не насыщается так, чтобы не голодать и не испытывать жажды через мгновение. Каждый день мы нуждаемся в сетях, и вожделению не положено никакой меры. «Не насытится, – сказано, – ни око зрением, ни ухо слушанием» (Еккл. 1:8).¹²⁵ Кто любит золото, не насыщается им. Нет никакого завершения у трудов и никакой прибыли от богатства. Каждый день мы жаждем познать новое, но что есть само знание (*scientia*), как не отбрасывание каждодневной скорби? «Все, что есть, уже было, ничто не ново под солнцем, все суета. Появилась у меня ненависть ко всей жизни» (Еккл. 1:9–10; 2:17),¹²⁶ – сказал Екклезиаст. Возненавидевший жизнь

¹²² Амвросий настаивает на совместности ощущения души и тела, не отрицая их взаимную вражду. Тело, сколь бы ни было враждебно душе, все же движется, жестикулирует и говорит по желанию души и *сострада*я душе, а ум часто действует не сам по себе, а вместе с плотью: телесные чувства возмущают и искажают восприятие и волю человека. У тела и души есть точка соприкосновения, которую Амвросий называет «*affectus*» («состояние», «настроение»), придавая этому понятию некоторый положительный смысл – в точке аффекта не только плоть омрачает разум, но и разум управляет плотью, как музыкант музыкальным инструментом.

¹²³ Ср. Плотин, *Эннеады* IV 8,2: «Очевидно, что "сопряженность" души с телом считается злом по двум следующим причинам: во-первых, потому что тело является помехой душе в ее разумной деятельности и, во-вторых, поскольку оно "наполняет нас желаниями, страстями и страхами". Но никакая из этих бед не может случиться с той душой, которая своей лучшей частью не нисходит в тело, которая – не раб, но повелитель, вполне подчинившая себе тело и руководящая им так, чтобы самой при этом ни в чем не терпеть нужды».

¹²⁴ Текст, приводимый Амвросием, незначительно отличается от текста Вульгаты. У Иеронима (Psalm. 23:4): «*innocens manibus et mundo corde qui non accepit in vano animam suam nec iuravit in dolo proximo suo*». У Амвросия: «*qui non accepit in vanum animam suam*».

¹²⁵ У Иеронима (Eccl. 1:8): «*oculus visu nec auris impletur auditu*». У Амвросия: «*non satiabitur oculus videndo nec auris auditu*».

¹²⁶ У Иеронима (Eccl. 1:9–10; 2:17): «*quid est quod fuit ipsum quod futurum est quid est quod factum est ipsum quod fiendum est nihil sub sole novum nec valet quisquam dicere*

предвозвестил смерть. Тот же Екклезиаст похвалил мертвых больше живущих и счел счастливым того, кто не пришел в эту жизнь и не принял этого тщетного труда.¹²⁷ «Обратилось сердце мое, чтобы познать радость нечестивцев и рассмотреть и испросить мудрость и разум, чтобы познать радость через нечестье, горесть и высокомерие, и я нахожу, что она горше смерти» (Еккл. 7:25–26),¹²⁸ – это он сказал потому, что горько именно нечестье, а не смерть. Жизнь горше смерти, поскольку жить ради греха тяжелее, чем умирать в грехе: нечестивец преумножает грех, доколе живет, но прекращает грешить, если умирает.

(29.) Большинство радуется разрешению от вины (*criminum*).¹²⁹ Исправлять ее правильно, а упорствовать в ней нелепо, поскольку задолго до нас проклятье поспособствовало тому, чтобы не было приплода греха, о котором высокая мысль апостолов гласит, что не только совершающие постыдное, но и одобряющие это достойны смерти.¹³⁰ Впрочем, кто осуждает в других то, что делает сам, тоже остается без прощения – такие осуждены своим же приговором (*sententia*) и, осуждая других, осуждают себя.¹³¹ Им не стоит обольщаться: защи-

ecce hoc recens est iam enim praecessit in saeculis quae fuerunt ante nos...et idcirco taeduit me vitae meae videntem mala esse universa sub sole et cuncta vanitatem atque afflictionem spiritus». У Амвросия: «omnia quae sunt iam fuerunt et nihil sub sole est novum, sed omnia vanitas. totam vitam odio habui». Ср. с Септуагинтой (Eccl. 1:9): «τί τὸ γερονός αὐτὸ τὸ γενοόμενον καὶ τί τὸ πεπονημένον αὐτὸ τὸ ποιηθηόμενον καὶ οὐκ ἔστιν πᾶν πρόσφατον ὑπὸ τὸν ἥλιον».

¹²⁷ См. Еккл. 4:2–3: «И ублажил я мертвых, которые давно умерли, более живых, которые живут доселе; а блаженнее их обоих тот, кто еще не существовал, кто не видал злых дел, какие делаются под солнцем».

¹²⁸ Текст, приводимый Амвросием, не совпадает с текстом Вульгаты. У Иеронима (Eccl. 7:26–27): «lustravi universa animo meo ut scirem et considerare et quaererem sapientiam et rationem et ut cognoscerem impietatem stulti et errorem imprudentium et inveni amariorem morte mulierem». У Амвросия: «circuivit cor meum, ut scirem impis laetitiam et ut considerare et quaererem sapientiam et numerum et ut scirem per impium laetitiam et molestiam et iactationem, et invenio ego eam amariorem quam mortem».

¹²⁹ В оригинале «*crimen*». Амвросий часто использует это слово в значении «грех», «вина». Оно чрезвычайно употребительно в юридическом языке. В целом, это общий термин «преступление», «проступок», иногда так называются судебное обвинение или судебный процесс. *Cod. Theod.* 3.7.2: «Ne quis christianam mulierem in matrimonio iudaeus accipiat, neque iudaeae christianus coniugium sortiatur. Nam si quis aliquid huiusmodi admiserit, adulterii vicem commissi huius *crimen* obtinebit...», «Пусть иудей не берет в жены христианскую женщину, а христианин пусть не ищет союза с иудейкой. Если же кто-то допустит что-то такого рода, то пусть это *преступление* расценивается как порок прелюбодеяния...» (388 г.).

¹³⁰ См. Рим. 1:32: «Они знают праведный [суд] Божий, что делающие такие [дела] достойны смерти; однако не только [их] делают, но и делающих одобряют».

¹³¹ См. Рим. 2:1: «Итак, неизвинителен ты, всякий человек, судящий [другого], ибо тем же судом, каким судишь другого, осуждаешь себя, потому что, судя [другого], делаешь то же».

щенными от наказаний и стоящими вне суда¹³² они выглядят временно, ибо в глубине себя они выплачивают куда более страшные взыскания, будучи сами себе ответчиками,¹³³ хотя этого и не видно другим; судом над грехами других они навлекают более суровый приговор совести на себя. Ведь сказано: «О человек, не презирай сокровищ божественной благодати и покаяния, ибо призывает тебя благодать Бога к покаянию и побуждает к исправлению, упрямство же твое, которым ты упорствуешь в настойчивости в заблуждениях, умножает строгость будущего суда, чтобы принял ты воздаяние достойное твоих преступлений» (Рим. 2:4).¹³⁴

(30.) Таким образом, смерть не есть зло. Ведь нет смерти ни у живущих, ни у покойных, у одних – поскольку они живут здесь, у других – поскольку они переместились. Итак, не горька она ни у тех, что здесь ее не ведают, самим уже тем, что не ведают, ни у тех, что уже и телом ничего не ощущают, и душой освобождены.

8.

(31.) Если живущие что-то и считают ужасным, то не смерть, которая не ужасна, а мнение о смерти: всякий его принимает по настроению (*affect*) и боится сообразно своей совести, так что и жалуется не на жестокость смерти, а на повреждение этой совести.¹³⁵ Поистине смерть праведных – это тихая гавань,

¹³² В оригинале «*exortes reatus*». Слово «*reatus*», т.е. «подсудность», «состояние под судом», встречается в юридической речи. Ср. *Cod. Theod.* 11.2.4 (речь о том, чтобы натуральный налог выплачивался строго по спискам продуктов, даже если речь идет о дорогостоящих продуктах, и не заменялся денежными выплатами): «*Nam et accipientem et dantem illicitae transactionis reatus involvet*», «И дающий и получатель в случае незаконного соглашения пусть будут отданы *под суд*» (384 г.).

¹³³ В оригинале «*sibi rei*». Слово «*reus*», «ответчик» встречается в юридической речи. Ср. *Cod. Theod.* 9.38.7: «*Religio anniversariae obsecrationis hortatur, ut omnes omnino periculo carceris metuque poenarum eximi iuberemus, qui levioere crimine rei sunt postulati*», «Почтение к ежегодной молитвенной службе обязывает нас приказать, чтобы все *ответчики* по искам, предъявленным по незначительным преступлениям, были избавлены от опасности тюрьмы и страшных наказаний» (384 г.).

¹³⁴ Текст, приводимый Амвросием, не совпадает с текстом Вульгаты. У Иеронима (Rom. 2:3–5): «*existimas autem hoc o homo qui iudicas eos qui talia agunt et facis ea quia tu effugies iudicium Dei an divitias bonitatis eius et patientiae et longanimitatis contemnis ignorans quoniam benignitas Dei ad paenitentiam te adducit secundum duritiam autem tuam et impaenitens cor thesaurizas tibi iram in die irae et revelationis iusti iudicii Dei*». У Амвросия: «*noli, o homo, divinae bonitatis et patientiae thesauros contemnere; bonitas enim Dei ad paenitentiam te provocat, ad correctionem invitat; duritia autem tua, qua in erroris pertinacia perseveras, futuri iudicii auget severitatem, ut dignam retributionem tuorum accipias delictorum*».

¹³⁵ Это суждение Амвросия в духе стоической философии. Ср. Флавий Арриан, *Руководство Эпиктета* V: «Людей в смятение приводят не сами вещи, но их собственные представления об этих вещах. Например, в смерти нет ничего ужасного, поскольку в

кораблекрушением считается именно смерть преступников. Тем, кому тягостна боязнь смерти, на самом деле тягостно не умирать, а жить в страхе смерти, так что не смерть тягостна, но страх смерти, который относится ко мнению. Мнение, [свойственное] нашей неустойчивости, противоположно истине, ибо в истине – добродетель (*virtus*),¹³⁶ а во мнении – неустойчивость; мнение относится не к смерти, а к жизни и тягостно скорее для жизни. Страх смерти, очевидно, следует относить к жизни, а не к смерти, поскольку в смерти нет ничего страшного, если жизнь не допустила ничего такого, чего следует бояться. Благоразумные ужасаются наказаниям грешников, а грешны дела не у мертвецов, но у живущих. Итак, к нам имеет отношение жизнь, дела которой в нашей власти, а смерть для нас ничто. Она есть разделение души и тела: душа отпускается, тело рассыпается. Что отпускается – радуется, что рассыпается в свою же землю – не чувствует ничего; что ничего не чувствует (*sentit*), то для нас ничто.

(32.) Если смерть все же зло, как же юноши не боятся становиться стариками, не робеют перед возрастом, соседствующим со смертью? Кто умирает предвкушаемой смертью, умирает терпеливее, чем тот, кто внезапной. Также я полагаю подобающим ответом тем, кто считает смерть злом, то, что переход к смерти существует посредством жизни, а возвращение к жизни посредством смерти¹³⁷ – не ставший мертвым не может воскреснуть. Неразумные смерти боятся, словно вершины зол, а разумные добиваются, словно отдыха от трудов и завершения зол.

(33.) Неразумные робеют перед смертью из-за двух причин. Одна в том, что они называют ее уничтожением. Но она не может быть уничтожением челове-

противном случае так показалось бы и Сократу. Однако, поскольку мнение о смерти внушает страх, то оно есть причина страха» (пер. с древнегреческого А.Я. Тыжова, см. Мнемон. Исследования по истории античного мира №6, 2007, стр. 517).

¹³⁶ Латинское «*virtus*» здесь подобно греческому «ἀρετή» («добродетель») Платона. Это «доброкачественность» вещи, то есть полное и постоянное соответствие вещи своей сути, противоположное изменчивости. Ср. *Государство* 601d: «А качество (ἀρετή), красота и правильность любой утвари, живого существа или действия соотносятся не с чем иным, как с тем применением, ради которого что-либо сделано или возникло от природы». Подразумевается, что и у настоящего человека тоже есть такая «доброкачественность», которую мы называем добродетелью, доблестью, мужеством. Ср. *Апология Сократа* 31b: «...я забросил все свои собственные дела, сколько уже лет терпеливо переношу упадок домашнего хозяйства, а вашим делом занимаюсь всегда, обращаясь к каждому частным образом, как отец или старший брат, и убеждая заботиться о добродетели (ἀρετήс). «Истинным» можно назвать только совершенное и неизменное, т.е. в полной мере обладающее «доброкачественностью».

¹³⁷ Здесь Амвросий следует ходу рассуждения Платона. В диалоге «Федон» Сократ доказывает бессмертие души аргументом о взаимном переходе противоположностей: если к смерти переходят посредством жизни, то и к жизни должны переходить посредством смерти. Ср. *Федон* 72 с – d: «...если бы все, причастное к жизни, умирало, а умерев, оставалось бы мертвым и вновь не оживало, – разве не совершенно ясно, что, в конце концов, все стало бы мертво и жизнь бы исчезла?».

ка, поскольку душа сохраняется в теле, причем невредимом, так как и это тело ожидает воскресение. Другая в том, что они, явно напуганные выдумками поэтов,¹³⁸ боятся наказаний: лая Цербера,¹³⁹ мрачной пучины реки Кокит,¹⁴⁰ еще более мрачного Харона, стаю фурий¹⁴¹ или обрывов Тартара,¹⁴² когда¹⁴³... в которых обиталище еще более свирепой Гидры.¹⁴⁴ Также [наводят на них ужас] внутренности Тития,¹⁴⁵ поедаемые чудовищным коршуном и вечно восполняемые для многочисленных пыток; [боятся] вечного вращения по кругу Иксиона на страшной казни¹⁴⁶ и обрушения скал на головы возлежащих меж яств.¹⁴⁷ Хотя наказаний после смерти я не отрицал, эти полны выдумок! Что посмертное для смерти? Если есть какие-то [наказания] после смерти, то к смерти они относятся так же, как [наказания] после жизни к жизни, так что никаких связанных со смертью пыток не будет. Смерть, как мы сказали выше, есть просто отрешение и разделение души и тела, но это разрешение не злое, поскольку «разрешиться и быть с Христом намного лучше».¹⁴⁸ Смерть, таким образом, не плоха. Одним словом, «очень плоха смерть грешников» (Пс. 34:21),¹⁴⁹ не вообще смерть, но именно грешников, тогда как [смерть] праведных даже «дорога».¹⁵⁰ Отсюда ясно, что горесть свойственна не смерти, а вине.

(34.) Красиво греки называли смерть целью (ἦμα): они называют смерть τελευτήν, потому что это цель самой жизни. Писание же именует ее сном, как

¹³⁸ Цицерон в диалоге «О презрении к смерти» также называет страх перед выдумками поэтов одной из причин страха смерти. См. *Тускуланские беседы* I 5,10 – I 6,11.

¹³⁹ Амвросий пересказывает поэтические «вымыслы», следуя их изложению в «Энеиде» Вергилия, общеизвестной римской эпической поэме. См. Вергилий, *Энеида* VI 572–603.

¹⁴⁰ Река в царстве мертвых.

¹⁴¹ Богини мести, преследующие убийц родителей и других преступников.

¹⁴² Бездна под царством мертвых, куда Зевс низверг побежденных титанов.

¹⁴³ Здесь фрагмент текста утерян.

¹⁴⁴ Ужасная многоголовая змея, охраняющая проход в царство мертвых.

¹⁴⁵ Один из «внебрачных» сыновей Зевса. Из-за козней мстительной Геры, Титий полюбил Лето, приглянувшуюся Зевсу, за что был низвергнут в Аид и подвергнут казни: его восполняющую печень непрестанно терзали коршуны.

¹⁴⁶ Герой Иксион был приглашен на трапезу богов, где влюбился в Геру, чем прогневал ее мужа. В наказание Зевс приковал его к вращающемуся огненному кругу.

¹⁴⁷ Согласно Вергилию (*Энеида* VI 601–606), Пирифон, пытавшийся вместе с Тесеем выкрасть из Аида Персефону, казним в Аиде вместе с Иксионом: перед ними кушанья, но они не могут утолить голод, поскольку стоит дотронуться до пищи, ужасные скалы над их головами начинают рушиться.

¹⁴⁸ См. Флп. 1:23: «...имею желание разрешиться и быть со Христом, потому что это несравненно лучше».

¹⁴⁹ У Иеронима (Psalm. 33:22): «mors peccatorum pessima et qui oderunt iustum delinquent».

¹⁵⁰ См. Пс. 116:15: «Дорога в очах Господних смерть святых Его!».

здесь: «Лазарь, друг наш, уснул; но я иду разбудить его» (Ин. 11:11),¹⁵¹ а сон благ, поскольку это покой, как и написано: «Я спал, и покоился, и восстал, потому, что Бог поддерживает меня» (Пс. 3:5).¹⁵² Покой смерти, таким образом, сладок, но Господь в конце концов пробуждает покоящихся, ибо Господь есть воскресение.¹⁵³

(35.) Писание также прекрасно говорит: «Прежде смерти не прославишь ни одного» (Сир. 11:28).¹⁵⁴ Всякий познается по последним [делам] и оценивается по сыновьям: хорошо ли наставил сыновей и воспитал ли по соответствующим наущениям, ведь разболтанность сыновей соответствует нерадению отца. Кроме того, поскольку каждый подвержен падениям покуда живет, от вины не свободен даже старик. Мы читаем, что Авраам «умер в старости доброй» (Быт. 25:8)¹⁵⁵ именно потому, что он [и в старости] остался благ в помыслах. Смерть – это свидетельство жизни. Если не хвалят кормчего прежде, чем он выведет корабль в порт, как хвалить человека, прежде чем он достигнет устойчивого положения смерти? Человек – сам себе кормчий, его бросает по морю жизни, и доколе он в этом плавании, дотоле и среди крушений. Военачальник сам по себе, если не свершилась битва, не обретает лаврового венка,¹⁵⁶ и солдат не кладет оружия и не получает в награду жалования, если враг не побежден. Следовательно, смерть – это полнота жалования, высшее вознаграждение, благодать отпущения.

(36.) Сколь многим наделил смерть Иов, сказавший: «Да сойдет на меня благословение умирающего!» (Иов. 29:13)¹⁵⁷ И умирающий Исаак благословил

¹⁵¹ Текст, приводимый Амвросием, незначительно отличается от текста Вульгаты. У Иеронима (Ioh. 11:11): «Lazarus amicus noster dormit sed vado ut a somno exsuscitem eum». У Амвросия: «Lazarus amicus noster dormit; sed vado ut suscittem eum».

¹⁵² У Иеронима (Psalm. 3:6): «ego dormivi et soporatus sum exsurrexi quia Dominus suscipiet me». У Амвросия: «ego dormivi et quievi et resurrexi, quoniam Dominus suscipiet me». Ср. с Септуагинтой (Psalm. 3:6): «ἐγὼ ἐκοιμήθην καὶ ὑπνώσα ἐξηγέρθην ὅτι κύριος ἀντιλήμψεται μου».

¹⁵³ См. Ин. 11:25: «Иисус сказал ей: Я есмь воскресение и жизнь; верующий в Меня, если и умрет, оживет».

¹⁵⁴ Текст, приводимый Амвросием, не совпадает с текстом Вульгаты. У Иеронима Sir. 11:30: «ante mortem ne laudes hominem quemquam». У Амвросия: «ante mortem non laudaveris quemquam».

¹⁵⁵ У Иеронима (Gen. 25:8): «mortuus est in senectute bona». У Амвросия: «mortuus est in bona senectute».

¹⁵⁶ Лавр – символ победы. Венец из лавра служил наградой победителям олимпийских игр, состязаний поэтов, надевался во время триумфов и в особенно торжественные моменты.

¹⁵⁷ Текст, приводимый Амвросием, не совпадает с текстом Вульгаты. У Иеронима (Iob. 29:13): «benedictio perituri super me veniebat». У Амвросия: «benedictio morituri in me veniat!». Ср. с Септуагинтой (Iob. 29:13): «εὐλογία ἀπολλυμένου ἐπ' ἐμὲ ἔλθοι».

своих сыновей,¹⁵⁸ и Иаков благословил патриархов,¹⁵⁹ но благодать того благословения могла предназначаться только достойным благословений или отцовского благочестия, а здесь нет никакого преимущества достойных, никакого [преимущества] благочестия, но только привилегия смерти, ибо в благословении умирающего столько добродетели, что даже святой пророк и тот пожелал его себе. Давайте же всегда держать эту строку в мыслях, давайте постигнем ее сердцем!

9.

(37.) Если увидим какого-нибудь умирающего бедняка, поможем пожертвованием, и скажет один из нас: «Да сойдет на меня благословение умирающего!». Если увидим кого-нибудь слабого, не бросим его, если увидим кого-нибудь в заключении, не покинем, чтобы и нам довелось сказать: «Да сойдет на меня благословение умирающего!». Пусть похвалит тебя всякий умирающий, всякий одряхлевший возрастом, всякий, кому нанесена тяжелая рана, всякий истощенный болезнью, а потому близкий к смерти. Скольких эта строка сделала благословенными! Сколько раз пронзило меня стыдом! Когда я прошел мимо умирающего, когда не навещил тяжело больного, когда с отвращением отверг нуждающегося, когда не выкупил пленника, когда презрел старика... Пусть это всегда будет в сердце и колет тех, кто бесстыднее и предостерегает тех, кто ревностнее. Пусть слова умирающего отзовутся тебе потом, пусть уходящая из тела душа заберет твое благословение с собой. Спаси того, кто движим к смерти, кто погиб бы, не приди ты на помощь, чтобы сказать: «Да сойдет на меня благословение погибающего!».

(38.) Итак, кто же усомнится в благе смерти, когда, словно зверь, лежит и отдыхает взаперти за решеткой могилы то, что беспокойно, чего должно стыдиться, что нам враг, что жестоко, бурно, что манит ко всем порокам! Буйство этого бездушного [трупа] остается позади, и когда скрепление отмирает, в землю высвобождается плоть, а то, что держит себя по-свойски с добродетелями, что дружественно наставлениям (*disciplinis*), что усердно стремится к подвигу (*gloriae*), что предано Богу и послушно благу, то взлетает ввысь и пребывает подле непоколебимого и бессмертного блага, примыкает к тому и пребывает с

¹⁵⁸ Согласно библейскому повествованию, Иаков, второй сын Исаака, благодаря хитрости матери Ревекки получил наследство старшего брата Исава, «украва» у него благословение отца. Слепой старик Исаак попросил Исава принести блюдо из поиманной им дичи, чтобы получить благословение. Пока Исава был на охоте, Ревекка велела Иакову притвориться Исавом и отнести отцу под видом дичи приготовленное ею кушанье. Чтобы Исаак не заподозрил обмана, Ревекка укутала руки Иакова козлиными шкурами, так что они стали похожи на волосатые руки Исава (Быт. 27:1–39).

¹⁵⁹ Согласно библейскому повествованию, Иаков благословил двенадцать своих сыновей, будущих прародителей «двенадцати колен Израилевых» (Быт. 49:1–28).

тем, от кого ведет род, как сказал некто: «Его мы и род» (Деян. 17:28).¹⁶⁰ Ясно, что душа не умирает вместе с телом, так как она не от тела. Писание множеством способов учит о том, что она не от тела. Адам принял от Господа Бога нашего дух жизни, и «стал душою живою» (Быт. 2:7),¹⁶¹ и Давид сказал: «Возвратись, душа моя, в покой твой, ибо Господь облагодетельствовал меня» (Пс. 116:7).¹⁶² Послушай, как именно Господь облагодетельствовал его: «Поскольку освободил, – говорит Давид, – ноги мои от падения» (Пс. 116:8).¹⁶³ Смотри, как он радуется лекарству смерти – преступлениям положен предел (*finis*), но умерла при этом не природа, а вина. (39.) Как бы избавленный и свободный, он говорит в конце: «Буду угоден Господу на земле живых» (Пс. 116:9). Ибо это царство живых¹⁶⁴... Он сказал, что то упокоение душ и есть царство живых,¹⁶⁵ куда не проникают грехи и где живет слава добродетелей. Здешнее же царство полно мертвых, поскольку полно грешников, и справедливо сказано: «Предоставь мертвым хоронить своих мертвецов» (Мф. 8:22). Выше сказано похоже: «Душа его пребудет во благе, и семя его наследует землю» (Пс. 24:13),¹⁶⁶ то есть душа богобоязненного будет обитать среди благ, чтобы всегда быть в них и в соответствии с ними. Боящийся Бога, таким образом, и пребывая в теле может быть воспринят из него, чтобы обитать среди благ, на небесах, владеть своим телом, господствовать над ним как над обращенным в рабство, владеть наследием славы и обетованием небес.

(40.) Будем же настороже, если желаем после смерти этого тела быть среди благ, чтобы наша душа не приклеилась к этому телу, не смешалась с ним и не пристала к нему, чтобы тело не тащило ее и она не шаталась, как пьяная, от его волнений, чтобы не вверяла себя ему и его наслаждениям, отдаваясь его чувствам (*sensibus*). Ведь и глаз его – заблуждение и ложь, так как зрение ошибается, и ухо его – обман, так как слух легко обманывается, и вкус его – обман. В конце концов, не просто так сказано: «Глаза твои пусть прямо смотрят»

¹⁶⁰ Текст, приводимый Амвросием, незначительно отличается от текста Вульгаты. У Иеронима (Act.17:28): «*ipsius enim et genus sumus*». У Амвросия: «*cuius et genus sumus*».

¹⁶¹ У Иеронима (Gen. 2:7): «*factus est homo in animam viventem*». У Амвросия: «*factus est in animam viventem*».

¹⁶² У Иеронима (Psalm.114:7): «*convertere anima mea in requiem tuam quia Dominus benefecit tibi*». У Амвросия: «*convertere, anima mea, in requiem tuam quia Dominus benefecit mihi*».

¹⁶³ У Иеронима (Psalm.114:8): «*quia eripuit... pedes meos a lapsu*». У Амвросия: «*quia liberavit... pedes meos a lapsu*».

¹⁶⁴ Здесь фрагмент текста утерян.

¹⁶⁵ Ср. Пс. 27:13: «...верую, что увижу благодать Господа на земле живых».

¹⁶⁶ У Иеронима (Psalm. 24:13): «*anima eius in bonis demorabitur et semen ipsius hereditabit terram*». У Амвросия: «*anima eius in bonis demorabitur, et semen eius hereditabit terram*».

(Притч. 4:25) и «Язык твой извращенный да не говорит» (Пс. 34:13).¹⁶⁷ Так не говорилось бы, если бы они не заблуждались часто. Вот ты увидел распутницу, тебя привлек ее облик, и ты помыслил ее внешность привлекательной – глаза ошиблись: увидели извращенное, а оповестили о другом. Если бы они увидели верно, то увидели бы безобразное настроение (*deformem affectum*) распутницы: востребованную похоть, непристойный разврат, распущенные влечения, омерзительные нечистоты, раны души, рубцы совести. Сказано: «Кто смотрел на женщину с вожделием...» (Мф. 5:28). Искавший лжи, как видно, отыскал не истину, а разврат, ему нужно было видеть, чтобы вожделеть, а не чтобы познать верное. Глаз, таким образом, заблуждается всякий раз, как заблуждается настроение (*affectus*), так что настроение – это обман: обман зрения, почему сказано (Притч. 6:25–)¹⁶⁸: «Пусть она тебя не увлечет глазами», то есть пусть не увлечется твоя душа, поскольку «жена дорогие души мужей уловляет» (Притч. 6:26),¹⁶⁹ и обман слуха, потому что распутная жена обильной лестью речи часто склоняет, обманывает и уловляет сердце юноши.¹⁷⁰

(41.) Не будем же вверять себя сетям и неводам, которые обманывают, уловляют, хватают и вяжут веревкой помыслы: помыслы путаются зрением, слухом, запахом, осязанием и вкусом. Не будем следовать за манящими и со-вращающими, а последуем тому, что благо – примкнем к нему и будем ему подражать, чтобы его присутствие и общение с ним сделали нас лучше и украсили нравы, чтобы некоторая общность с ним придала нам образ (*informet*). Примкнувший к благу воспримет, что оно такое, ибо сказано: «Будешь со святым свят, с извращенным извратишься, с невинным будешь невинным» (Пс. 18:25–26).¹⁷¹ Близким присутствием и подражанием формируется некий образ подобия. Не зря сказано: «Ты же возжигаешь светильник мой, Господи» (Пс. 18:28). Приближающийся к свету освещается быстрее: чем он ближе, тем больше отблеск вечного света отражается в нем. Примкнувшая к невидимому, бессмертному и благому Богу душа сама бежит от этого тела и от земного, пренебрегает смертным и становится подобием того, чего желает, в чем живет и чем питается. Она не смертна, коль скоро устремляется к бессмертному. Душа

¹⁶⁷ У Иеронима (Psalm.33:14): «prohibe linguam tuam a malo et labia tua ne loquantur dolum». У Амвросия: «lingua tua non loquatur perversa».

¹⁶⁸ У Иеронима (Prov. 6:25): «nec cariaris nutibus illius». У Амвросия: «neque cariaris oculis». Ср. с Септуагинтой (Prov. 6:25): «μηδὲ ἀγρευθῆς σοῖς ὀφθαλμοῖς».

¹⁶⁹ У Иеронима (Prov. 6:26): «mulier autem viri pretiosam animam capit». У Амвросия: «mulier enim virorum pretiosas animas capit». Ср. с Септуагинтой (Prov. 6:26): «γυνὴ δὲ ἀνδρῶν τιμίαν ψυχὰς ἀγρεύει».

¹⁷⁰ См. Притч. 7:21: «Множеством ласковых слов она увлекла его, мягкостью уст своих овладела им...».

¹⁷¹ Текст, приводимый Амвросием, не совпадает с текстом Вульгаты. У Иеронима (Psalm. 17:26–27): «cum sancto sanctus eris et cum viro innocente innocens eris, et cum electo electus eris et cum perverso perverteris». У Амвросия: «cum sancto sanctus eris et cum perverso subverteris et cum innocente innocens eris».

грешащая, напротив, умирает, хотя и не от какого бы то ни было собственного распада – она справедливо умирает для Бога, поскольку живет для греха. Душа, которая не грешит, не умирает, поскольку неизменно пребывает в своей субстанции и остается в добродетели и славе.

(42.) Если именно душа вселяет жизнь, как может погибнуть ее субстанция? Жизнь вселяется в то, во что вселяется душа, жизнь выходит из того, из чего душа выходит, душа – это жизнь. Как она может воспринять смерть, будучи противоположной ей? Подобным образом и снег не воспринимает жара, так как сразу тает,¹⁷² и свет не воспринимает теней, так как тотчас уничтожает их – ужас теней рассеивается от проникновения света, как снег тает от близости огня. Творящая жизнь душа не воспринимает смерти и не умирает: не воспринимает смерти, значит, не умирает.

10.

(43.) Мы обладаем разумом (*rationem*), но он человеческий, а то, что говорит Господь, божественно: «Имею власть отдать душу мою и имею власть опять принять ее» (Ин. 10:18).¹⁷³ Очевидно не умирает вместе с телом то, что отдается, принимается вновь и препоручается Богу Отцу.¹⁷⁴ Возможно, ты скажешь: «Что Христово, то, разумеется, существует особым образом!». Христос воспринял человеческое, но тому есть возражение.¹⁷⁵ Чтобы мы не тратили время на обоснование, послушай, как он сам говорит [иначе]: «Почем тебе

¹⁷² Здесь Амвросий следует ходу рассуждения диалога Платона «Федон»: Сократ убеждает собеседника, что тело становится живым именно при появлении в нем души, которая, по-видимому, и привносит жизнь, а привносящая жизнь не может принять смерти, не переставая быть собой (105 с– d). Сократ развивает свою мысль: «Ну, а если бы холодному непременно следовало быть неуничтожимым, то, когда к снегу приблизили бы тепло, он отступил бы целый и нерастаявший, не так ли? Ведь погибнуть он бы не мог, но не мог бы и принять теплоту, оставаясь самим собой» (106а).

¹⁷³ Текст, приводимый Амвросием, незначительно отличается от текста Вульгаты. У Иеронима (Ioh. 10:18): «*habeo ponendi eam et potestatem habeo iterum sumendi eam*». У Амвросия: «*potestatem habeo ponendi animam meam et potestatem habeo iterum sumendi eam*».

¹⁷⁴ См. Лк. 23:46: «Иисус, возгласив громким голосом, сказал: Отче! в руки Твои предаю дух Мой. И, сие сказав, испустил дух».

¹⁷⁵ Амвросий, вероятно, подразумевает учение Аполлинария Лаодикийского о природе Христа, возникшее в середине IV в. н.э. и осужденное как ересь на II Вселенском соборе 381 г. По Аполлинарию, Христос воспринял человеческую плоть и низшую неразумную душу, тогда как его дух, высшее начало души, представлял собой не человеческий ум, а божественный Логос. В этой христологической концепции видели отрицание «вочеловечения» Христа, принятого сторонниками догматов I Вселенского собора. Без разумного духа человек не может быть в полной мере «человеком» (ср. 1 Тим. 2:5: «...человек Христос Иисус»), учение Аполлинария говорит не о вочеловечении а, по сути, о явлении Бога в образе человека (см. Афанасий Великий, *Против Аполлинария II*, 3).

знать, не отнимется ли в эту же ночь душа твоя?» (Лк. 12:20).¹⁷⁶ Разве он говорит, что душа умрет? Нет! Она «отнимется». Та, что дана, отнимается, ее забирают назад. Душа возвращается, а не уничтожается. Что уничтожают, того не остается, а что отнимают, то остается невредимым. Да и как уничтожить ту, о которой премудрость Божья сказала, что не должно бояться того, кто может убить тело, а не душу! Пророк говорит о ней: «Душа моя всегда в руках твоих».¹⁷⁷ Он говорит «всегда», а не «временно».

(44.) Поручи и ты свою душу Господу! Она в руках Божьих не только когда уходит из тела, но даже в теле, ибо ты ее не видишь и не видишь, откуда она исходит и куда переходит. Она и в тебе, и с Богом. «Сердце царя – в руке Господа» (Притч. 21:1), – рука Господа управляет сердцем и царствует в нем. Сердце исполнено ума (*mente*), ум – это главное для души, добродетель (*virtus*) души. Я говорю не о добротности (*virtutem*), которая в мышцах, но о добродетели, которая в мыслях: в умеренности, набожности и справедливости. Если сердце человека в руке Господа, то и душа. Если душа в руке Господа, то, по крайней мере, она призывается на благочестивый покой, а не запирается вместе с телом в могиле под игом кургана. Люди напрасно устраивают роскошные захоронения, будто это хранилища для души, а не только для тела.

(45.) Свидетельствами Писания прочно удостоверяется, что есть высшие обитатели душ. В книгах Ездры читаем, что, когда придет судный день, «земля исторгнет тела умерших, и прах исторгнет покоящихся в могилах, останки умерших. И обиталища исторгнут души, которые были в них направлены, и явится Всевышний на престоле суда» (3 Езд. 7:32–33).¹⁷⁸ Господь говорит об этих самых «обиталищах», что у его Отца много обитателей¹⁷⁹ и что он сам, следуя к Отцу, готовит их для своих учеников, но я все же воспользовался именно написанным Ездрой, чтобы язычники узнали, что то, чем они восхищаются в

¹⁷⁶ Текст, приводимый Амвросием, незначительно отличается от текста Вульгаты. У Иеронима (Лук. 12:20): «*stulte hac nocte animam tuam repetunt a te*». У Амвросия: «*qui scis an nocte a te tua anima reposcatur*».

¹⁷⁷ В оригинале: «*anima mea in manibus tuis semper*». Возможно, Амвросий имеет в виду стих Psalm. 118:109: «*anima mea in manibus meis semper et legem tuam non sum oblitus*», Пс. 119:109: «Душа моя непрестанно в руке моей, но закона Твоего не забываю». Возможно так же отсылка к уже упоминавшемуся стиху Ис. 49:16: «Вот, Я начертал тебя на дланях [Моих]; стены твои всегда предо Мною».

¹⁷⁸ Текст, приводимый Амвросием, не совпадает с текстом Вульгаты. У Иеронима (4 *Hesdrae* 7:32–33): «*et terra reddet qui in eam dormiunt et pulvis qui in eo silentio habitant et promptuaria reddent quae eis commendatae sunt animae et revelabitur Altissimus super sedem iudicii*». У Амвросия: «*reddet terra defunctorum corpora et pulvis reddet ea quae in tumulis requiescunt, reliquias mortuorum. et habitacula reddent animas, quae his commendatae sunt, et revelabitur altissimus super sedem iudicii*».

¹⁷⁹ См. Ин. 14:2: «В доме Отца Моего обитателей много. А если бы не так, Я сказал бы вам: Я иду приготовить место вам».

книгах философов, заимствовано из наших [книг].¹⁸⁰ О, если бы только они не примешали к этому вымышленного и негодного и не говорили, будто человеческие души, как и животные, общие для всех и что это высшая награда, когда души великих философов переселяются в пчел или соловьев,¹⁸¹ дабы питавшие человеческий род речами и после смерти ублажали его сладостью меда и красотой пения! Довольно им было и просто говорить, что освобожденные от тел души стремятся в Ἄιδην,¹⁸² то есть к месту, которого не видели, которое полатыни зовется «преисподней» (*infernum*). (46.) Писание нарекло обители душ «хранилищами» (*promptuaria*)¹⁸³: поскольку кажется, что жившие прежде праведники по прошествии большого срока до судного дня, конечно же, потеряют причитающееся им в воздаяние, Писание, отвечая людским мольбам, дивно говорит, что день суда подобен венцу, в котором «нет запоздания последних, как и ускорения первых» (3 Езд. 5:42),¹⁸⁴ поскольку все ожидают день венца, чтобы в этот день побежденные устыдились, а победители получили пальму первенства.¹⁸⁵

Не остается тайным и то, почему кажется, что рожденные раньше сильнее, а рожденные позже слабее. Рождение этого мира [Писание] уподобило женской утробе: сильнее были те, что рождены «в крепости молодой силы» (3 Езд. 5:53),

¹⁸⁰ Чтобы продемонстрировать вторичность мысли языческих философов относительно Библии, Амвросий обращается к более древней, ветхозаветной, книге. Книги Нового завета, в т.ч. Евангелие от Иоанна, в котором упоминаются «обители», были записаны позже второй половины I в. н.э., Ветхий завет существовал значительно раньше (книги Ездры относят к V в. до н. э.).

¹⁸¹ Платон, рассуждая устами Сократа о том, как будут выбирать себе судьбу души, готовящиеся переселиться в новое тело, полагает, что каждая выберет тело по своему нраву – душа поэта или певца, привыкшая услаждать других своим искусством, охотно предпочтет тело соловья или пчелы (*Государство* 620a).

¹⁸² Имя греческого бога Аида, служившее также названием царства мертвых. Буквальное значение слова «Ἄιδης» – «невидимый».

¹⁸³ См. 3 Езд. 7:32: «И отдаст земля тех, которые в ней спят, и прах тех, которые молчаливо в нем обитают, а хранилища отдадут вверенные им души».

¹⁸⁴ Текст, приводимый Амвросием, незначительно отличается от текста Вульгаты: У Иеронима (4 *Hesdrae* 5:42): «sicut non novissimorum tarditas, sic nec priorum velocitas». У Амвросия: «sicut [non] novissimorum tarditas, sic non priorum velocitas».

¹⁸⁵ Ветвь пальмы, дерева, которое почти не сбрасывает листву, это символ победы. Богиня Ника изображалась держащей пальмовую ветвь, пальмовую ветвь также вручали победителям игр и гладиаторских поединков. У христиан этот символ получил дополнительный оттенок: пальма символизирует победу Христа над смертью (согласно библейскому повествованию, пальмовыми ветвями устлали путь Христа, восторженно приветствуя его вход в Иерусалим). В первые века христианства пальмовые ветви стали символизировать триумф мучеников.

а слабее те, что «во время старости» (3 Езд. 5:53).¹⁸⁶ Этот мир (*saeculum*) портится множеством родов, как матка роженицы. Творение, словно старея, теряет крепость молодости, и свежесть его сил как бы увядает.

(47.) Итак, ожидая исполнения времени, ожидают и причитающегося душе воздаяния. Одних ждет слава, других – кара, хотя первые все же не без убытка, а вторые не без прибыли. Ведь они¹⁸⁷ ... видя, что следовавшим закону Божьему воздается награда славы и обиталища их охраняют ангелы, а им за их при творство и упрямство уготованы пытки, стыд и смущение, дабы понимая славу Всевышнего они стыдились предстать пред взором того, чьими приказами¹⁸⁸ пренебрегали. Каково вероломство Адама, таково и смущение, ибо как он пал из-за нерадения о приказах с небес, покрыл себя позором падения и не решился из-за робости грешной совести подступить к сиянию божественного присутствия,¹⁸⁹ так и души грешников не вынесут блеска мерцающего света, чье свидетельство покажет, что они заблуждались.

11.

(48.) У праведных же душ радость распределена по некоторому порядку.¹⁹⁰ Во-первых, они не поддаются на приманки плоти после победы над ней. Далее,

¹⁸⁶ Текст, приводимый Амвросием, незначительно отличается от текста Вульгаты. У Иеронима (4 *Hesdrae* 5:53): «et alii qui sub tempus senectutis deficiente matrice sunt nati». У Амвросия: «in tempore senectutis».

¹⁸⁷ Здесь фрагмент текста утерян.

¹⁸⁸ В оригинале «*mandata*». «*Mandatum*» – слово из юридической речи, чаще всего оно обозначало договор-поручение о выполнении одним лицом каких-либо действий для другого, как правило, за вознаграждение, наиболее близко к нему по смыслу современное «мандат»; иногда также «приказ», «указание». *Cp. Cod. Theod.* 12.12.11: «Si quis vel civitatis vel provinciae vel corporis alicuius ita prosequi desideria voluerit, ut non omnia *mandata* litterarum, decretorum auctoritate demonstrat, inauditus ac sine effectu remeare protinus iubeatur», «Если кто-либо от имени города, провинции или какого-либо сообщества захочет, чтобы его прошение удовлетворили, хотя он не предъявил всех *мандатов* в виде писем или постановлений, его следует тотчас же, не слушая и ничего не предпринимая, вернуть назад» (386 г.).

¹⁸⁹ См. Быт. 3:8: «И услышали голос Господа Бога, ходящего в раю во время прохлады дня; и скрылся Адам и жена его от лица Господа Бога между деревьями рая».

¹⁹⁰ Амвросий описывает каждый черед воздаяний праведникам, опираясь на 3-ю книгу Ездры (в современной Вульгате ей соответствует 4-я Книга Ездры). К сожалению, первоначальный латинский вариант фрагмента текста, на который ссылается Амвросий, был утерян. Впоследствии он восстановлен именно на основе пересказа в «*De bono mortis*» а также сохранившихся арабского и эфиопского переводов. См. А. Бухарев, *Исследования о достоинстве, целостности и происхождении 3-й книги Ездры*, Москва, 1864, стр. 31.

См. *Vulg.* 4 *Hesdrae* 7:92–99: «Первый вид это то, что они с великим трудом вели борьбу, с целью преодолеть помышление злое, созданное вместе с ними, чтобы оно не могло отвлекать их от жизни к смерти. Второй вид: они созерцают смятение, в каком

ценой своей невинности и усердия обретают безмятежность: их не увлекают никакие заблуждения и волнения, как души нечестивых, они не терзаются памятью о своих пороках, никакие тревоги и заботы их не тревожат. В-третьих, они укрепляются божественным свидетельством соблюдаемого ими закона, чтобы на высшем суде не опасаться неизвестности исхода своих деяний. В-четвертых, поскольку они начали ощущать (*intelligere*) покой и предвидеть свою будущую славу, это утешение их убаюкивает, и они в великом спокойствии отдыхают в своих обителях в окружении ангельской охраны. Радость пятого порядка – сильнейшее ликование, повод которому то, что они вырвались из темницы разрушимого тела, пришли к свету и свободе и владеют обещанным им наследством. Это черед покоя и он же черед воскресения, ибо сказано: «Как в Адаме все умирают, так во Христе все оживут, каждый в своем порядке: первенец Христос, потом Христовы, которые верили в его пришествие, а затем конец» (1 Кор. 15:22–24).¹⁹¹ Будет отдельный порядок света и славы, подобный порядку воздаяний [грешникам], продвижение [душ] будет по ходу порядков света. В шестом порядке [душам праведников] будет показано, как их лик засияет, как солнце, и уподобится сияющим звездам,¹⁹² и это сияние уже не сможет испытать порчи. Седьмой порядок будет в том, что они с уверенностью возликуют, уповая без всякого сомнения, и возрадуются без колебания, спеша увидеть лик того, для кого несли послушание прилежной

блуждают души нечестивых, и наказание, предстоящее им. Третий вид: они созерцают данное им их Создателем свидетельство, что они при жизни сохранили закон, вверенный им. Четвертый вид: они сознают свой покой, которым они наслаждаются ныне, собравшись в своих хранилищах и оберегаемые в глубоком молчании ангелами, и прославление, ожидающее их в последние времена. Пятый вид: они ликуют по поводу того, что покинули ныне тленное и получают будущее наследие; они видят кроме того тесноту, полную тягостей, от которой они освободились, и начинают чувствовать простор, блаженные и бессмертные. Шестой вид: им показано будет, как лицо их засияет подобно солнцу и они уподобятся по блеску звездам, став тотчас же нетленными. Седьмой вид, превосходящий все ранее названные: они будут ликовать с уверенностью, надеяться без посрамления и радоваться без страха, так как они спешат увидеть лицо Того, Кому они служили при жизни, и от Кого они должны получить награду, состоящую в прославлении. Таков удел душ праведников, возвещаемый им тотчас же. Ранее были названы пути тех мучений, которые терпят немедленно же грешники».

Здесь и далее стихи 4-й книги Ездры, которые не включены в 3-ю книгу Ездры в Синодальном переводе, указываются со ссылкой на стих в Вульгате.

¹⁹¹ Текст, приводимый Амвросием, незначительно отличается от текста Вульгаты. У Иеронима (1 Кор. 15:22–24): «*et sicut in Adam omnes moriuntur ita et in Christo omnes vivificabuntur unusquisque autem in suo ordine primitiae Christus deinde hii qui sunt Christi in adventu eius deinde finis*». У Амвросия: «*sicut enim in Adam omnes moriuntur, ita et in Christo omnes vivificabuntur, unusquisque autem in ordine suo: primitiae Christus, deinde qui sunt Christi, qui in adventum eius crediderunt, deinde finis*».

¹⁹² См. Vulg. 4 Esdrae. 7:125: «Светлее звезд воссияют лица тех, которые имели воздержание, а наши лица – чернее тьмы».

рабской службы. Помнившие о нем невинным сознанием (*conscientiae*) предвкушают славную награду за этот малый труд; еще только начиная обретать ее, они познали, как постыдны страсти этого века (*temporis*), из-за которых отнимается такая слава. [Бог] сказал [Ездре], что таков «черед душ праведников» (*Vulg. 4 Esdrae 7:99*) и на пятом порядке без колебаний назвал этих «праведников» бессмертными: «... потому что начинают чувствовать простор блаженные и бессмертные» (*Vulg. 4 Esdrae 7:96*). Он также говорит, что это «их покой в семи порядках» (*Vulg. 4 Esdrae 7:91*) и первое исполнение будущей славы, прежде чем они всецело наслаждаются даром покойного совместного пребывания в своих обителях. Пророк сказал ангелу: «Вот будет дано душам время по их отделении от тел, чтобы увидели они, как я сказал», – а ангел ответил: «Семь дней будет свобода их, чтобы за семь дней они увидели слова, которые я предрек, а после собрались в своих обиталищах» (*Vulg. 4 Esdrae 7:100–101*). О порядках праведников сказано больше, чем о страданиях нечестивых, потому что несравненно лучше знать, каким образом будут избавлены невинные, чем каким образом будут распинаемы опозорившиеся.

(49.) Итак, награда праведников состоит в том, что они будут видеть лик Бога и свет, что «просвещает всякого человека» (*Ин. 1:9*). Давайте же и мы обретем такое рвение, чтобы наша душа и наша молитва устремились к Богу, чтобы наше желание пристало к нему и не отделялось, и в теперешнем нашем положении будем сочетаться с Богом в размышлении, чтении и молитве, ибо мы должны познать его насколько можем! Сейчас мы знаем «отчасти» (*1 Кор. 13:12*), поскольку тут все несовершенно и мы малы, а там все совершенно и мы сильны. Сказано: «Теперь мы видим как бы сквозь [тусклое] стекло, гадательно, тогда же лицом к лицу» (*1 Кор. 13:12*).¹⁹³ «Тогда» нам будет позволено с открытым лицом наблюдать Божью славу, а пока души, окутанные густым веществом (*visceribus*)¹⁹⁴ этого тела и затемненные как бы некими пятнами и нечистотами этой плоти, не могут видеть открыто. Сказано: «Кто увидит лик мой и будет жив?» (*Исх. 33:20*).¹⁹⁵ Действительно, если глаза не могут вынести солнечных лучей и считается, что если кто-либо посмотрит на солнце подольше, то ослепнет, если тварь не может воспринимать (*intuere*) тварь без ущерба и препятствия, каким образом окутанный покровами этого тела может без опасности для себя узреть мерцающий лик вечного творца? Кто оправдается во

¹⁹³ Текст, приводимый Амвросием, незначительно отличается от текста Вульгаты. У Иеронима (*1 Cor. 13:12*): «*videmus nunc per speculum in enigmatate tunc autem facie ad faciem*». У Амвросия: «*videmus nunc per speculum in aenigmatate, tunc autem faciem ad faciem*».

¹⁹⁴ Дословно «внутренностями», «мясом».

¹⁹⁵ Текст, приводимый Амвросием, не совпадает с текстом Вульгаты. У Иеронима (*Exod. 33:20*): «*non enim videbit me homo et vivet*». У Амвросия: «*quis enim videbit vultum meum et vivet?*».

«взоре господнем»,¹⁹⁶ когда и младенец ни единого дня не может быть чист от греха и некому похвалиться безупречностью и непорочностью своего сердца?

(50.) Не убоимся же претерпеть от людей, не устрашимся назначенного всем предела (*finem*), в котором Ездра обрел награду своему обетованию, когда Господь сказал: «Ты взят будешь от людей и остаток [времени] будешь обращаться с Сыном Моим и подобными тебе» (3 Езд. 14:9).¹⁹⁷ Раз уж ему было приятно и очень почетно общаться с «подобными», то до какой же степени нам будет хорошо и почетно подступиться к лучшим и общаться с теми, чьим делам мы удивимся! Кто же тогда первый, Платон или Ездра? Апостол Павел следует сказанному Ездрой, а не Платоном. Ездра, вторя обращенному к нему откровению, открыл, что праведники будут с Христом и святыми, и только после этого [платонов] Сократ говорит, что спешит к своим богам и лучшим мужам.¹⁹⁸ Выдающееся в философских книгах – наше. Платон заимствовал то, о чем не имел собственного свидетельства, а у нас есть авторитет божественных указаний. Моисей и Илия явились с Христом,¹⁹⁹ Авраам дал приют Богу и двум другим,²⁰⁰ Иаков увидел ополчения Божие,²⁰¹ Даниил по откровению святого Духа провозгласил, что праведники будут сиять на небе подобно солнцу и звездам.²⁰²

¹⁹⁶ Ср. Пс. 143:2: «И не входи в суд с рабом Твоим, потому что не оправдается пред Тобой ни один из живущих»; Притч. 20:9: «Кто может сказать: “я очистил мое сердце, я чист от греха моего?”».

¹⁹⁷ Текст, приводимый Амвросием, незначительно отличается от текста Вульгаты: У Иеронима (4 *Esdrae* 14:9): «*tu enim recipieris ab hominibus, et converteris residuum cum Filio meo et cum similibus tuis*». У Амвросия: «*tu enim recipieris ab hominibus et conversaberis residuum cum filio meo et cum similibus tuis*».

¹⁹⁸ В диалоге «Апология Сократа» Платон описывает, как приговоренный к казни Сократ, не страшась смерти, говорит согражданам, что его душа бессмертна и после смерти попадет туда, где встретит умерших, в том числе самых выдающихся людей: справедливых судей, героев, поэтов (40 е – 41 а). В диалоге «Федон» читаем, как Сократ в последние часы жизни невозмутимо рассуждает о бессмертии души. Он говорит ученикам: «Знайте и помните, однако же, что я надеюсь прийти к добрым людям, хотя и не могу утверждать это со всею решительностью. Но что я предстану перед богами, самыми добрыми из владык, – знайте и помните, что это я утверждаю без колебаний, решительнее, чем что бы то ни было в подобном же роде!» (*Федон* 63 с).

¹⁹⁹ См. Мф. 17:3: «И вот, явились им Моисей и Илия, с Ним беседующие».

²⁰⁰ Согласно Библейскому повествованию, Авраам оказал гостеприимство трем путникам, приняв под их образом Бога (Быт. 18:1–22).

²⁰¹ См. Быт. 32:1–2: «А Иаков пошел путем своим. И встретили его Ангелы Божии. Иаков, увидев их, сказал: это ополчение Божие. И нарек имя месту тому: Маханаим».

²⁰² См. Дан. 12:3: «И разумные будут сиять, как светила на тверди, и обратившие многих к правде – как звезды, вовеки, навсегда».

12.

(52.) Доверившись им, без страха пойдём к нашему воскресителю Иисусу! Без страха – к совету патриархов, без страха – к отцу нашему Аврааму! Когда настанет день, уйдём и бесстрашно подступим к собранию мучеников и союзу святых! Мы пойдём к нашим отцам и наставникам нашей веры, чтобы вера помогла нам сохранить наследство, если дел будет недостаточно.²⁰³ Пойдём – святой Авраам отворяет там свое «лоно», чтобы принять нищих, как принял Лазаря. На этом лоне отдыхают те, кто терпеливо вынес тягости и препятствия века сего.²⁰⁴ (53.) Отче [Авраам]! прости руки, чтобы принять нищего сего, распахни объятия и открой свое лоно, чтобы принять многих, ибо многие веровали в Господа! Вера укрепилась, но нечестие множится и любовь остывает. Идём же к возлежащим в царствии Божиим с Авраамом, Исааком и Иаковом,²⁰⁵ ибо, когда их позвали на ужин, они не оправдывались²⁰⁶! Пойдём туда, где рай сладости,²⁰⁷ где попавшийся разбойником²⁰⁸ Адам уже не ведаёт плача о своих ранах, где радуется приобщению к царствию небесному тот самый разбойник,²⁰⁹ где нет никаких облаков, грома, молний, ветряных порывов, теней и вечера, где лето и зима не уступают друг другу черед по времени, где нет стужи, града и дождей, где не будет пользы от этого солнца, луны и звездных сфер, но

²⁰³ Ср. Иак. 2:24: «Видите ли, что человек оправдывается делами, а не верою только?».

²⁰⁴ Согласно Библейскому повествованию, Иисус рассказывает такую притчу: жил беспечный богач, и один нищий по имени Лазарь просил у ворот его дома остатки пищи со стола. После смерти богач попал в ад и увидел «Авраама и Лазаря на лоне его». Он попросил Авраама избавить его от адских мук, но тот ответил строгим отказом – богач уже получил свое при жизни, а Лазарь кротко терпел несчастья, за что удостоился награды после смерти (Лк. 16:19–26).

²⁰⁵ См. Мф. 8:11: «Говорю же вам, что многие придут с востока и запада и возлягут с Авраамом, Исааком и Иаковом в Царстве Небесном».

²⁰⁶ Согласно библейскому повествованию Христос рассказывает такую притчу: некий царь пригласил гостей на богатый свадебный пир, но все они начали отказываться от приглашения и оправдываться занятостью. Тогда хозяин пира велел слугам позвать к столу нищих и слепых с улицы, сказав: «Никто из тех званых не вкусит моего ужина, ибо много званых, но мало избранных» (Мф. 22:1–14; Лк. 14:16–24).

²⁰⁷ См. 4 Esdrae 7:36: «И откроется озеро мучения, а против него место покоя; видна будет печь геенны, а против нея рай сладости».

²⁰⁸ Согласно Библейскому повествованию, Иисус рассказывает такую притчу: один человек, был ограблен и ранен разбойниками и лежал у дороги. Иудейский священник прошел мимо раненого. Левит (священнослужитель второстепенного значения), поступил так же. Проезжавший же мимо самарянин, человек из народа, издавна презираемого иудеями, помог несчастному, и, невзирая на свое низкое происхождение, был Богу угоднее, чем священники (Лк. 29–37).

²⁰⁹ Согласно Библейскому повествованию, разбойник, распятый на кресте рядом с Христом, видя страшные мучения терзаемого без вины, глубоко раскаялся в своих преступлениях и попросил Христа помянуть его в Небесном царствии. Христос же обещал ему Рай (Лк. 23:39–43).

только будет сиять слава Божья²¹⁰! Господь воссияет для всех и всем будет свет,²¹¹ истинный свет, который просвещает всякого человека.²¹² Пойдем туда, где Господь Иисус приготовил пристанища рабам своим, чтобы, где он, там были и мы, ибо так он захотел. Послушай, как он говорит, что это за пристанища: «В доме Отца Моего обителей много» (Ин. 14:2) – и что это за желание: «...когда пойду и приготовлю вам место, приду опять и призову вас к себе, чтобы и вы были, где я» (Ин. 14:3).²¹³

(54.) Поскольку это говорилось только ученикам, можно сказать, что Христос обещал многочисленным обителям только им и готовил их для учеников всего одиннадцать. Где же тогда та, куда приходят со всех частей [света] и где возлежат в царствии Божьем²¹⁴? Усомнимся ли из-за этого в действии божественной воли? Та [обитель действительно] была сделана по воле Христа, ибо он показал и путь, и место, говоря: «А куда я иду, вы знаете, и путь мой знаете» (Ин. 14:4).²¹⁵ Место – близ Отца, а путь – Христос, который и сам говорит: «Я есмь путь и истина и жизнь; никто не приходит к Отцу, как только через меня» (Ин. 14:6). Вступим же на этот путь, устремимся к истине и последуем жизни! Путь это то, что приводит, истина это то, что утверждает, жизнь это то, что воспроизводится само по себе. Чтобы мы познали истинную волю, Христос добавляет дальше: «Отче! которых ты дал мне, хочу, чтобы там, где я, и они были со мною, да видят славу мою» (Ин. 17:24).

Это утверждение – повторение, подобно «Авраам! Авраам!» (Быт. 22:11) или «Я, Я Сам изглаживаю преступления твои» (Ис. 43:25).²¹⁶ Прекрасно, что Христос потребовал то, что прежде пообещал. Он потребовал, потому что

²¹⁰ См. 4 Esdrae 7:39–42: «Этот день таков, что не имеет ни солнца, ни луны, ни звезд, ни облака, ни грома, ни молнии, ни ветра, ни дождя, ни тумана, ни мрака, ни вечера, ни утра, ни лета, ни весны, ни жары, ни зимы, ни мороза, ни холода, ни града, ни дождя, ни росы, ни полдня, ни ночи, ни предрассветных сумерок, ни блеска, ни ясности, ни света, кроме одного лишь сияния светлости Всевышнего, вследствие чего все могут видеть то, что пред ними».

²¹¹ См. Ин. 1:4: «В Нем была жизнь, и жизнь была свет человеков».

²¹² См. Ин. 1:9: «Был Свет истинный, Который просвещает всякого человека, приходящего в мир».

²¹³ Текст, приводимый Амвросием, имеет незначительные отличия от текста Вульгаты: У Иеронима (Ioh. 14:3): «et si abiero et praeparavero vobis locum iterum venio et accipiam vos ad me ipsum ut ubi sum ego et vos sitis». У Амвросия: «et si abiero et praeparavero vobis locum iterum venio et accerso vos ad me ipsum, ut ubi ego sum et vos sitis».

²¹⁴ См. Мф. 8:11: «Говорю же вам, что многие придут с востока и запада и возлягут с Авраамом, Исааком и Иаковом в Царстве Небесном».

²¹⁵ У Иеронима (Ioh. 14:4): «et quo ego vado scitis et viam scitis». У Амвросия: «et quo ego vado vos scitis et viam meam scitis».

²¹⁶ У Иеронима (Esai. 43:25): «ego sum ego sum ipse qui deleo iniquitates tuas». У Амвросия: «ego sum, ego sum qui deleo iniquitates tuas». Ср. с Септуагинтой (Esai. 43:25): «ἐγώ εἰμι ἐγώ εἰμι ὁ ἐξαλείφων τὰς ἀνομίας σου».

прежде пообещал, а не пообещал потому, что прежде потребовал. Пообещал как бы как блюститель поста и сопричастник власти и потребовал от Отца как посредник любви (*pietatis interpres*): сначала пообещал, чтобы ты признал власть, а потом потребовал, чтобы ты понял любовь (*pietas*). Он не требовал сначала и не поэтому обещал, чтобы не казалось, будто он скорее пообещал то, что выпросил, а не то, что прежде исполнил. Не думай, что его требование без всякой нужды, ибо он показывает тебе сопричастность отцовской воле, в которой свидетельство единства, а не дополнения силы.²¹⁷

(55.) Последуем же тебе, Господи Иисусе, но чтобы последовали, позови нас, поскольку ничто не начинается без тебя! Ибо ты есть путь, истина, жизнь, возможность, вера и награда. Прими твоих, как путь, утверди, как истина, оживи, как жизнь! Распрости свое благо, которое Давид, живущий в доме господнем,²¹⁸ желал увидеть и говорил: «Кто покажет нам благо?» (Пс. 4:6), – и по-другому: «Я верую, что увижу благодать Господа на земле живых» (Пс. 27:13). Вот где благо и вечная жизнь – жизнь без вины! Давид говорит и иначе: «Насытимся благами дома твоего» (Пс. 65:4). Он повторил многократно [разными словами], чтобы мы поняли, что философы заимствовали «благо» у него, что они присваивают себе то самое высшее. Распрости же, [Господи], то истинное и божественное твое благо, в котором мы живем, в котором мы есть и движемся.²¹⁹ Мы движемся как бы в пути, мы есть как бы истине, мы живем как бы в жизни вечной. Покажи нам то, что есть благо, подобное тебе, всегда нерушимое и неизменное, в котором через узнавание всеобщего блага мы непреходящи, как о том свидетельствует твой «избранный сосуд» (Деян. 9:15) Павел, говоря: «Ибо, может быть, он для того на время отлучился, чтобы тебе принять его навсегда» (Флм. 1:15).²²⁰ Он пишет Филимону и называет беско-

²¹⁷ Замечание Амвросия относительно повторения понятно, если принять во внимание особенности эпохи, в которую была написана проповедь «О благе смерти». IV в. н. э. – время распространения арианства. Последователи этого учения отказывались признавать Сына Богом, считая его в той или иной степени «подобным» Богу-Отцу, но никогда не тем же самым, что Бог-Отец. Основным аргументом ариан против православия служило отсутствие в тексте Писании четкого обозначения «единосущности» Сына и Отца, как о ней говорит «символ веры», принятый на I Вселенском соборе в Никее 325 г. Амвросий, указывая на повторение, делает попытку найти в священном тексте аргумент в пользу «никейской веры». Сын, с одной стороны, просит Отца, показывая свое отличие от него, с другой, просит после собственного обещания, словно Он сам и есть Отец. Повторяющееся именование здесь как бы отражает наличие единой сущности «Бог» у двух разных предметов (ипостасей) – Отца и Сына.

²¹⁸ См. Пс. 23:6: «Так, благодать и милость да сопровождают меня во все дни жизни моей, и я пребуду в доме Господнем многие дни».

²¹⁹ См. Деян. 17:27–28: «...дабы они искали Бога, не ощутят ли Его и не найдут ли, хотя Он и недалеко от каждого из нас: ибо мы Им живем и движемся и существуем».

²²⁰ Текст, приводимый Амвросием, незначительно отличается от текста Вульгаты. У Иеронима (Philem. 1:15): «forsitan enim ideo discessit ad horam a te ut aeternum illum

нечным (aeternum) божьего служителя,²²¹ вера которого в узнавании всеобщего блага, которое есть у святых и которое стремилось стать нагляднее через Иисуса Христа. В этом благе чистый покой, бессмертный свет, непрерывная благодать, законное наследство душ и безмятежное спокойствие, не подданное смерти, но изъятое у смерти; там нет никаких слез, никакого плача, ибо откуда плач, если нет падения? Там святые твои отрешены от заблуждений и волнений, от неразумия и неведения, от боязни и страха, от вожделений и всех телесных нечистот и страстей, там царство живых. Пророк (присовокупим авторитет об этом отпущении²²²) говорит об этом благе: «Возвратись, душа моя, в покой твой, ибо Господь облагодетельствовал меня, поскольку избавил душу мою от смерти, очи мои от слез и ноги мои от преткновения. Буду угоден Господу на земле живых» (Пс. 116:7–9).²²³ Он сказал «буду угоден», а не «угоден», то есть ему по нраву будущее время. Будущие противоположны настоящим, а не имеющие конца – временным, следовательно, если там царство живых, то здесь царство мертвых.

(56.) Не царство ли мертвых там, где «тьнь смертная» (Мф. 4:16), где врата смерти и «тело смерти» (Рим. 7:24)? Петру как раз дано было, чтобы «врата преисподней» (Мф. 16:18) не одолели его. Эти врата преисподней на земле, ибо он говорит: «...ты, который возносишь меня от врат смерти» (Пс. 9:13). Как есть врата справедливости (iustitiae), у которых святые исповедуются Господу, так есть и врата преступлений (criminum), у которых нечестивые Господа отвергают. Послушай, почему здешняя область – это царство мертвых: «...если

reciperes». У Амвросия: «forsitan enim ideo discessit ad horam ut aeternum illum reciperes».

²²¹ В приведенном выше стихе апостол Павел обращается к св. Филимону и его «домашней церкви» с просьбой помочь его подопечному Онисиму, который может остаться с Филимоном «насегда». Вероятно, в этом «навсегда» Амвросий видит намек на вечную жизнь священнослужителя Филимона.

²²² В оригинале «assertio», слово из юридической речи, буквально «объявление», «заявление». Часто специфическая процедура объявления-свидетельства, о том, что человек свободен, на суде либо при отпущении раба. Ср. *Cod. Theod.* 4.8.5: «Si quis libertate utentes eiusque compotes inopinatos in discrimen ingenuitatis adducat, si eos forte assertio defecerit, circumductio praebeatur, assertorem quaeri titulo per literas indicante», «Если кто-либо неожиданно втянет владеющих и пользующихся свободой в судебное разбирательство, затрагивающее вопрос о статусе свободного человека, и не будет заявления об их свободе, им должна быть дана возможность обхода в поисках заявителя с письменным объявлением» (322 г.).

²²³ Текст, приводимый Амвросием, незначительно отличается от текста Вульгаты. У Иеронима (Psalm.114:7–9): «convertere anima mea in requiem tuam quia Dominus benefecit tibi quia eripuit animam meam de morte oculos meos a lacrimis pedes meos a lapsu placebo Domino in regione vivorum». У Амвросия: «convertere, anima mea, in requiem tuam, quia Dominus benefecit mihi, quoniam eripuit animam meam de morte, oculos meos a lacrimis, pedes meos a lapsu. placebo Domino in regione vivorum».

кто прикоснется к мертвому, будет нечист²²⁴» (Чис. 19:11).²²⁵ Всякий нечестивый во взоре господнем нечист. Прикоснувшийся к неправедности (*iniquitatem*), будет нечист. Если кто сластолюбив, он умирает, ибо «сластолюбивая заживо умерла» (1 Тим. 5:6). Если кто взимает излишек, то совершает кражу и не живет жизнью, которая есть у нас, согласно Езекиилю.²²⁶ Безверные и вовсе опускаются в преисподнюю заживо: они в преисподней, хотя кажутся живущими с нами. Если же праведник защищает божьи [установления] правды, чтобы их исполнять, сказано: «жизнью будет жить и будет жить в них» (Иез. 33:19).²²⁷ Ибо он в царстве живых, где жизнь не «сокрытая», а свободная, где не тень, а слава. Впрочем, и сам Павел здесь не жил во славе – даже он стоял в «теле смерти». Послушай, что он говорит: «Жизнь наша сокрыта со Христом в Боге. Когда же явится Христос, жизнь наша, тогда и мы с ним явимся во славе» (Кол. 3:3–4).²²⁸

(57.) Поспешим же к жизни! Прикоснувшийся к жизни живет, а коснулась ее та самая женщина, которая коснулась края одежды Христа и была избавлена от смерти, которой говорится: «Вера твоя спасла тебя; иди в мире!» (Мк. 5:34).²²⁹ Если прикасающийся к мертвому, нечист,²³⁰ то прикасающийся к живущему, вне всякого сомнения, избавлен. Станем же искать живущего и увидим его снова, но не будем искать среди мертвых, чтобы нам не сказали, как тем женщинам: «Что вы ищите живого между мертвыми? Его нет здесь: он вос-

²²⁴ В оригинале «*inmundus*». Амвросий использует игру значений. «*Inmundus*» – это буквально и «без-мирный» и «в-мирный», поскольку приставка «*in-*» употребляется и в значении «в-» и в значении отрицания «не-», «без-». Библейскую фразу можно понять и так: «Если кто-то прикоснется к мертвому – он внутри мира».

²²⁵ Текст, приводимый Амвросием, незначительно отличается от текста Вульгаты. У Иеронима (Num. 19:11): «*qui tetigerit cadaver hominis et propter hoc septem diebus fuerit inmundus*». У Амвросия: «*si quis igitur mortuum tetigerit, inmundus erit*».

²²⁶ См. Иез. 33:18–19: «Когда праведник отступил от праведности своей и начал делать беззаконие, то он умрет за то. И когда беззаконник обратился от беззакония своего и стал творить суд и правду, он будет за то жив».

²²⁷ У Иеронима (Иез. 33:19): «*et cum recesserit impius ab impietate sua feceritque iudicium et iustitiam vivet in eis*». У Амвросия: «*vita vivet et vivet in eis*».

²²⁸ У Иеронима (Coloss. 3:3–4): «*mortui enim estis et vita vestra abscondita est cum Christo in Deo vita vestra tunc et vos apparebitis cum ipso in gloria*». У Амвросия: «*vita nostra abscondita est cum Christo in Deo; cum autem Christus apparuerit, vita nostra, tunc et nos cum illo apparebimus in gloria*».

²²⁹ Согласно библейскому повествованию, кровоточивая (нечистая по иудейскому закону) женщина изо всех сил тянулась к краю одежды Христа, веря, что исцелится от прикосновения. Она незаметно дотронулась до одежды и тут же выздоровела, Иисус же, поняв, кто коснулся его, обратился к «нечистой» со словами: «Дерзай, дочь! Вера твоя спасла тебя!» (Мк. 5:25–34).

²³⁰ См. Чис. 19:11: «Кто прикоснется к мертвому телу какого-либо человека, нечист будет семь дней».

крес» (Лк. 24:5–6).²³¹ Господь и сам показал, где хочет, чтобы его искали, сказав: «Иди к братьям моим и скажи им: восхожу к Отцу моему и Отцу вашему, и к Богу моему и Богу вашему» (Ин. 20:17).²³² Будем искать его там, где искал и нашел Иоанн, который искал его с самого начала и нашел живущего у живущего – Сына у Отца.²³³ Будем искать его в конце времен, ухватимся за его ноги и взмолимся,²³⁴ чтобы и нам он сказал: «Не бойтесь!» (Мф. 28:10), – то есть: «Не бойтесь грехов [сего] века, нечистоты мира и волнений телесных страстей – я отпущение грехов! Не бойтесь теней – я свет! Не бойтесь смерти – я жизнь! Кто бы ни пришел ко мне, не увидит смерти вовек» (Ин. 8:51). Ибо он полнота божественности, и у него честь (*decus*), слава и непрерывность от века и ныне, и присно, и во веки веков.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Адамов, И. И. (2006) *Святитель Амвросий Медиоланский*. Сергиев Посад.
- Адо, П. (1991) *Плотин или простота взгляда*. Ю. А. Шичалин, пер. с фр. Москва.
- Афонасин, Е. В. (2002) *Античный гностицизм. Фрагменты и свидетельства*. Санкт-Петербург.
- Афонасин, Е. В., пер. (2003) Климент Александрийский. *Строматы*. Т. 1–3. Санкт-Петербург.
- Берестов, И. В. (2007) *Свобода в философии Плотина*. Санкт-Петербург.
- Доддс, Э. Р. (2003) *Язычник и христианин в смутное время. Некоторые аспекты религиозных практик в период от Марка Аврелия до Константина*. А. Д. Пантелеев, пер. с англ. Санкт-Петербург.
- Еремеев, И. С., сост. (1995) *Плотин. Эннеады*. Пер. Г. В. Малеванского и др. Киев.
- Рист, Дж. М. (2005) *Плотин: путь к реальности*. Е. В. Афонасин, И. В. Берестов, пер. с англ. Санкт-Петербург.
- Ситников, А. В. (2001) *Философия Плотина и традиция христианской патристики*. Санкт-Петербург.
- Brown, P. R. L. (1988) *The Body and Society: Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity*. New York and Guildford.

²³¹ Согласно библейскому повествованию, женщины пошли к могиле Христа, чтобы умастить тело умершего маслом, однако нашли могилу пустой. У могилы они встретили двух «мужей в одеждах блистающих», которые сказали им: «Зачем вы ищете живого среди мертвых?», оповещая о том, что воскресший Христос жив (Лк. 24:15).

²³² У Иеронима (Ioh. 20:17): «vade autem ad fratres meos et dic eis ascendo ad Patrem meum et Patrem vestrum et Deum meum et Deum vestrum». У Амвросия: «vade ad fratres meos et dic eis: ascendo ad Patrem meum et Patrem vestrum, Deum meum et Deum vestrum».

²³³ См. Ин. 1:18: «Бога не видел никто никогда; Единородный Сын, сущий в недре Отчем, Он явил».

²³⁴ См. Мф. 28:9: «Когда же шли они возвестить ученикам Его, и се Иисус встретил их и сказал: радуйтесь! И они, приступив, ухватились за ноги Его и поклонились Ему».

- Courcelle, P. (1958) “La colle et la clou de l’âme dans la tradition néo-platonicienne et chrétienne (Phédon 82e; 83d),” *Revue Belge de philologie et d’histoire* 36, 72–95.
- Courcelle, P. (1973) *Recherches sur Saint Ambroise. Vies anciennes, culture, iconographie* (Paris)
- Hadot, P. (1971) *Marius Victorinus. Recherches sur sa vie et ses oeuvres* (Paris)
- Madec, G. (1974a) “L’homme intérieur selon St. Ambroise de Milan”, *Ambroise de Milan XVIe Centenaire de son election épiscopal, Études Augustiniennes*, 283–308.
- Madec, G. (1974b) *Saint Ambroise et la philosophie*. Paris.
- Maes, B. (1967) *La loi naturelle selon saint Ambroise de Milan*. Rome.
- Schenkl, C., ed. (1986) *Corpus scriptorium ecclesiasticorum latinorum Vol. XXXII. Pars 1. S. Ambrosii opera*. Vienna.

ТРАКТАТ «О НЕ-СУЩЕМ, ИЛИ О ПРИРОДЕ» ГОРГИЯ В *DE MELISSO XENOPHANE GORGIA*, V–VI: УСЛОВНО-ФОРМАЛЬНАЯ СТРУКТУРА И ПЕРЕВОД

М. Н. ВОЛЬФ

Институт философии и права СО РАН
Новосибирский государственный университет
rina.volf@gmail.com

MARINA WOLF

Institute of Philosophy and Law, Novosibirsk State University, Russia
Gorgias' "On Not-Being or On Nature" in *DE MELISSO XENOPHANE GORGIA*, V–VI:
Its formal structure and a translation from the Greek into Russian

ABSTRACT: The Pseudo-Aristotelian (Anonymous) *De Melisso Xenophane Gorgia*, along with the well-known evidence of Sextus Empiricus (*Adv. Math.* 7.65–87), interests scholars as a major evidence about Gorgias's treatise "On Not-Being or On Nature". The paper (1) offers the first Russian translation of the section of the *De Melisso Xenophane Gorgia*, V–VI, which concerns Gorgias; and (2) analyses the sources and the formal structure of the argument in the treatise.

KEYWORDS: sophistic, the Sophists, Gorgias, "On Not-Being or On Nature", argumentation.

* Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ (проект № 14-03-00502а «Аргументированность и обоснованность знания в парадигме античной рациональности»).

1. Секст Эмпирик (*Adv. Math.*) и Аноним (MXG) как основные источники, содержащие изложение трактата Горгия

Трактат Горгия «О не-сущем, или О природе» (περὶ τοῦ μὴ ὄντος ἢ περὶ φύσεως, далее ОНС) – относится к числу немногих досократических текстов, о которых мы располагаем сравнительно большим объемом информации, хотя оригинал трактата утрачен. Имеются свидетельства о том, что он был представлен Горгием на 84-й Олимпиаде, около 444 г. до н. э. (DK 82 A10).

На сегодняшний день сохранилось два пересказа этого трактата, один из них сделан Секстом Эмпириком (*Adv. Math.* 7.65–87, DK 82 B3), другой при-

надлежит анонимному автору сочинения *О Мелиссе, Ксенофане и Горгии* (*De Melisso Xenophane Gorgia*, далее по тексту *MXG*), где Горгию посвящены последние, пятая и шестая, главы. В них рассматривается собственно позиция Горгия и ее критика, предложенная автором пересказа.

Сам автор этого пересказа *ОНС* остается неизвестен, как и неизвестна точная дата написания этого текста. Изначально текст приписывался Аристотелю отчасти на основании свидетельства Диогена Лаэртия (*D.L.* V. 25), который, перечисляя труды Аристотеля, упоминает среди них *Возражение на Мелисса*, *Возражение на Горгия*, *Возражение на Ксенофана*, и было бы логично предположить, что соединение этих трех сочинений вместе составило содержание *MXG*. Именно поэтому текст привычно включался издателями в *Corpus Aristotelicum*, а его автор долгое время именовался Псевдо-Аристотелем. В последние десятилетия большинство исследователей постепенно отходят от этой позиции и об авторе пересказа предпочитают говорить как об Анониме.

Хотя авторство Аристотеля для *MXG* ложно, полностью исключить перипатетический характер текста нельзя. Г. Дильс в *Doxographi Graeci* (Diels 1879) приписал этот текст перипатетикам III в. до н. э., но позже изменил свою точку зрения, придя к выводу, что корректнее будет датировать его I в. н. э. Искушению установить более достоверно «школьную» принадлежность Анонима до сих пор поддаются многие исследователи. В частности, одним из последних, кто обращался к этому вопросу, был Я. Мансфельд (Mansfeld 1988), который усматривает в трактате явные стоические черты и вместе с тем характеризует его автора как «пирронизирующего аристотелика», указывая тем самым и на существенную скептическую подоснову Анонима.

Оба пересказа – и Секста, и Анонима, – содержательно близки между собой, но в них имеются существенные расхождения, в частности, в порядке и полноте представленных в *ОНС* аргументов, что, по мнению многих исследователей, говорит в пользу независимого анализа *ОНС* двумя авторами. Открытыми остаются вопросы, работал ли каждый из них с оригиналом или с пересказом трактата, и был ли вообще изначально этот трактат опубликован в цельном виде? Известно, что софисты «издавали» своего рода учебники, «Тэхне», в которых были представлены основные принципы построения речей, использования определенных приемов, вероятно, аргументов, но не исключено, что произведения Горгия также бытовали и в устных пересказах или записях ἀπὸ φωνῆς («с голоса»), и «оригинал» 444 года мог так и остаться не изданным ни в качестве самостоятельного сочинения, ни в составе каких-либо «Тэхне».¹

¹ Мы не вступаем здесь в дискуссию о том, насколько вообще авторство *ОНС* может быть приписано Горгию, и по умолчанию решаем этот вопрос положительно. Сомнения такого рода нередко высказываются в литературе, как правило, на основании рассуждений о том, что уровень логического мастерства, представленный в трактате, немаловажен в доплатоновских дискуссиях, а кроме того, ни Платон, ни Аристотель прямо этот трактат не упоминали. Для нас решающим аргументом в пользу авторства Гор-

Более того, подчеркиваемая сегодня высокая техничность *ОНС*, которая зачастую отвращает от него современных исследователей, вполне компенсируется внятной последовательной структурой и использованием значительного числа популярных у философов широко известных аргументов, таких как οὐ μᾶλλον, топос противоположного, и таких принципов, как «ничего из ничего не возникает», что, вероятно, способствовало легкому запоминанию трактата, а использование уже ставших «школьными» элеатовских аргументативных ходов (ср. *Isocr. Hel.* X. 1–4) увеличивали возможность передавать мысль Горгия изустно. В любом случае, те свидетельства, с которыми мы имеем дело, могут оказаться реконструкцией реконструкции подлинной речи Горгия.

Вероятно, исходя из этих соображений, исследователи долгое время отдавали предпочтение пересказу Секста. Его свидетельство, будучи в первую очередь более развернутым, считалось, как правило, и более точным и аккуратным в силу стремления скептиков указывать на неточности и догматику в любой доктрине. Руководствуясь скептическим методологическим требованием «не выносить суждений», скептики, как считается, избегают примешивания к пересказу собственных философских доктрин, представляя анализ рассуждения, более непредвзятый, нежели это можно ожидать от сторонника каково-нибудь догматического учения.

Не исключено, что руководствуясь подобными же соображениями, Г. Дильс, составляя свои «Фрагменты досократиков» приводит в разделе «В» (собственные изречения) фрагментов Горгия пассаж из *Adv. Math.* VII. 65ff (DK 82 B3), ограничиваясь в конце этого фрагмента кратким замечанием о том, что подобное же изложение имеется в *MXG*, и что у самого Аристотеля был трактат «Возражение на Горгия» (Diels 1960, 279–283).

В действительности, несмотря на большую краткость, версия *MXG* представляет существенный интерес не столько как еще одно изложение трактата Горгия (не стоит забывать о том, что на фоне ограниченности числа фрагментов досократических текстов, ценны любые свидетельства о них), сколько как изложение, содержащее определенную критику горгиевских рассуждений: это, вероятно, снижает ценность свидетельства как аутентичного источника, однако раскрывает перед нами ситуацию философского дискурса и позволяет оценить уровень и качество философской дискуссии (пусть даже и несколько растянутой во времени), давая возможность оценить как степень заинтересованности в определенной проблематике, так и ее актуальность на протяжении нескольких поколений философов, вовлеченных в эту дискуссию и проч.

Более того, значимость этих двух пересказов для понимания динамики историко-философской проблематики трудно переоценить, поскольку они при-

гия является свидетельство афинского оратора Исократ, ученика Горгия, о содержании этого трактата и отчасти структура платоновского *Софиста*, явно повторяющая как в общем в плане, так и в изложении некоторых аргументов рассуждение *ОНС* (Вольф 2013).

надлежат двум диаметрально противоположным школам – скептической и догматической. Сам трактат, судя по всему, содержал в себе элементы, с одной стороны, легшие в основу некоторых академических дискуссий (диалектика бытия и небытия, различения истины и лжи), сформировавшиеся под влиянием элеатов и активно обсуждаемые в трактате, с другой стороны, содержит в себе положения, которые были затем в явном виде включены в скептические тропы (см. например, второй и третий тропы в *Pyrrh. Hyp.* I. 36–37) и составили костяк ряда значимых скептических аргументов. Видение и понимание конкретных философских проблем двумя столь различными традициями на примере отдельно взятого текста дает нам уникальную возможность зафиксировать разницу не только в оценках, но и в принципах построения критики изнутри обеих традиций.

В последние десятилетия интерес к свидетельству о рассуждении Горгия в *MXG* значительно вырос, и все больше исследовательских голосов говорит о том, что, хотя это свидетельство содержит в основном критику аргументов Горгия, изложенных им в первом разделе, оно должно рассматриваться как значимый источник наших представлений о трактате Горгия наравне с *Adv. Math.*²

На русский язык *MXG* переводился только частично. А. В. Лебедев (1989) перевел первую главу (в разделе «Мелисс») и главы с третьей по четвертую (в разделе «Ксенофан»). Перевода пятой и шестой глав, посвященных трактату Горгия, на русский язык до сих пор не было.

На европейские языки *MXG* переводился неоднократно. Г. Дильс, не включивший во «Фрагменты досократиков» пассаж о Горгии из *MXG*, тем не менее, посвятил трактату отдельное издание (Diels 1900³). Из недавних публикаций *MXG* стоит отметить более чем 600-страничный труд Б. Кассен (Cassin 1980), где она предпринимает попытку комплексного подхода к трактату, от пересмотра сохранившихся рукописей (что вообще характерно для Лилльской школы, к которой принадлежит исследовательница) и заполнения имеющихся лакун до нового перевода и подробного комментария текста не без учета старых авторитетных изданий, таких как (Apelt 1888, Diels 1900) и др. Подробно обсуждается элейская традиция (преимущественно, Парменид) и способы

² В этой связи заслуживает внимания выпуск журнала *Philosophy & Rhetoric* 30.1 (1997), который предоставил площадку для публикации материалов круглого стола «Translating Gorgias: New Versions of “On Not-Being”». Круглый стол был направлен на обсуждение подходов к переводу некоторых трудных мест в *MXG* V–VI и, в целом, к концепции его понимания, и в нем приняли участие такие известные исследователи софистики, как Э. Скьяппа, М. Гагарин, Дж. Пулакос и др. (Schiappa–Ganes–Davis–Gagarin–Poulakos 1997).

³ По этому изданию Г. Дильса делал перевод *MXG* Росс (Ross 1913); в слегка скорректированном виде этот же перевод представлен Барнсом (Barnes 1984).

включения в нее Горгия. Этот труд все еще ждет оценок со стороны филологов и историков философии, особенно отечественных.

В своем переводе *MXG V–VI* мы использовали греческий текст по изданию Беккера (Becker 1831), лакуна в 979b36–980a1 (в переводе обозначена посредством знака (<...>)) переведена по восстановленному тексту у Apelt 1888. Текст разбит на параграфы для упрощения его восприятия.

2. Условно-формальная структура трактата «О не-сущем, или О природе» по *MXG*

2.1. Технические детали. Различение структурных и содержательных аргументов

Вклад Горгия в развитие собственно философской проблематики традиционно отвергался, поскольку в платоновских диалогах Горгий не касается философских вопросов, а главное философское произведение Горгия – трактат *ОНС* – традиционно рассматривалось скорее как пародия на философский стиль и в качестве серьезного труда не воспринималось. Часто путающими, как было замечено выше, оказываются и высокая техничность трактата, и его интертекстуальный контекст⁴: колоссальные трудности возникают в понимании как его языка, так и содержания (любой автор, взявший на себя труд разобраться с трактатом Горгия, отмечает этот момент), что не дает возможности предложить однозначную и единственную приемлемую интерпретацию, а многие положения Горгия становятся прозрачными и убедительными только через их соотнесение с другими философскими доктринами, в первую очередь элеатовскими.

А между тем это произведение имеет колоссальное значение именно для философии, поскольку в нем сохранились не только принципы и ходы философской аргументации в том виде, как она существовала до Платона и Аристотеля, но и подытоживаются и в законченном виде проблематизируются главные онтологические и эпистемические вопросы раннегреческой философии.

Мы полагаем, что ясное видение формальной структуры рассуждения⁵ позволит избежать ряда трудностей в понимании трактата. Прежде чем перейти непосредственно к рассмотрению структуры аргументации в трактате, следует различить способы нашего использования слова «аргумент» в приложении к Горгию.

⁴ Представление трактата Горгия в интертекстуальном контексте см. в работе Schiappa–Hoffman 1994.

⁵ Попытки формализовать содержание трактата (в том числе с использованием символической записи) уже предпринимались, в частности, в отношении *Adv. Math.* Schiappa–Hoffman (1994), в отношении *MXG* – Migliori (1973) и в работе T. Franci (<http://www.tommasofranci.it/wp-content/uploads/2012/12/L%E2%80%99ANONIMO-TRATTATO-DE-GORGIA-2003.pdf>). Предлагая свой вариант формализации, мы в какой-то мере будем ориентироваться на эти примеры.

Мы предлагаем различать: (а) структурные аргументы, которые определяют структуру, внешнюю форму изложения в трактате, в том числе и последовательность аргументационных шагов в нем, и (б) содержательные или убеждающие аргументы, т. е. те приемы или способы, которые используются для проведения конкретной мысли и убеждения слушателя в ее значимости (к таковым можно отнести аргумент от противоречия, аргумент от корреляции противоположных понятий, аргумент матрешки и проч.).

Оба пересказа – и *Adv. Math.*, и *MXG* – выражают согласие в отношении крупных структурных аргументов: *ОНС* включает в себя три части или три главных тезиса, которые Горгий стремится обосновать:

- а) ничто не существует;
- б) если оно существует, то непознаваемо;
- в) если познаваемо, то это знание непередаваемо другому.

Каждое из этих положений является своего рода заголовком для соответствующего структурного аргумента, внутри которого Горгием будут использованы конкретные технические приемы, те или иные убеждающие аргументы.

В статье мы в первую очередь обратимся к разбору именно структурных аргументов *ОНС*, по возможности стараясь указывать на наиболее очевидные случаи использования убеждающих аргументов в каждом из разделов, без их подробного анализа. Также в наши задачи не входит полная реконструкция возможных скрытых посылок, предпосылок и проч. и их оформление при помощи символической записи (именно поэтому мы назвали наш разбор условно-формальным). Мы сочли нужным остановиться на развернутом и комментирующем анализе условно-формальной структуры трактата (в большей степени обращая внимание на первый структурный аргумент), как он изложен в *MXG V–VI*, поскольку даже на этапе первого знакомства с *ОНС*, в первом приближении, у читателя могут возникнуть определенные трудности в понимании текста. Прежде всего, сложности могут быть связаны именно с техничностью трактата, которая затрудняет цельное восприятие структуры. Кроме того, сложно отделить друг от друга аргументы Горгия и их критику анонимом, и с этой задачей формализация структуры также успешно справляется. Если позиция Горгия, приведенная в *Adv. Math.* Секста хорошо знакома российскому читателю, то ее изложение в *MXG* до сих пор оставалось белым пятном. Мы убеждены, что формальное видение структуры *MXG V–VI* позволит облегчить работу по соотнесению содержания этих двух пересказов, и учесть имеющиеся расхождения. И наконец, понимание общей структуры трактата, как и цели его написания, в перспективе позволит сделать переход к подробному анализу используемых в нем убеждающих аргументов, соотнести в общей структуре трактата аргументы Горгия и аргументы его философских предшественников, что также даст возможность прийти к лучшему пониманию трактата как интертекстуального аргумента.

2.2. MXG 979a11–980a8.

Первый – онтологический – структурный аргумент,
I–VI шаги аргумента

I. Общая аннотация содержания трактата Горгия, совпадающая с *Adv. Math.*, анонсирует три части трактата (979a 11–13):

- a) ничто (не-)существует⁶;
- b) то, что есть, непознаваемо;
- c) если оно познаваемо, то его нельзя передать другому.

II. Доказывая не-существование, Горгий складывает вместе различные доктрины древних философов, которые высказывали противоположные мнения о существующем и доказывали, что оно одно или многое, рожденное или нерожденное (элеатовский принцип рассуждения); причем Горгий применяет оба этих доказательства (979a 13–18).

III. Анонсируется новое, «специальное доказательство» Горгия, которое до него никем не использовалось и в котором доказывается, что «не-существуют ни сущее, ни не-сущее» (т. е. «ни одно из перечисленного», или букв. οὐδὲν как «ни одно, ни другое») (979a 18–24).

Специальный аргумент: Если что-то существует, то ему необходимо быть ни одним, ни многим, ни не рожденным, ни рожденным. Но такое нечто есть ничто. Если же ничто есть, то оно должно быть или тем, или другим (используется аргумент от антиномии, или *топос противоположного*⁷), что доказывается далее на основе аргументов Мелисса и Зенона. Тем самым, не-существуют ни сущее, ни не-сущее.⁸

⁶ В современных дискуссиях о содержании *ОНС* явно выделяются проблемы, для которых пока не предложено однозначного решения: 1) придерживался ли Горгий точки зрения абсолютного нигилизма, т. е. та интерпретация, при которой οὐδὲν ἔστιν переводится как «ничто вообще не существует», или его можно смягчить («ничто из перечисленного не существует»), или напротив, отбросив требование двойного отрицания, признать существование «ничто», опровергнув тезис Парменида; 2) что подразумевается Горгием под ничто (особенно актуальный вопрос для сторонников абсолютного нигилизма): феноменальный мир, вслед за Парменидом, или будущий мир эйдосов Платона – фундаментальные сущности, признаваемые философами, абстрактное существительное, выраженное термином τὰ ὄντα, обозначающее некие сущие вообще.

⁷ Аргумент от антиномии используется Горгием достаточно часто, как в *ОНС*, так и в речах. Аристотель называет этот аргумент τόπος ἐκ τῶν ἐναντίων («топос противоположного», *Rhet.* 1397a7), и понимает как аргумент, который основан на обнаружении антиномичных или противоречивых свойств, атрибутируемых одной и той же сущности, или через виды противоположащего в соответствии с законом запрещения противоречия и законом исключенного третьего. Подробнее об этом и об использовании аргумента от антиномии у Горгия см. Lloyd 1966, 121; Mansfeld 1990, 245–249.

⁸ Само специальное доказательство, хотя и базируется на доказательствах Мелисса и Зенона, в изложении Анонима предшествует пассажам, в которых они подробно

IV. Подробное изложение «специального доказательства». Задача доказательства – показать, что как сущее, так и не-сущее не-существуют (979a 25–33).

1. Допущение (посылка):

а. можно сказать, что «не-сущее *есть* нечто не-сущее»,

б. раз не-сущее каким-то образом все-таки *есть*, то не-сущее несколько не менее сущее, чем само сущее (используется *αργумент οὐ μᾶλλον*⁹).¹⁰

2. Доказательство: если не-сущее *есть* не-сущее, и сущее *есть* сущее, тогда первое в той же мере и ничуть не менее существующее, чем второе. И то, и другое существует, и нет достаточного основания им не существовать.

3. Следствие I: *αργумент от противоположения* (τὸ ἀντικείμενον):¹¹

Сущее и не-сущее – противоположности. Значит, если не-сущее существует (что доказали выше через οὐ μᾶλλον и «софистическое» смешение копулятивной и экзистенциальной семантик), тогда сущее не-существует на основании аргумента τὸ ἀντικείμενον (противоположения). Но только если они не тождественны.

4. Следствие II: *αργумент от тождества*:

Сущее и не-сущее – одно и то же (то же самое). Значит, если не-сущее не существует, тогда и сущее не-существует (т. е. раз они тождественны, то и предикаты их будут идентичными).

5. Вывод:

И сущее, и не-сущее не существуют.¹²

разбираются. В дальнейшей структуре доказательства в *MXG* Аноним сначала критически разбирает специальное доказательство, потом переходит к более известным аргументам. В тексте *Adv. Math.*, напротив, сначала излагаются более «древние» доказательства, затем «специальное» Горгия, при этом Секст, в отличие от Анонима, не заостряет внимание на его оригинальности.

⁹ О происхождении и использовании οὐ μᾶλλον в древнегреческой философии см. Schofield 2002; DeLacy 1958.

¹⁰ Здесь Горгий совершает «незаконный» переход от копулятивного смысла глагола «быть» к экзистенциальному, что вполне может рассматриваться как софистический прием (о различной семантике «быть» в контексте элейского вопроса и интерпретаций учения Парменида см. Вольф 2012, 271–290). Трудно сказать, насколько этот шаг делается им сознательно, и используется как аргументативный прием, поскольку, к примеру, Аристотель часто настаивает на том, что софисты не владеют принципами определения и не понимают, что можно говорить что-то вообще, а можно – о чем-то конкретном.

¹¹ Такой аргумент сходен с аргументом от корреляции, касающимся контрарных понятий: имеются парные понятия, которые нельзя мыслить по отдельности, такие как добро и зло, свет и тьма, зима и лето и проч. (Герасимова 2006, 98). Ср. с платоновскими великими родами: тождественное и иное, движение и покой, единое и многое. Горгий строит рассуждение так, как если бы задействованы были контрарные, а не контрадикторные понятия, где возникновение (уничтожение) одного влечет уничтожение (появление) другого, хотя в случае с быть и не-быть этого происходить не должно.

V. Автор *MXG* дает комментарий и критические замечания к доказательству Горгия: неверно и ниоткуда не следует, что ничто (ни одно из двух – ни сущее, ни не-сущее) не существует (**979a 34–b 1**).

1. Комментарий на посылки:

Говоря, что не-сущее существует, Горгий мог подразумевать, что оно:

а) либо существует *просто* (ἀπλῶς) (о нем можно сказать как о сущем),¹³

б) либо в каком-то сходном смысле, в равной мере, поскольку то, о чем говорится, все-таки не-сущее, а значит, в абсолютной мере существовать не может (т. е. когда мы говорим, что оно *хоть как-то* существует, мы имеем в виду, что «быть» здесь стоит в копулятивном, а не в экзистенциальном смысле, т. е. указывает не на существование, а задает структуру высказывания).

2. Опровержение доказательства IV.2 (979a 34–b 4):

а) положения (V. 1. а–b) не очевидны, и не необходимы, поскольку о сущем мы можем сказать, что оно существует в истинном смысле, а о не-сущем нельзя сказать, что оно существует, пусть даже в каком-то неистинном смысле (использование глагола «быть» как связочного не подразумевает истинного указания на существование) (а 34–b 4);

б) если мы допустили, что и сущее, и не-сущее существуют, то на каком основании признали, что ни сущее, ни не-сущее и ни оба они не есть¹⁴? Действительно, можно признать на основании предложенного доказательства, что ничто не существует, и особенно не-сущее (даже будучи чем-то). Но чтобы

¹² Оба следствия построены по принципу антилогий Протагора: сделать некоторое положение более сильным, нежели противоположный аргумент, если любой из них включает в себя доводы в пользу как положительного, так и отрицательного из двух противоположных положений.

Также здесь можно увидеть не проговоренный, но подразумеваемый элемент – зеноновское доказательство *a contrario*: а) в допущении (посылке) признали сущее сущим; б) из Следствия-I и Следствия-II видно, что сущее одновременно является и сущим (по имени) и не-сущим (из доказанного), следовательно, в) раз пришли к противоречию, принимаем противоположный допущению тезис – сущее не-существует.

¹³ Аристотель употребляет ἀπλῶς для характеристики тех понятий, которые берутся в абсолютном виде, вообще, безотносительно к месту и времени (*Rhet.* 1402a4), и вероятно, Аноним, используя это же понятие в своих критических замечаниях, хочет подчеркнуть ту же самую мысль о неразличении «сказать вообще (в абсолютном значении)» и «сказать конкретно».

¹⁴ Kerferd (1995, 6–7) рассматривает различные возможные варианты прочтения греческой фразы 979b1 (διὰ τί οὐν οὐκ ἔστιν οὔτε εἶναι οὔτε μὴ εἶναι), и в зависимости от выбора прочтения существенно меняется смысл всего рассуждения: 1. Ни сущее ни не-сущее не существует. Это наиболее общая интерпретация, которую можно назвать традиционной; 2. Ни сущее, ни не-сущее может существовать; 3. Невозможно (этому) ни существовать, ни не существовать. Третий вариант наиболее спорный, но сам Керферд в своей интерпретации предпочитает именно его.

выстроить такое доказательство, сначала нужно допустить, что не-сущее *есть*. Но никто не согласится, что не сущее хоть как-то есть (979b 1–4).

3. *Опровержение оснований через требование различать копулятивный и экзистенциальный (предикационный) смыслы глагола «быть» (V.1.b):*

Даже если можно сказать, что «не-сущее *есть* не-сущее», из этого не следует, что не-сущее «есть нечто», т. е. может быть наделено какими-либо предикатами, и тем самым существует точно так же, как сущее. В первом случае *есть* только задает грамматическую структуру высказывания, что допустимо, во втором случае предполагается, что не-сущее актуально существует равным с сущим образом; т. е. принципы их существования различаются (979b 4–6).

4. *Опровержение специального доказательства через допущение актуального существования не-сущего («просто есть») (V.1.a):*

Даже если можно было бы сказать о не-сущем, что оно просто есть (т. е. актуально или безусловно есть, не в копулятивном смысле, а в экзистенциальном, – на что Аноним восклицает: «Как же это странно, сказать, что не-сущее есть!») и *признать*, что это так (т. е. не просто сказать, но и признать это), то из этого еще не следует, что все скорее не-есть, чем есть, поскольку тогда следствие становится противоположным на основании того же аргумента οὐ μᾶλλον: не более следует из этого, что все не-есть, чем есть. Тогда если и сущее, и не-сущее *суть* существующие, то все что угодно *есть* существующее (979b 6–11).

5. *Опровержение аргумента от противоположения IV. 3 (Следствие I):*

а) *Если Следствие I исходит из посылки и влечет Следствие II* (т. е. представляют собой *аргумент матрешки*): хоть мы и допустили, что сущее и не-сущее различаются и противоположны, из того, что не-сущее существует не следует с необходимостью, что сущее не существует, поскольку *Следствие II* показало, что *Следствие I* не является необходимым. *Следствие I* корректно только в случае нетождественности сущего и не-сущего.

б) *Если Следствие I и Следствие II в равной мере исходят из посылки*: в случае тождественности сущего и не-сущего, если не-сущее существует (посылка), – неважно, актуально или в некотором неистинном смысле, – то сущее также существует.

с) Наконец, *если сущее не-существует по Следствию II*, то, в соответствии с аргументом Горгия, от противоположения в *Следствии I*, не-сущие были бы (979b 12–14).

б. *Опровержение аргумента тождества IV. 4 (Следствие II):*

Если предположить что сущее и не-сущее – не различное, а то же самое, то даже из этого не следует, что они *не более* есть, чем не-есть (используется аргумент οὐ μᾶλλον). Поскольку эти оба суть одно и то же, тогда τὸ τε ὄν οὐκ ἔστι καὶ τὸ μὴ ὄν [οὐκ ἔστι], и тем самым οὐδὲν ἔστιν (ни одно, ни другое не существует). Но можно и, переставив это утверждение, равным образом утвер-

ждать, что все есть (в смысле и то, и другое есть¹⁵), раз μή ὄν ἐστὶ καὶ τὸ ὄν (b 14–19).

VI. Привлечение Горгием доказательств, используемых у его предшественников.

1. *Если хоть что-то существует, то оно или нерожденное или становящееся (979b 20–34):*

а) если оно нерожденное, оно должно быть безграничным (используется аргумент Мелисса о τὸ ἄπειρον) (979b 20–26):

б) критика аргумента Мелисса: если оно безграничное, то оно не может существовать где-либо:

i. *посылка*: не может существовать ни в себе, ни в ином,

ii. *доказательство*: иначе это подразумевает, что сущих и безграничных будет два: одно, которое находится в чем-либо, и другое, что-либо, в котором оно находится; значит, сущее и безграничное нигде;

iii. *вывод*: будучи нигде, оно есть ничто, т. е. не-существует (используется аргумент Зенона о пространстве).

Общий вывод из VI.1: допустив безграничность сущего, доказано [на основании аргумента Мелисса], что сущее не существует.

2. *Если хоть что-то существует, то оно или не есть нерожденное, или не есть становящееся (979b 26–34):*

2.1. невозможно возникновение ни из сущего, ни из не-сущего (979b 26–33):

а) невозможно возникновение из сущего (979b 26–29):

i. *предпосылка 1*: возникновение = изменение;

ii. сущее, возникнув (*из сущего*) и тем самым изменившись, стало бы иным, т. е. перестало бы быть сущим;

iii. не-сущее, возникнув (*из сущего*) и тем самым изменившись, стало бы иным, т. е. перестало бы быть не-сущим;

б) невозможно возникновение из не-сущего (979b 30–33):

i. если не-сущее не существует, то возникнуть из него невозможно, т. к. ничто из ничего бы не возникло (*аргумент Анаксагора*);

ii. если не-сущее существует, то возникнуть из него невозможно по 2.1.а.

Вывод: Поэтому если что-то и есть, то оно необходимо либо есть нерожденное, либо возникающее. Ни то, ни другое невозможно, поэтому невозможно ему и быть (979b 33–34).

3. *Если что-то существует, то оно или одно, или многое (979b 35):*

а) сущее не есть одно, т. к. одно не имеет величины, и тем самым бестелесно (*аргумент Зенона*, ср. Аристотель. *Met. B 4, 1001b7*);

¹⁵ Можно читать как «все или ничего в отношении “этих двух”, есть и не-есть», но можно и в тотальном смысле: «все или ничего», т. е. ни одна вещь и все возможные, включая немислимые вещи.

б) если одно не-сущее, т. е. не существует, то тогда нет и многого (многое складывается из единиц);

с) если сущее ни одно, ни многое, тогда оно есть ничто.

4. Если что-то существует, то оно неподвижно (980a 1– 8) (доказательство *a contrario*):

а) допущение: сущее движется;

б) следствия:

i. движение как изменение: если движется, то не останется точно таким же, значит сущее станет не-сущим, не-сущее возникнет;

ii. движение как перемещение: если передвигается, то несвязанное; если несвязанное, то прерывное, если прерывное, то не является собой;

с) сущее, не являясь собой, есть не-сущее (доказывается с помощью аргумента Левкиппа):

i. если движется повсюду, то повсюду делится;

ii. там, где сущее поделилось, оно лишено существования, т. к. согласно Левкиппу, атомы-сущие суть не делимые, а иное, чем атомы – пустота (κενόν), или не-сущее (μη ὄν).

Общий вывод по VI. 1–4: ни-сущее, ни не-сущее не существует.

2.3. MXG 980a 8 – 980a 18. Второй – эпистемический – структурный аргумент, VII–VIII шаги аргумента

VII. Доказательство непознаваемости не-сущего (980a 8–10):

а) все познаваемое необходимо существует,

б) если не-сущее не-существует, то оно непознаваемо,

с) не-сущее непознаваемо.

VIII. Доказательство непознаваемости сущего (980a 10–19):

1. Все постигаемое тождественно (доказательство от невозможности лжи):

а) Если VII. б, тогда ничего не было бы ложным (ложь = не-сущее, то, чего нет; ср. Платон, *Soph.* 236d–237a; 240d–e),

б) если лжи нет, тогда все тождественно и подлинно (например и то, что колесницы состязаются на море),

с) тогда все постигаемое есть одно и то же, независимо от постигающих способностей и имело бы одно и то же значение (ложь и истина для них неразличимы) (980a10–12).

д) вывод: все постигаемые вещи были бы тогда одними и теми же.

2. Постигаемое различается по способу постижения, и тем самым не тождественно одно другому, как и постигающие способности (доказательство от невозможности истины) (980a12–19):

а) гипотеза: видимое и слышимое таково, что в любом случае познаваемо;

б) опровержение VIII.1 и гипотезы (а): способы постижения не тождественны (они суть не одно и то же):

i. видимое и слышимое является таковым, каковым оно познается, т. е. познается каждое по отдельности, само по себе, даже если эти постижения об одном и том же объекте,¹⁶

ii. то, что мы видим, не более, чем видимое (как и, вероятно, то, что мы слышим, не более, чем слышимое);

iii. то, что мы мыслим, не более, чем мыслимое (не является ни видимым, ни слышимым),

iv. что из этого – видимое, [слышимое] или мыслимое, – истинно, неясно, т. е. средства установить, которое из них истинное, которое ложное – нет.

Общий вывод из VIII: Нет когнитивных средств отделить ложь от истины, как на основании чувств, так и на основании мышления, значит никакое сущее – видимое, слышимое, мыслимое – не познаваемо.

2.4. MXG 980a 19–980b 21. Третий – эпистемический – структурный аргумент, XII–XIII шаги аргумента

IX. Не-существует [что-либо], но если бы его можно было познать, нельзя о нем сообщить другому индивиду (*a 19–b 3*):

1. доказательство невозможности передать другому увиденное, если он его еще не видел и еще не держит в уме образ конкретной вещи («поскольку вещи не есть слова»):

а) через различие восприятий (по VIII.2):

i. звуки распознает только слух, зрение – только цвета;

ii. невозможно передать словами увиденное, поскольку зрение воспринимает цвета (или формы), а передаются звуки, а не цвета и вещи;

б) через различие синтаксиса и семантики:

i. *гипотеза:* вероятно, можно передать услышанное, поскольку слышатся звуки и произносятся звуки;

ii. *опровержение:*

* тот, кто произносит звук, не говорит звук вообще, но [обозначает] цвета или вещи;

** цвета или вещи каким-то образом вербально означены, например, определенный набор звуков или цветов соотносится с конкретной вещью, являясь ее знаком;

*** произносить звук вообще и говорить осмысленно – разные вещи; тот, кто говорит, говорит не просто звуки, а слова потому, что за ними уже есть означаемое;

**** осмысленной будет только та процедура восприятия звука, когда конкретный знак (набор звуков) подразумевает означаемое: т. е. мы должны знать вещь прежде, чем соотнести ее с конкретным знаком;

с) *вывод:* синтаксис и семантика – не взаимозаменяемые процедуры; из какой-либо последовательности (звуков, цветов) не возникают смыслы, они

¹⁶ Например, видеть картину сражения и слышать шум сражения.

должны уже заранее быть, поэтому нельзя осмыслить цвет – но только увидеть его, нельзя осмыслить звук – но только услышать его. Осмыслить вещь означает уже ее как-то знать;

2. доказательство невозможности слышащему держать в уме ту же вещь, что и говорящий (используется аргумент от антиномии, или *топос противоположного*: невозможно иметь в уме то же самое, что и другой):

а) *доказательство через различие вещей* (980b 8–11):

i. одна и та же вещь не может быть представлена в разных людях, иначе это были бы уже две разных вещи;

б) *доказательство через различие индивидов* (980b11–14):

i. *допущение*: одна и та же вещь может находиться в разных индивидах;

ii. *опровержение через закон достаточного основания*: нет оснований, что она не будет казаться им различной, поскольку:

* индивиды не тождественны;

** индивиды не находятся в одном и том же месте, иначе они были бы одним, а не двумя.

с) *доказательство через различие восприятий у одного индивида* (980b14–17):

i. одни и те же объекты в один и тот же момент человек воспринимает по-разному: одновременно и видя, и слыша;

ii. одни и те же объекты во времени человек воспринимает по-разному: различается восприятие теперь и прежде.

d) *Вывод*: даже если сам человек не может одинаково воспринимать одну и ту же вещь, то едва ли он может воспринимать ее так же, как другой.

Х. Таковы различные древние апории, которые подлежат исследовать и изучать (980b 19–21).

[Аноним]

**О МЕЛИССЕ, КСЕНОФАНЕ, ГОРГИИ. V–VI . 979 a 11- 980 b 21
(ГОРГИЙ ЛЕОНТИЙСКИЙ. О НЕ-СУЩЕМ, ИЛИ О ПРИРОДЕ)**

979a (5) [12] Не существует, говорит [Горгий], ничего; если же существует, то непознаваемо; а если и существует, и познаваемо, то это не объяснить другим (οὐ δηλωτὸν ἄλλοις).

§² А [прежде чем начать рассуждение] о том, что не есть, он собирает различные высказывания тех, кто о [15] существующем говорит противоположное; так одни из них считали, доказывая, что оно одно и не многое, другие – что многое, но не одно, одни, – что оно не рождено, другие же – что рождается, а он умозаключает двояко (συλλογίζεται κατ' ἀμφοτέρων).

§³ Необходимо, говорит он, что если что-либо существует, то оно должно быть ни одним, ни многим, ни нерожденным, ни рожденным, и, пожалуй, должно быть ничем (οὐδὲν ἄν εἶη). Если бы нечто существовало, то оно было бы одним из этих двух [альтернатив] (εἰ γὰρ μὴ εἶη τι, τοῦτων ἄν θάτερα εἶη).

А что [оно] не есть ни одно, ни многое, ни [20] нерожденное, ни рожденное, он пытается доказывать, следуя как Мелиссу, так и Зенону после своего первого специального доказательства, где говорит, что не существуют ни сущее, ни не-сущее.

^{§ 4} [25] Ибо если же не-сущее есть не-сущее, нисколько не менее несущему сущим [следует] быть. Ведь то, чего нет – это не-сущее, а то, что есть – это сущее (ὁ τε γὰρ μὴ ὄν ἐστι μὴ ὄν, καὶ τὸ ὄν ὄν), тогда нисколько не менее [следует] существовать, нежели не существовать таким вещам.

^{§ 5} Раз, однако, не-сущее есть, тогда сущего, его противоположности, как он говорит, нет (εἰ δ' ὅμως τὸ μὴ εἶναι ἐστὶ, τὸ εἶναι, φησί, οὐκ ἔστι τὸ ἀντικείμενον).. Ведь если не-сущее есть, то сущего [30] быть не должно. Поэтому не может быть, говорит он, ничего, если «быть» и «не-быть» – не одно и то же. Если же они одно и то же, то и тогда ничего не было бы [т. е. не было бы ни того, ни другого]: ибо не-сущее не существует, и если сущее – то же, что и не-сущее, то и его нет (τό τε γὰρ μὴ ὄν οὐκ ἔστι καὶ τὸ ὄν, ἐλείπερ ταὐτὸ τῷ μὴ ὄντι). Таково-то его [специальное первое] рассуждение.

979^a (6) И из сказанного вовсе не следует, что ничто существует (μηδὲν εἶναι). [35] Ведь их попытку доказательства можно опровергнуть так.

^{§ 2} Если не-сущее существует, оно либо вообще существует, либо, аналогичным образом, его нет (εἰ τὸ μὴ ὄν ἐστὶν ἢ ἔστιν, ἀλλῶς εἰπεῖν εἴη, καὶ ἔστιν ὁμοίον μὴ ὄν). Однако же это и не очевидно, и не необходимо, и если из этих двух, сущего и не сущего, первое существует, то относительно этого первого истиной будет, что оно есть, но не относительно второго, так как сущее есть, (979b) [1] а не-сущего нет.

^{§ 3} Почему все же невозможно либо быть, либо не быть, почему не могут быть оба или один из двух? Ибо не-сущее, говорит он, если бы не-сущее, по его словам, было чем-то, также было бы сущим, но ведь никто не скажет, что не-сущее есть хоть каким-то образом.

^{§ 4} Но даже если не-сущее есть [5] не-сущее, из этого еще не следует, что не-сущее есть *ничто* не-сущее: ибо одно дело [сказать, что] есть не-сущее, и другое – что оно к тому же существует.

^{§ 4} Но даже если верным было бы сказать [о не-сущем] вообще, как-то пожалуй странно, что не-сущее есть. Но даже если и так, разве из этого более следует, что все не-есть скорее, чем есть? Ведь тогда вывод, кажется, получается в точности противоположный.

^{§ 6} Ибо если [10] не-сущее есть сущее и сущее есть сущее, тогда есть все, что угодно.

^{§ 7} Действительно, тогда существуют и сущие и не-сущие, так как не следует с необходимостью, что если не-сущее существует, то сущее не существует (οὐκ ἀνάγκη γάρ, εἰ τὸ μὴ ὄν ἐστὶ, καὶ τὸ ὄν μὴ εἶναι).

^{§ 8} И даже если кто-то согласится с тем, что не-сущее существует, а сущее не существует, тем не менее, нечто все же останется: а именно, сами не-сущие, в соответствии с его же аргументом. Если [15] же сущее и не-сущее – одно и то-

же, то не более им бы следовало не-существовать, чем существовать. Ибо как он сам говорит, что если то же самое есть не-сущее и сущее, то сущее не-существует, как и не-сущее. Поэтому ничто не-есть, а если переставить позиции, равно можно сказать, что и все есть. Ведь и не-сущее есть и сущее, а значит есть все.

§⁹ |20| После этого аргумента Горгий утверждает, что если что-нибудь существует, то оно либо нерожденное, либо становящееся. Если оно нерождено, то и безгранично, в соответствии с принимаемой им аксиомой Мелисса, ведь безграничное не существует где-либо. Оно не может существовать ни в себе, ни в ином, иначе тогда было бы два безграничных: находящееся в чем-либо, и то, в чем оно [находится]; |25| и, будучи нигде, оно есть ничто, в соответствии с аргументом Зенона о пространстве (χώρα).

§¹⁰ [То, что хоть как-то существует] не есть поэтому нерожденное, и также не есть становящееся. В самом деле, ничто не могло бы возникнуть ни из сущего, ни из не-сущего. Ибо если сущее [возникнув,] изменилось бы, оно не было бы больше сущим, так и не-сущее, если возникло бы, оно больше не было бы не-сущим.

§¹¹ |30| И также не из чего невозможно возникнуть, кроме как из сущего. Ибо если не-сущее не существует, то ничто из ничего не возникнет; если же есть не-сущее, оно не могло бы возникнуть из не-сущего по тем же самым [причинам], по которым не могло бы возникнуть из сущего.

§¹² Если действительно что-то и есть, то оно необходимо должно быть или нерожденное или возникающее, поэтому и невозможно ему быть.

|35| Далее, если действительно что-либо есть, оно есть или одно или многое, говорит он. Но если оно ни одно, ни многое, то оно есть ничто. <Оно не может быть одним, поскольку было бы чем-то бестелесным, как не имеющее величины, в соответствии с положением Зенона. Но если не существует одно, тогда не будет ничего; ибо если нет одного, то не будет и многого. Но если нет ни одного, **980a** ни многого,> то ничего не существует.¹⁷

§¹⁴ Точно так же, ничто не может двигаться (οὐδ' ἄν κινηθῆναι), говорит он. Ибо если оно будет двигаться, оно не останется тем же, и сущее сможет стать не-сущим, и не-сущее сможет возникнуть.

§¹⁵ И еще, если оно движется, то оно передвигается, и если перемещается сущее, то, не будучи связанным, сущее прерывно и не является собой: |5| если движется повсюду [в каждой части], то повсюду делится [в каждой части].

§¹⁶ И если так, то оно все [=в каждой своей части] не существует. Ибо недостает существования там, говорит он, где сущее поделилось; он говорит «делится» вместо «пустоты», как это написано в так называемом рассуждении Левкиппа.

¹⁷ Реконструкция след. текста: καὶ ἐν μὲν ... καὶ ὅτι ἀσώματον ἄν εἴη τὸ ἐν ἡ ἐνοχονμέν γε τῷ τοῦ Ζήνωνος λόγῳ. ἐνὸς δὲ ὄντος οὐδ' ἄν ... εἶναι οὐδὲ μὴ ... μήτε πολλά.

§ 17 Если нет ничего сущего, то, по его словам, все доказательства <вводят в заблуждение>. В самом деле, все познаваемое необходимо существует, и **[10]** не-сущее, если оно действительно не существует, не познаваемо.

§ 18 Если же это так, ничто не было бы ложным, даже, говорит он, если бы кто-то сказал, что колесницы состязаются на море. Действительно, все тогда стало бы подлинным (πάντα γὰρ ἂν ταῦτα εἶη).

§ 19 В самом деле, видимое и слышимое таковы, поскольку они познаваемы, но если сущими они становятся не поэтому – если видимое не приобретает существование потому, что мы его видим, – **[15]** то это же верно и относительно мыслимого.

§ 20 И тогда в одном случае многие увидели бы эти [вещи], и в другом случае, многие помыслили бы эти [вещи]. Они не более такие, чем есть, но которые из них истинные, неясно. Поэтому даже если вещи есть, они непознаваемы для нас.

§ 21 Если же они познаваемы, как, спрашивает он, **[20]** мог бы кто-либо объяснить их другому (πῶς ἂν τις... δηλώσειεν ἄλλῳ)? Ибо, по его словам, как мог бы кто-нибудь сообщить произнесенными словами увиденное? И как можно увиденное передать слушателю, который этого не видел? **980 b** Ибо как зрение не распознает звуки, также и слух слышит не цвета, но звуки; и говорящий произносит [слова], а не цвета или вещи.

§ 22 Если нечто не мыслится [кем-то], как он добьется этого от другого словом, знаком или любой другой **[5]** мыслимой вещью, если это не видимый цвет, или если это не звук? Действительно, [тот, кто говорит] не говорит звук или цвет, но слово; и поэтому невозможно помыслить цвет, но только увидеть его, как и звук только услышать.

§ 23 Если же предположить, что возможно узнать [вещь], и даже сказать о том, что ему удалось узнать, то мыслит ли при этом слушающий то же самое? Ибо **[10]** одно и то же не может одновременно присутствовать во многих и отдельных (ἐν πλείοσι καὶ χωρῖς) [лицах]; ибо в этом случае одно стало бы двумя.

§ 24 Но даже если, говорит он, [одно и то же] может [присутствовать] одновременно в нескольких [людях], ничто не препятствует тому, чтобы оно не показалось им подобным, если сами они не полностью подобны друг другу и не находятся в одном и том же месте; а будь они именно такими, они уже не были бы двумя.

§ 25 Но кажется, что даже одни и те же объекты человек воспринимает **[15]** в одно и то же время несходным образом, но различное слыша и видя, и различая их теперь и прежде. Поэтому едва ли один [человек] воспринимает все так же, как другой.

§ 26 Таким образом, ничего не существует, [а если бы было, то было бы непознаваемо], но если б его можно было познать, никто бы не смог бы сообщить о нем другому, поскольку вещи не есть слова, и потому что никто не может мыслить то же самое, что кто-то другой (οὕτως οὐκ ἔστιν, ἔν ἐστι γνωστόν, οὐδεὶς ἂν αὐτὸ ἐτέρῳ δηλώσειεν, διὰ τε τὸ μὴ εἶναι τὰ πράγματα λεκτά, καὶ ὅτι οὐδεὶς ἕτερον

ἐτέρῳ ταῦτὸν ἐννοεῖ.). Все эти и другие апории возникают у древних, [20] так что и обсуждать их следует через изучение их [воззрений].

БИБЛИОГРАФИЯ

1. Источники

- Лебедев, А. В., пер. (1989) *Фрагменты ранних греческих философов. От этических теокосмогоний до возникновения атомистики*. Москва.
- Barnes, J., ed. (1984) *The complete works of Aristotle. The revised Oxford translation*. Bollingen series LXXI 2. Princeton: University Press.
- Bekker, I., ed. (1831) «De Xenophane, de Zenone, de Gorgia», *Aristotelis opera* (Berlin) II 2: 202–206 (repr. De Gruyter, 1960).
- Cassin, V. (1980) *Si Parménide - le traité anonyme De Melisso Xenophane Gorgia. Edition critique et commentaire*. (Cahiers de Philologie. Publiés par le Centre de Recherche Philologique de l'Université de Lille III. Directeur Jean Bollack. Vol. 4.). Lille.
- Desclos, M. L. (2009) «Gorgias, Du non-étant ou De la nature», J.-F. Pradeau et al., ed., tr. *Les Sophistes*. Paris, I, 122–131.
- Diels, H. (1879) *Doxographi graeci*. Opus academiae literarum regiae borussicae praemio ornatum. Berolini.
- Diels, H. (1960) *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Berlin.
- Diels, H., ed. (1900) *Aristoteles: Aristotelis qui fertur de Melisso Xenophane, Georgia libellus*. Berlin.
- Apelt, O., ed. (1888) *Aristotelis quae feruntur de Plantis, de Mirabilibus auscultacionibus, Mechanica, de Lineis incensabilibus, Ventorum situ et nomina, de M., X., G* Leipzig: 165–194.
- Ross, W. D., ed. (1913) *The Works of Aristotle*. Oxford, vol. VI.

2. Литература

- Вольф, М. Н. (2012) *Философский поиск: Гераклит и Парменид*. Санкт-Петербург.
- Вольф, М. Н. (2013) «Тезис Горгия “Не-сущее существует” и свидетельства о нем у Платона», *Платоновский сборник. Приложение к Вестнику Русской христианской гуманитарной академии*. 14, I, 243–265.
- Герасимова, И. А. (2006) «Проблема добра и зла (дуалистическая и холистическая модели аргументации)», *Мысль: журнал петербургского философского общества* 6.1, 97–109.
- Davis, J. B. (1997) «Translating Gorgias in [Aristotle] 980a10», *Philosophy & Rhetoric* 30.1, 31–37.
- DeLacy, Ph. (1958) «οὐ μᾶλλον and the Antecedents of Ancient Scepticism», *Phronesis* 3.1, 59–71.
- Gagarin, M. (1997) «On the Not-Being of Gorgias's *On Not-Being (ONB)*», *Philosophy & Rhetoric* 30.1, 38–40.
- Ganes, R. N. (1997) «Knowledge and Discourse in Gorgias' *On the Non-Existent or On Nature*», *Philosophy & Rhetoric* 30.1, 1–12.

- Franci, T. (2003) "L'Anonimo Trattato De Gorgia," <http://www.tommasofranci.it/wp-content/uploads/2012/12/L%E2%80%99ANONIMO-TRATTATO-DE-GORGIA-2003.pdf>.
- Kerferd, G. B. (1955) «Gorgias on Nature or That Which Is Not», *Phronesis* 1.1, 3–25.
- Lloyd, G. E. R. (1992) *Polarity and Analogy: Two Types of Argumentation in Early Greek Thought*. Bristol.
- Mansfeld, J. (1988) «De Melisso Xenophane Gorgia. Pyrrhonizing Aristotelianism», *Rheinisches Museum* 131, 239–276.
- Mansfeld, J. (1990) «Historical and Philosophical Aspects of Gorgias' *On What Is Not*», *Studies in the Historiography of Greek Philosophy*. Assen.
- Migliori, M. (1973) *La filosofia di Gorgia: contributi per una riscoperta del sofista di Lentini*. (Scienze umane, 10). Milano.
- Poulakos, J. (1997) «The Letter and the Spirit of the Text: Two Translations of Gorgias' *On Non-being or On Nature (MXG)*», *Philosophy & Rhetoric* 30.1, 41–44.
- Schiappa, E., Hoffman, S. (1994) «Intertextual Argument in Gorgias's "On What Is Not": A Formalization of Sextus, *Adv Math.* 7.77–80», *Philosophy & Rhetoric* 27.2, 156–161.
- Schiappa, E. (1997) «Interpreting Gorgias' "Being" in "On Not-Being or On Nature"», *Philosophy & Rhetoric* 30.1, 13–30.
- Schofield, M. (2002) «Leucippus, Democritus and the οὐ μᾶλλον Principle: An Examination of Theophrastus *Phys.Op.* Fr. 8», *Phronesis* 47.3, 253–263.

РЕЦЕНЗИИ И БИБЛИОГРАФИЯ REVIEWS AND BIBLIOGRAPHY

«ДЕДАЛЫ РЕЧЕЙ». СОФИСТИКА В СОВРЕМЕННЫХ ИССЛЕДОВАНИЯХ

М. Н. ВОЛЬФ

Институт философии и права СО РАН
Новосибирский государственный университет
rina.volf@gmail.com

MARINA WOLF

Institute of Philosophy and Law, Novosibirsk State University, Russia

“LOGODAI DALOI”: THE SOPHISTIC IN CONTEMPORARY STUDIES

ABSTRACT: The article reviews a number of recent edition and translations of the Sophists' fragments (including these published in Russia), and offers a critical bibliographic overview of the sophistic studies in the western (mostly Anglo-American) history of philosophy during the last sixty years. It examines some interpretations of the doctrines of the Older Sophists (esp. Protagoras and Gorgias) and analyses the most conspicuous lines taken by contemporary scholars in relation to these characters.

KEYWORDS: Ancient philosophy, rhetoric, argumentation, the Presocratics, the Pre-Sophists, the Sophists, Protagoras, Gorgias.

* Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ (проект № 13-03-00097а «Ранняя греческая философия в поисках объяснительного принципа: метод, концепции, аргументы»).

I. Издания на русском языке и переводы фрагментов

Наши представления о софистах до сих пор остаются зажатými в тисках пред-рассудков со времен процветания знаменитого ученика Сократа и его собственного ученика, не в меньшей степени владевшего умами целых поколений. Платон и Аристотель в отношении софистов преподали нам один урок, но он,

как кажется, оказался не слишком хорош: они научили нас, наследников античной мудрости, пренебрежению и предубеждению к софистике.

Это пренебрежение нашло подкрепление в других факторах, также корнями уходящих в античность. Традиционно софистов принято относить к досократикам, а те, по всеобщему мнению позднеантичных свидетелей, еще не знали и не понимали того, что – как верно подметил Ф. Клив – буквально спустя несколько десятилетий станет очевидно и предельно ясно практически каждому (Cleve 1965, I, xviii). Софистам, как и другим досократикам, чаще всего отводилась скромная роль предшественников, только прокладывающих путь к настоящей философии, и редко кто позволял им оставаться философами в своем праве.

Как ни удивительно, но именно отечественная история философии лучше всех заучила преподанный Академией и Ликеем урок: наши историки философии демонстрируют пиковое пренебрежение исследованием софистики, и как минимум одна из возможных причин этого очевидна. В каком-то смысле с точки зрения марксистской науки софистика не предоставлялась проблемным и интересным периодом развития истории философии. Когда в задачи истории философии входит по преимуществу построение правильной линии развития подлинной философии, место и роль софистики очевидны: она – выразительница настроений тогдашнего общества, перикловых Афин, предшественница идеалистического направления, демонстрирующая всестороннюю приверженность таким не слишком перспективным направлениям, как субъективизм, релятивизм, крайний сенсуализм, а ее заслуга в основном заключается в создании негативной (отрицательной) и субъективной диалектики. Иными словами, понятно, что софистика «таит в себе зародыш дальнейшего развития», и далее можно переходить к следующему, более значимому, историческому этапу.¹ В любом случае, в обзорных трудах или учебниках по философии античности советского периода раздел, посвященный софистике, разумеется, присутствовал, но общая канва изложения материала в них мало отличалась от приведенной выше.

Что же касается специальных работ, посвященных софистике как собственно философии «в своем праве», прежде всего монографий, то их число в отечественной науке настолько ничтожно, что может сойти за погрешность. Ни одна из работ не была специально направлена на исследование собственно философского содержания в софистическом движении, а именно, содержания проблематики и способов обоснования и решения поднимаемых проблем, их связи с предшествующими направлениями. Софистика рассматривалась в них скорее как элемент социальной, политической и культурной, но не философской жизни Греции.

¹ Очень показательным представлено значение софистики через призму развития диалектики в небольшой, но емкой главе «Развитие субъективной диалектики (Протагор и Горгий)» в книге Джохадзе (2005, 57–65).

Конец XIX – первая пол. XX века выглядят вполне продуктивными на фоне остального периода. В царской России изданы две книги А. Н. Гилярова,² а в 1886 г. был переведен с французского труд Т. Brentano «Древние и современные софисты», правда большая его часть посвящена именно «современной софистике» – системе логики С. Милля и социологическим идеям Г. Спенсера (Brentano 1886). В 1929 г. выходит книга Б. С. Чернышева «Софисты», который рассматривает софистику как некий культурный климат своей эпохи, а софистов – как своего рода греческую интеллигенцию, задававшую тон в образовании и культуре. Хотя эта книга во многом остается значимой и интересной, софистика в ней рассматривается через призму модной в начале XX века, но уже не столь актуальной сегодня проблематики: материализм, сенсуализм, отсылки к Гегелю и проч.

В начале 40-х годов происходит знаменательное событие: О.А. Маковельский вернулся к начатой до революции работе – предпринятого в Казани в 1914–1915, 1919 гг. издания собрания фрагментов досократиков на русском языке, в целом основанное на издании Г. Дильса и В. Кранца, впервые вышедшего в свет в 1903 г. (Маковельский 1914–1915, 1919; Diels–Kranz 1959). Двумя отдельными выпусками были опубликованы фрагменты софистов (Маковельский 1940–1941). К сожалению, этот перевод нельзя назвать образцовым, да и само издание и его критический аппарат существенно уступают «Досократикам», кроме того, этот единственный на сегодняшний день русский перевод фрагментов софистических текстов является библиографической редкостью и даже в таком несовершенном виде русскому читателю практически недоступен.

К слову сказать, в отличие от других досократиков, фрагменты софистов и на западе издаются и пересматриваются не так часто. Наиболее известным и авторитетным до сих пор остается итальянское издание фрагментов М. Унтерштейнера (Untersteiner 1949a), в основе которого лежит издание Дильса–Кранца. Оно включает в себя главы 79–81, которые Унтерштейнер снабдил дополнительными свидетельствами из Платона, Симпликия и Секста Эмпирика. Текст также снабжен примечаниями и выводами, которые не всегда легко понимаются вне контекста незадолго до этого вышедшей его же книги «I Sofisti» (Untersteiner 1949b).³ Несколько изданий фрагментов софистов вышло на английском языке. «The Older Sophists» (Sprague 1972)⁴ – перевод, также выполненный с издания Дильса–Кранца (главы 79–90), и включающий новую редакцию некоторых разделов. В частности издатели сочли полезным

² Гиляров 1888. Второе издание этой книги увидело свет в серии «Ученые записки Императорского Московского университета. Отдел историко-филологический» (Гиляров 1981a; Гиляров 1891b). Причем эта вторая книга не столько о софистах, сколько о Платоне.

³ Второе издание опубликовано в 1967 г. Имеется ее перевод на английский язык: Untersteiner 1954.

⁴ Второе издание опубликовано в 2001 г.

считать софиста Антифона и оратора Антифона Рамнунтского одним лицом и объединили фрагменты, представив публике «воссоединенного» Антифона, а также, признав Евтидема реальной исторической фигурой, отвели ему отдельный раздел в Приложении. Подборка фрагментов «The Greek Sophists» Дж. Диллона и Т. Гергел (введение, примечания, перевод) опирается на представление о софистах как заложивших фундамент для следующих поколений мыслителей, Платона и Аристотеля, каждый раздел посвящен конкретному софисту и содержит, помимо текста, комментариев, хронологию и библиографию (Dillon–Gergel 2003). Немецкое издание фрагментов «Die Sophisten» (Schirren–Zinsmaier 2003), напротив, ориентировано на то, чтобы разрушить негативные платоновские стереотипы в понимании софистики и предоставить аннотированную выборку первичных и вторичных текстов, демонстрирующих важность вклада софистики в развитие греческой риторики, диалектики, философии, религии и науки. Схожей методологии следует и новое французское издание «Les Sophistes» под редакцией Ж.-Ф. Прадо (Pradeau 2009).

Спустя более чем сто лет после выхода книги Brentano до нас докатилась «вторая волна» софистического «французского просвещения»: в каком-то смысле «окном в Европу» для отечественных софистических штудий оказался перевод с французского книги известной постмодернистской исследовательницы софистики Барбары Кассен «Эффект софистики» (Кассен 2000).⁵ Казалось бы, наконец-то, в отечественной истории философии после невероятно долго периода полного молчания о софистах появляется нечто принципиально новое, но книга, как ни парадоксально, не произвела никакого эффекта. Очевидно, это произошло не в силу привычки молчать о софистах, а скорее в силу утраты отечественной историей философии контекста, причем не только современного контекста обсуждения софистики, но и вообще принципов ведения историко-философских дискуссий, сложившихся за последние более чем полстолетия в западной науке. Существующее на сегодняшний день важное различие между рациональной и исторической реконструкцией, задачи которых хорошо обозначил Ричард Рорти (2001),⁶ задает тон в современных гу-

⁵ Оригинальное издание: Cassin 1995. Среди других крупных работ Б. Кассен значимыми для понимания ее интерпретации софистики являются Cassin 1980 и 1998.

⁶ Напомним, что имеет в виду Р. Рорти под исторической и рациональной реконструкциями. Определяя историческую реконструкцию, он цитирует К. Скиннера: «Невозможно приписать кому-либо мысли или поступки, если он сам не признает это верным описанием того, что он имел в виду или сделал», и тогда суть истории философии заключается в обнаружении «различия между тем, что необходимо, и тем, что является просто продуктом наших собственных случайных соглашений». Рациональная реконструкция игнорирует «максиму Скиннера», рассматривая философа в «наших терминах», и он при этом неизбежно «должен будет основываться на такой посылке, которую он никогда даже не формулировал, имея дело с темой, которую он никогда не рассматривал. Посылка эта появляется как результат подсказки со стороны дружески расположенного рационального реконструктора» (Рорти 2001, 179–182).

манитарных исследованиях. Рациональная реконструкция, в рамках которой написан «Эффект софистики», нацелена, в отличие от исторической, не просто на понимание того, что сказал тот или иной философ на своем собственном языке и исходя из реалий и проблематики своего времени, а на то, что он сказал бы, исходя из наших реалий и современной нам проблематики. На Западе (ср. с книгой Brentano) многие течения в современной философии – от эпистемической риторики до феминизма и мультикультурализма – сопоставляют себя (или сопоставляются) с софистикой, не является здесь исключением и философия постмодернистского и континентального толка. И собственно, софисты Барбары Кассен не только не чужаются репрезентировать себя с позиций современных дискуссий и интерпретаций, но и пытаются говорить на языке современных нам реалий, а лучше сказать, на языке континентальной философии, вступая в дискурс с Х. Арендт и М. Хайдеггером, со своими прямыми наследниками и нашими современниками «Жаком Софистом» Лаканом и создателем новой риторики Х. Перельманом. Неизвестно, насколько более живо отозвалась бы публика на более привычную, историческую реконструкцию софистики, – тем более что сама Б. Кассен очень активно и вполне внятно обсуждает некоторые актуальные и в том числе аналитические интерпретации софистических идей, – поскольку и ее нельзя назвать привычной в полном смысле этого слова для нашего интеллектуального сообщества. С детальной реконструкцией философской компоненты в софистическом движении от проблематики до аргументов, тем более в свете интерпретаций, предложенных за последние полвека, мы до сих пор практически не знакомы. В любом случае, если книга Б. Кассен хоть как-то проливает свет на достижения в области изучения софистики преимущественно в континентальной философии в рамках рациональной реконструкции, то наработки сторонников аналитической интерпретации так и остались неизвестны отечественным читателям.

II. Интерпретации

Ясно, что софистика как историко-философское явление, если дистанцироваться от негативных оценок ее античных критиков и ввиду того значительного и разнообразного вклада, который внесли софисты в развитие философии, риторики, образования, политической мысли, не может не привлекать к себе внимание. Если не брать в расчет парадоксальную ситуацию в российской истории философии, то за последние немногим более чем полстолетия в мире изданы десятки книг (не говоря уже о статьях), посвященных софистике и риторике, появилось значительное число новых интерпретаций, на страницах журналов ведутся оживленные дискуссии на пике таких модных современных социальных явлений как неориторика и неософистика. Именно в этот период выходит существенное число работ, стремящихся восстановить досократиков вообще и софистов в частности в их правах на философию, не полагая их концепции чем-то архаичным, примитивным и заслуживающим пренебрежения.

Я остановлюсь на некоторых изданиях и интерпретациях, посвященных пониманию значения софистики и ее проблематики в целом, а также на трудах, касающихся двух наиболее значительных фигур среди старших софистов – Протагора и Горгия.

1. Оценка софистики как явления

Софистов в принятой периодизации античной философии относят к досократикам. Споры о том, насколько вообще корректен введенный Г. Дильсом термин, и в какой мере он применим к тем или иным направлениям в античной философии, идут давно. Чаще всего этот термин стал использоваться как синоним для ранней греческой философии, включая Анаксагора, и он едва ли распространяем на атомистов и тем более софистов, представители старшего поколения которых буквально немногим старше Сократа и зачастую являлись его непосредственными со-дискурсантами. Ясно, что термин «досократики» как раз хорошо отражает представление о софистах как предшественниках великих и настоящих философов.

В этой связи крайне интересным представляется двухтомный труд Ф. Клива «Гиганты дософистической греческой философии» (Cleve 1965). Этот труд, написанный учеником фон Арнима, не получил широкого резонанса, а Дж. Керферд в своем обзоре «Странные гиганты» (Kerferd 1967) присвоил и всему этому труду, оценив его не слишком высоко, эпитет «странный». Работа Клива действительно не содержит в себе принципиально новых интерпретаций, а его обзор философов-«дософистов» укладывается в рамки традиционных научных дискуссий конца XIX – первой пол. XX вв. Но она, тем не менее, примечательна как минимум по двум пунктам. Первый пункт казусный: Клив резко критикует филологов – исследователей античной философии (Дильса, Виламовица, Корнфорда, Гатри и проч.), уже в предисловии заявляя эту свою позицию. Он полагает, что сложившаяся практика античных философских исследований методами филологии не дает необходимых результатов, филологи не понимают в чем заключается суть философской проблематики, а потому и не могут ничего о ней адекватно сказать, они, по его словам, знают все ответы, но при этом даже не представляют, каковы были вопросы (Cleve 1965, I, xvi). Его цель – переключить исследования ранних философов в сугубо философское русло, с учетом их философской проблематики – заслуживает всяческих похвал вне зависимости от результата.

А вот другой пункт уже более интересен, хотя у меня нет уверенности, что он был очевиден самому автору. Это – следующая из названия претензия на построение принципиально иной структуры развития того, что филологи называли досократической философией. Клив решительно настроен на то, чтобы вернуть ранним философам их право на собственную, значительную философию, которая должна быть представлена в контексте не сократической или платоновской мысли, а, судя по названию книги, софистической. По сути,

Клив включается в дискуссию о границах и необходимости применения термина «досократики», другое дело, что и этот момент, и претензия на пересмотр периодизации, явно из него вытекающая, практически не просматриваются в самом тексте. Складывается ощущение, что «дософисты» появились в заголовке книги совершенно случайно: желая избавить ранних греческих философов от ярлыка «предшественников» и до-сократиков, Клив использует первый пришедший на ум вариант, даже не оценив его перспективности. Автор в достаточно типичной манере, последовательно и подробно излагает точки зрения ранних греческих философов, в независимости от того, можно ли их соотносить с проблематикой софистов, имеют ли они значение также и в контексте решаемых софистами философских проблем или нет.

Мне же лично и сама недооцененная автором книги претензия, и термин «дософисты» кажутся весьма продуктивными в плане оценки значимости и содержания философских идей и дискуссий обсуждаемых периодов – раннегреческого и софистического, – поскольку вынесение за скобки сугубо платоновской проблематики могло бы помочь увидеть независимое содержание как в самих проблемах и решениях, так и в принципах их обоснования внутри обсуждаемых разделов истории философии (как, например, перенос акцента в античных философских дискуссиях с эссенциалистской проблемы первоначала, актуальной прежде всего в контексте платоновско-аристотелевской тематики, на проблему мышления и языка, т. е. *логоса* как некоторой базовой структуры в понимании и объяснении мира).

Другое дело, что реализовать такой проект было бы совсем нетривиальной задачей, поскольку софистика – это не школа, не направление, и за самим термином, в отличие от других разделов в истории философии, не стоит никакой единой «школьной» доктрины или догмы. В этой связи крайне трудно ответить на вопрос о том, что же такое софистика как явление в целом, и, как правило, исследователи обращаются либо к обзору конкретных философских учений того или иного софиста, либо рассматривают софистику в контексте какой-либо конкретной дисциплины – философии (но лучше сказать, социальной философии), прежде всего обращая внимание на ее социально-политическое значение, риторики, педагогики и проч. Работ, написанных в подобном ключе, много, среди них можно выделить следующие. В частности, в работе Дж. де Ромилли (*De Romilly 1992*)⁷ затрагивается вопрос о том, как софисты изменили культурный, а вернее сказать, ментальный фон Афин, вступив в своего рода диалог с городом; книга представляет интерес скорее с позиции истории идей, чем истории философии. В книге К. Хоффмана (*Hoffmann 1997*) фокус направлен на обсуждение моральных, социальных и политических аспектов мысли софистов, подчеркивается их практическая ориентация, при этом каждому персонажу софистической деятельности уделена специальная глава.

⁷ Оригинальное издание: *De Romilly 1988*.

Некоторые работы посвящены отдельным представителям софистики. Например, Антифону Афинскому посвящена книга одного из ведущих исследователей софистики М. Гагарина (Gagarin 2002). Гагарин поднимает вопрос о том, сколько же Антифонов было: один, два или даже три, обсуждает софистическое движение как фон для деятельности своего персонажа, касается вопроса понимания истины и подробно обсуждает сочинения и речи Антифона, но фокус с собственно философского содержания в книге значительно смещен в другие области.

В 1979 году состоялся «4-й международный коллоквиум по античной философии» («Fourth International Colloquium on Ancient Philosophy»), результаты которого были опубликованы в отдельном сборнике, который примечателен тем, что свою позицию в отношении явления софистики и отдельных ее представителей выразили ведущие исследователи досократической философии, в целом редко обращающие взор в сторону софистики: Ch. Kahn, D. Furley, J. Mansfeld, W. J. Verdenius и др. (Kerferd 1981b).

Попытки же дать обзор в целом как самого явления, так и его природы предпринимаются крайне редко. Среди работ, стремящихся представить цельную картину этого явления, особенно следует отметить третий том, целиком посвященный софистам, знаменитой «Истории греческой философии в 6-ти томах» У. Гатри (также переиздававшийся отдельной книгой) (Guthrie 1969; Guthrie 1971) и уже ставшую хрестоматийной книгу Дж. Керферда «Софистическое движение» (Kerferd 1981a).

Книга Гатри более чем подробно и исчерпывающе описывает явление софистики, специально останавливаясь на обсуждении таких тем, как термин «софистика» и что за ним стоит, включая профессиональный статус софистов, методы, которые они использовали в преподавании, их интересы. Отдельно осуждается проблема *nomos* – *physis* в области морали и политики; идеи политического и социального равенства и рабства, как они обсуждаются софистами; соотношение риторики и философии, рационалистических теорий и религии в рамках софистических дискуссий; антропологическая проблематика. Особенностью книги становится помещение явления софистики в контекст греческой культуры своего времени, поскольку Гатри полагает, что понять софистику без включения ее в широкий круг современных софистам авторов и культурного климата невозможно (Guthrie 1971, 1). Важно помнить, что речь идет об оценке софистики именно как социального и культурного явления, а не о философии софистики, поэтому сугубо философской проблематике онтологического и гносеологического характера в книге отводится минимальное место.

Такой подход возможен, и даже скорее неизбежен, поскольку еще со времен Платона и Аристотеля софистам отказывали в праве называться философами, и с тех же самых пор дискуссия о легитимности понимания софистики как философии не затихает. Представителем исследовательского крыла, которое требует признать софистов полноправными философами, является Дж. Керферд, первые работы которого о софистах стали появляться еще в 50-х гг., а книга

«Софистическое движение» фактически явилась подведением итогов его многолетней и продуктивной работы в этой области. Для прояснения содержания того, что такое софистика как явление, Керферд вводит термин «софистическое движение», полагая его удобным, и он действительно таковым является, поскольку с одной стороны подчеркивает единство процесса во всем греческом мире, а с другой стороны – мобильность непосредственных участников движения как выражение сути этого процесса. Этот термин, замечает Керферд, может быть встречен с некоторой долей критики, поскольку предполагает, что, будучи *движением*, оно должно быть кем-то организовано, но это не совсем так: это не социальная организация или программа, а образец или тип мышления в период с 460 по 380 гг. до н. э., являющийся продуктом деятельности в первую очередь отдельных софистов, а не какой-либо партии, организации и т. п. (Kerferd 1997, 226).

В этой небольшой по объему книге, включающей 14 глав, большая часть которых тематически пересекается с книгой Гатри, поражает степень плотности представленного, со всей тщательностью отобранного и проанализированного материала. Но если книга Гатри претендует на энциклопедический уровень обзора софистики преимущественно в гуманистическом и культурном аспектах, то задача Керферда видится на ее фоне более скромной, но и существенно более значимой для философии: он рассматривает софистов исключительно *как философов*. При этом, как пишет Керферд, даже если случаи рассмотрения софистами вопросов эпистемологии, логики и метафизики кажутся наивными, важно то, что они принципиально включались в такие дискуссии (Kerferd 1997, 174). Делает ли это софистов [подлинными] философами, ведь мы помним, что Платон отказывает им в этом? Для Керферда вопрос очевиден. Софисты прямо касались обсуждения тематики принципов преподавания, грамматики, теории языка, моральной и политической доктрин, проблемы природы бога и происхождения человека, литературной критики, физики и математики, иными словами, всех тех разделов, которые имеют в античности (да и сегодня) прямое отношение к философии (Kerferd 1997, 174). Но зачастую этого для интерпретаторов оказывается недостаточно, поскольку (и здесь Керферд явно встает в позицию обвинителя) они исходят из того, что трактовки реальности и истинности отдельными софистами принципиально расходятся с теми, которые внушены нам Платоном. И это тем более удивительно, поскольку сегодня «большинство ученых не являются платониками и в целом даже не пытаются искать реальность в том направлении, в котором, как верил Платон, она должна быть найдена» (Kerferd 1997, 174–175). Мысль о важности именно философского вклада софистов Керферд бережно и упорно проносит через весь свой текст (см. р. 93 о важном вкладе Протагора в решение серьезных философских проблем, или р. 99, где Керферд пишет, что независимо от внешних обстоятельств, философский интерес и важность Горгия едва ли нужно подчеркивать). Именно поэтому, если интерес читателя нацелен на понимание «серьезных» философских проблем, решаемых софистами, ему будет полезнее

обратиться не к «энциклопедии» Гатри, а к «Софистическому движению» Керферда.

2. Отдельные представители софистики: Протагор

Как это ни парадоксально, но зачастую работы, посвященные риторическому блоку в изучении софистики оказываются более философскими по своему содержанию.⁸ То же самое можно сказать и о книге «Протагор и *Логос*» Э. Скъяппы (Schiappa 1991a). Эдвард Скъяппа широко известен как исследователь софистики и древнегреческой риторики. Несмотря на то, что в названии его книги фокус направлен на Протагора и заявлено исследование риторики, книгу никак нельзя рассматривать как исследование, посвященное деятельности отдельно взятого представителя софистики, риторика же в книге предстает через призму философии. Конечной целью Скъяппы было продемонстрировать, что Протагор по сути не является ритором, поскольку деятельность его пришлась на период, предшествовавший созданию риторики как дисциплины, и скорее интерес Протагора к *логосу* мог заложить основания тех представлений, которые впоследствии и позволили риторике оформиться. На первый взгляд кажется, что Скъяппа слишком осторожен и занимается «ловлей блох», избегая любых возможных анахронизмов, но такой подход полностью обусловлен его дискуссией с неософистическим направлением, и стремлением жестко различать задачи и результаты исторической и рациональной реконструкций, оставаясь на позициях строгой приверженности исторической акуратности.

В любом случае, Скъяппа подходит к анализу греческой философии и риторики, вымывая любой пейоративный контекст, который могли видеть в них Платон и Аристотель, а затем и позднеантичные или раннехристианские авторы. И чтобы осуществить такой анализ и показать, как возникла риторика как дисциплина, Скъяппе потребовалась вся первая глава, где он подробно задает культурный, исторический и терминологический *бэкграунд* для указанного понятия. Таким образом, эта глава охватывает существенно больший по объему материал, чем тот, что мог потребоваться для обсуждения только одной фигуры на доске истории философии, но это ни в коей мере не является недостатком книги. Подробному анализу, переводу и интерпретации основных

⁸ Например, Tindale (2010, 178), где обсуждается теория и практика софистической аргументации, развитие аргументативных методов софистов, общие типы используемых софистами аргументов. Если под философией (в том числе софистической) мы понимаем не только (и не столько) дух, а обоснованные положения и убеждающее содержание, эта книга может оказаться крайне полезной. Также стоит отметить и «Словарь греческих риторических терминов», содержащий пласт греческой терминологии, одинаково значимой как для философии, так и для риторики, и в отношении которой провести черту между этими двумя дисциплинами практически невозможно (Dean Anderson 2000, 130).

фрагментов Протагора посвящена вся вторая глава, крайне ценная для понимания философского содержания его учения. Важным моментом этой главы, как и последней, является постоянное соотнесение тех или иных протагоровских положений с досократическими (Гераклита и Парменида), и разумеется, существенное внимание уделяется анализу наиболее сложного и трудного для понимания в досократической философии понятия *логоса*, поскольку по мнению Скьяппы *логос* или речь (язык) является для Протагора главным и непосредственным объектом его философского интереса.

Логос-фрагменты Протагора анализируются в книге в контексте эпистемической проблематики и обсуждения различных концепций объяснения в досократической философии (мифической, композиционной, атрибутивной).⁹ Философы, по мнению Скьяппы (в этом он согласен с Ю. Моравчиком), будь то досократики, Протагор, Платон или Аристотель стремятся отыскать наиболее удовлетворительное объяснение тем или иным теориям или концепциям. Скьяппа уточняет точку зрения Моравчика, и считает что как «переходная фигура между композиционной и атрибутивной логикой объяснения» может рассматриваться не только Гераклит, но и Протагор (р. 127; ср. р. 194). В любом случае, Протагор оказывается у Скьяппы революционной фигурой, учение о *логосе* которого переворачивает традиционное, заложенное Гераклитом и Парменидом, объективное понимание речи или языка (р. 119, 125, 160 ff). «Как и другие досократики, Протагор пытался обнаружить и применить абстрактное и аналитическое мышление, характерное для философского рассуждения» (р. 160), но если *логос* Гераклита и Парменида никак не зависел от внешних воздействий или чувственных данных, а напротив, принципы и содержание мышления определяли понимание внешнего мира, то речь или язык у Протагора предельно субъективен и определяется человеческим восприятием и взаимодействиями людей. Очевидно, что такой поворот событий на проблемном поле античной философии делает вполне логичным появление Горгия, который живо включается в дискуссию в трактате «О не-сущем» со своим обсуждением проблем восприятия и возможности / невозможности языковыми средствами выразить, передать другому или даже самому себе содержание мысли человека или внешние ему события.

Если предыдущая книга рассматривала Протагора в контексте по большей части предшествующей философской традиции, две других, о которых стоит сказать несколько слов, более традиционны в том плане, что Протагор в них представлен как предшественник Платона и только отчасти как историческая

⁹ Это различие ввел Моравчик. Имеются в виду: 1) объяснение в терминах начала (наиболее характерное для предфилософского периода); 2) объяснение в терминах вещества или компонентов (из чего сделана или из чего состоит та или иная вещь; наиболее характерно для периода ранней греческой философии); 3) объяснение в терминах сущностей и их атрибутов (выявление качеств или свойств вещей; характерно для Платона и Аристотеля) (Moravcsik 1983, 134–137).

фигура, поскольку по большей части рассматривается как драматический герой платоновских диалогов.

Работа М.-К. Ли (Lee 2005) стремится отыскать черты скептицизма задолго до его появления, у Протагора. В софистике часто усматривают зачатки скептицизма (ср. Mansfeld 1988), но преимущество этой книги в том, что она в первую очередь использует эту задачу в качестве инструмента для реконструкции эпистемических взглядов Протагора. Протагор здесь выступает в виде фигуры, некотором роде антагонистической Демокриту, в связи с чем эпистемическим взглядам Демокрита также уделяется существенное внимание. Другая характерная черта книги – поставить учение Протагора в зависимость от Платона и Аристотеля, что влечет оценку эпистемологии Протагора в контексте эпистемических учений этих последних, в первую очередь их понимания знания. В конечном итоге, не Протагор, а именно эти персонажи оказываются протагонистами данной книги. С одной стороны, релятивизм софистов – это общее место во многих работах, посвященных софистике, с другой, он может быть подвергнут (и подвергается) критике в рамках современных софистических дискуссий (см. раздел III. Дискуссии). Релятивистская позиция может быть приписана софистам исключительно в контексте трактовки их учения Платоном, и особенно Аристотелем, ввиду его претензии по поводу нарушения закона противоречия, и важно то, что автор книги отдает себе в этом отчет.

Наконец, книга «Протагор Абдерский: человек, его мера» обращает на себя внимание хотя бы тем, что это недавняя (2013 г.) и на сегодняшний день последняя книга, посвященная философу, вышедшая в солидном издательстве и входящая в рецензируемую серию (Ophuijsen–Raalte–Stork 2013). Книга представляет собой сборник статей по результатам прошедшей в Лейденском университете в 2007 г. конференции с одноименным названием. Большая часть статей посвящена образу Протагора у Платона (в диалогах «Протагор» и «Тетет»), также затрагиваются вопросы античного релятивизма и некоторые детали собственного философского учения Протагора – вопросы языка и меры.

3. Отдельные представители софистики: Горгий

Для всех старших софистов, не исключая Протагора и Горгия, справедлив двоякий контекст в подходах к их исследованию: как самостоятельных исторических фигур на основании сохранившихся фрагментов их сочинений и как персонажей платоновских диалогов, которые вместе с тем выступают и свидетельствами о жизни и учении одноименных софистов. Без сомнения преобладающим в исследованиях софистики являлся и до сих пор остается второй подход и, разумеется, Горгий неоднократно становился объектом интереса со стороны исследователей диалогов Платона и его интерпретации софистики, часто – риторики.

Изданию анонимного трактата *De Melisso Xenophane Gorgia (MXG)*, сохранившему один из двух пересказов «О не-сущем, или О природе» Горгия посвящена значительная по объему книга Б. Кассен (Cassin 1980). Книга состоит из двух разделов. Первый посвящен исходным принципам и методологическим установкам, из которых исходит автор перевода: возможности оценить *MXG* как доксографический текст, основному содержанию софистических философских дискуссий, филологическим трудностям, сопутствующим сопоставлению и прочтению сохранившихся вариантов греческого текста, трудностям философской интерпретации элейской традиции вообще, выраженной у Кассен в формуле «Если Парменид, то Горгий», которая демонстрирует указанную тотальную логическую последовательность философов – и элеатов вообще и двух указанных в частности, вне зависимости от какой-либо интерпретации. Как резюмирует такое видение элейской философии Дж. Барнс, «монизм ведет к нигилизму, который отрицает монизм: монизм является самопроверяющимся» (Barnes 1983). Второй раздел посвящен собственно изданию, переводу и комментарию трактата. Кассен буквально предложение за предложением, слово за словом разбирает и комментирует содержание и предлагает свое понимание трактата. В приложении в частности дается библиография, собственно греческий текст трактата и его перевод *en regard*. Нет сомнений, что Б. Кассен проделала значительную работу, поскольку изданий такого масштаба, посвященного *MXG* научное сообщество еще не знало, но это не дало повод Дж. Барнсу также высоко оценить и результат. Барнс прибегает к весьма едким метафорам в своей оценке: «ее книга – типичная лошадь из конюшни Боллака. Исследователи, не происходящие из Лилля, редко оглядываются на Боллаковых лошадей, хотя о них часто можно услышать, что они “хорошо тренированы”, “основательно подготовлены”, “приятно выглядят”. Может быть. Но они не могут бегать... А что толку в лошади, которая никогда не покинет стартовой черты?» (р. 67). Не исключено, что оценка Барнса связана с различиями в континентальном и аналитическом подходах, или с уже упоминавшимся различием между исторической и рациональной реконструкциями, но он убежден, что Лилльская школа и ее представители в своих интерпретациях исходят из заведомо ложных принципов и сами создают тексты, которые никогда не писались на греческом языке (р. 67). Разумеется, это только одна точка зрения, и издание Б. Кассен все еще ждет своих читателей, особенно российских.

Сложившаяся вокруг Горгия к первой половине XX в. ситуация начала кардинально меняться за последние полвека в связи с инспирированным аналитическими штудиями семантики «быть» интересом к значениям глагола «быть» в греческом языке вообще и в частности в работах античных философов, явно или неявно обращавшихся к этой проблематике, а именно Парменида, Горгия, Платона и Аристотеля.

Первой ласточкой таких исследований стала одна из первых работ Дж. Керферда, посвященных софистике (Kerferd 1955). В этой довольно большой по объему статье, обращаясь к проблематике «не-сущего» у Горгия, Керферд

подчеркивает, что трактат Горгия не пользовался популярностью у исследователей в силу двух причин: высокой техничности трактата и отталкивающего для многих исследователей содержания. Кроме того, его считали пародией на философов и риторическим упражнением, что не позволяло рассматривать трактат всерьез (р. 3). Если же отнестись к трактату действительно серьезно, то возникают экстраординарные трудности в понимании как его языка, так и его содержания, что также не дает возможности дать однозначную и единственную интерпретацию. Сама статья посвящена преимущественно анализу первого, онтологического раздела трактата по тексту *MXG* (979a11–980a8) с некоторыми экскурсами в текст *Adv. Math.*

Содержательно суть этой статьи хорошо отразил Э. Скьяппа в своей работе, посвященной новым интерпретациям Горгия (Schiappa 1997), где он предпринял единственную на сегодняшний день попытку систематизации интерпретаций горгиевского трактата. Как и в случае с парменидовской поэмой, интерпретацию трактата Горгия также можно представить с позиций, зависящих от негативного использования «быть» – экзистенциального, копулятивного, веридикального, смешанного и проч. И точно так же, как нет решения загадки семантики «быть» для Парменида, нет ее пока и для Горгия. Именно поэтому, прежде чем перейти к анализу собственно интерпретаций, Скьяппа предпринимает довольно подробное изложение того, что можно назвать стандартной интерпретацией поэмы Парменида и различных интерпретаций «быть» в поэме (р. 18–22). Поскольку все три горгиевских аргумента прямо соотносятся с точкой зрения Парменида и его последователей (р. 33), то, как и в случае с Парменидом, все современные интерпретации Горгия исходят из семантики «быть» и в «О не-сущем» их можно разделить на две большие группы, имеющие дело с экзистенциальным и предикационным значением «быть» (р. 23).

Скьяппа предлагает к рассмотрению три экзистенциальных и одну предикационную интерпретацию. Самая старейшая и наиболее упрощенная среди экзистенциальных понимает Горгия как радикального нигилиста (Schiappa 1997, 23–24),¹⁰ утверждавшего, что «Ничто не существует» (т.е. «Ничего нет»). Эта интерпретация зачастую не предполагает каких-либо дополнительных шагов по реконструкции аргументов, привлечения исторического контекста и т. п., а напротив, исходит из буквального прочтения аннотации первого структурного аргумента. В силу очевидного противоречия с непосредственными чувственными восприятиями, подкрепленными уровнем здравого смысла, интерпретаторы делают предположение, что этот тезис не мог быть выдвинут «всерьез», и все доказательство следует признать «шуткой» или «пародией».

Более современные авторы, если и тяготеют к интерпретации в духе радикального нигилизма, стараются делать поправку, что конечно же Горгий не имел в виду доказать, что вообще «ничего нет» (а иначе как объективно суще-

¹⁰ Термин введен Блассом (Blass 1887). Отчасти эту интерпретацию, как мы видели, разделяет Б. Кассен (Cassin 1998).

ствующий и мыслящий Горгий, в этот самый момент доказывающий нечто, может доказать, что ни он сам, ни это нечто не существует?). Его задача состояла в том, чтобы убедить слушателей в том, что «ничто не существует *абсолютно*» или что «вещи-в-себе не существуют осмысленно» (р. 24). При всей значимости такого подхода, он явно модернизирует позицию Горгия, допуская существенный крен в сторону кантианства. Скъяппа предлагает отказаться от этой интерпретации как непригодной (р. 24), и в этом с ним не трудно согласиться.

Следующие две экзистенциальные интерпретации учитывают контекст написания трактата и ставят его содержание в зависимость от элейского вопроса. Отправным пунктом для них является прочтение основного тезиса Парменида как пути чистого существования, который лежит за пределами понимания большинства смертных, предпочитающих мир становления и чувственного восприятия. В таком случае, Горгий понимается как критик Парменида, а его трактат – отнюдь не нигилистическое отрицание всякой реальности, открытой здравому смыслу, а опровержение парменидовского описания «чистого существования».

Парменид осуществляет поиск, который можно выразить фразой: «что бы мы не искали (исследовали), оно существует и не может не существовать» ($x\bar{E}$). Соответственно, задача Парменида может быть проблематизирована двояко:

– с акцентом на x : «что бы мы не искали», т. е. проблематизация идет по пути установления самого объекта поиска, тогда как его природа сохраняется.

– с акцентом на E : чем бы ни был x , он существует и не может не существовать, т. е. проблематизация идет по пути установления природы существующего, хотя сам объект возможного поиска уже известен (р. 24–25).

К предикационным прочтениям Горгия можно отнести вышеупомянутую статью Керферда (Kerferd 1955). Он полагает, что Горгий сосредоточен не на обсуждении «существования» или «бытия и небытия», а на том, в какой мере глагол «быть» может быть применен к феноменальному без противоречивых результатов. Парменид, согласно некоторым интерпретациям, например, Calogero (1932), отрицал возможность использования негативных способов выражения, поскольку они приводят к противоречию. Согласно Керферду, Горгий нацелен на то, чтобы показать, что и позитивный путь также ведет к противоречию. Прodelывая рассуждение по сходным с элеатами правилам, Горгий демонстрирует, что вполне возможно прийти к противоположным выводам. Вывод Горгия, по мнению Керферда, таков: нет такого способа, при котором глагол «быть» вообще может быть употреблен с субъектом без противоречия и, что немаловажно, этот же вывод Керферд озвучивает и в своей итоговой работе, оставаясь на предикационных позициях (Kerferd 1981a, 96). Этот вывод, полагает Керферд, может быть подкреплён примерами, иллюстрирующими, что последователи Горгия вообще отказались от использования глагола «быть», либо строго ограничивали его использование (Kerferd 1955, 25).

На мой взгляд, такая попытка систематизации возможных интерпретаций полезна и необходима хотя бы потому, что позволяет поместить Горгия в актуальный контекст историко-философских исследований и рассмотреть его учение в связи с решением элейского вопроса, и вполне может задать перспективные направления развития исследований Горгия, отбросив тупиковые и принципиально устаревшие.

Стоит обратить внимание на выпуск журнала *Philosophy & Rhetoric* 30.1 (1997), в котором опубликована статья Э. Скъяппы, ввиду его значимости для исследований, посвященных трактату Горгия. Журнал предоставил площадку для публикации материалов круглого стола «Translating Gorgias: New Versions of “On Not-Being”», прошедшего в ноябре 1995 в рамках «81st Annual Meeting of the Speech Communication Association» в Сан-Антонио (Техас, США). Круглый стол был направлен на обсуждение подходов к переводу некоторых трудных мест в горгиевском трактате, и в ней, помимо Э. Скъяппы, приняли участие такие известные исследователи софистики как М. Гагарин, Дж. Пулакос и др. (Schiappa–Ganes–Davis–Gagarin–Poulakos 1997). Помимо указанных материалов, в раздел «Общее обсуждение Горгия» был включен новый перевод трактата из *Adv. Math.* Секста Эмпирика (I. 65–87), выполненный Б. МакКомиски (McComiskey 1997), который хотя и не принимал непосредственного участия в обсуждении, но очень удачно вписался в тематику обсуждения (хотя большая часть участников круглого стола вела речь о пересказе трактата в MXG).

Как уже было сказано, трактат Горгия не пользовался у исследователей особой популярностью. В настоящее время ситуация не слишком изменилась и работ, посвященных анализу структуры и содержания трактата, характеру представленной в нем аргументации практически нет. Кроме уже упомянутой статьи Керферда (Kerferd 1955), посвященной фактически разбору содержания «онтологической» части трактата и его первого аргумента, можно отметить еще две статьи, посвященные двум оставшимся, «эпистемическим» разделам трактата, и второму и третьему аргументам соответственно. Второй аргумент Горгия, касающийся чувств, мышления и постигаемых ими объектов, как интертекстуальный аргумент, т. е. аргумент, осмысленный только в контексте других, в данном случае элеатовских, рассуждений и его формальная структура разбирается в статье Э. Скъяппы с соавтором (Schiappa–Hoffman 1994). Третий аргумент, связанный с ролью языка в познании и его функциями, разбирается в большой и обстоятельной статье известного исследователя досократической философии и Парменида А. Мурелатоса (Mourelatos 1987).

По-прежнему повышенное внимание уделяется исследованию риторических аспектов творчества Горгия, и более значительные по объему работы монографического плана, написанные авторитетными в области софистики авторами (McComiskey 2002; Consigny 2001) посвящены в большей мере именно этой тематике. Но к ним, на мой взгляд, любопытнее будет обратиться в контексте дискуссий, развернувшихся вокруг современных исследований софистики.

III. Дискуссии

То, что софистическое движение оказывается не столь простым для понимания явлением, подтверждается количеством и качеством весьма оживленных дискуссий различных направлений, которые развернулись вокруг софистики и методов ее реконструкции. Мы обозначим два направления этих дискуссий, поскольку они могут оказаться весьма плодотворными для понимания современных путей развития истории античной философии и софистики прежде всего.

Инициатором первой дискуссии стал Э. Скъяппа, когда в одной из своих статей (Schiappa 1991b) затронул вопрос о соотношении собственно софистики и ее современного направления – неософистической риторики.¹¹ В полной мере эта дискуссия развернулась на страницах уже упоминавшегося журнала *Philosophy & Rhetoric* 23.3 (1990) между Э. Скъяппой и Дж. Пулакосом. Содержание этой дискуссии, если не вдаваться в технические детали риторических исследований, хорошо знакомо отечественному читателю, далеко не ново и касается не только софистических исследований. Э. Скъяппа (Schiappa 1990a), отмечая возросший интерес к софистике в последние несколько десятилетий, и опираясь на хорошо проведенную Р. Рорти дистинкцию между исторической и рациональной реконструкцией, высказывает опасение, что современные исследователи софистики не всегда отдают себе отчет в том, что же именно они делают, т. е. фактически не различают, какой именно подход используют, что может повлечь за собой существенной отход от исторической правды, «как оно было» в своих исследованиях (р. 192–195). Взгляд с позиций рациональной реконструкции на софистические теории не привносит в их интерпретации никакого корректного содержания. На примере исследований учения Протагора Скъяппа показывает, что на протяжении XX столетия в нем видели позитивиста, прагматиста, феноменолога, эмпирициста, утилитариста, субъективного и объективного релятивиста и, комментируя эту ситуацию, он приводит цитату: «если мы будем исследовать историю в соответствии с нашими вкусами, мы не увидим повсюду ничего, кроме себя самих» (р. 196). Исходя из этих оснований, Скъяппа призывает занять позицию исторической реконструкции и следовать предельно аккуратно за содержанием текстов, а не за тем, что мы вчитываем в них, исходя из наших предпочтений. При этом Скъяппа оговаривает, что он в целом не против рациональной реконструкции, ему важно, чтобы эти подходы не смешивались. В целом же вся критическая мощь данной статьи обрушивается на Дж. Пулакоса, который, выступая с позиций неософистического риторического критицизма, отступает от исторической реконструкции в своем понимании античной риторики, позволяя себе множественные анахронизмы, как

¹¹ Появление крайне популярной сегодня нео-софистической риторики связывают с выходом в свет ряда работ Х. Перельмана, напр., Perelman–Olbrechts-Tyteca 1958. После 80-х гг. это направление получает сильный крен в социальную теорию, взаимодействуя с социальным конструктивизмом и эпистемической риторикой.

в трактовке понятия «риторики», так и в переводе многих других античных терминов.

Ответ Дж. Пулакоса на критику высказан жестко, но не лишен оснований (Poulakos 1990).¹² Он полагает требуемую Скъяппой дихотомию подходов ложной. Суть его ответа в том, что историческая реконструкция должна отдавать приоритет фактам, а это, как он считает со ссылкой на Ницше, некий вид идолопоклонства (р. 219–220). Фактически, Пулакос отказывается от внесения в античные исследования позитивистских эвиденциалистских требований, и у него есть для этого немалые основания, с чем согласится, вероятно, любой историк философии античности: чистыми фактами в данного рода исследованиях могут выступать только тексты, а их состояние зачастую таково, что с необходимостью требует привлечения иных свидетельств для их реконструкции и понимания, и даже в этом случае установить «как оно было» возможностей у нас уже нет. Но с другой стороны, и именно об этом ответная статья Скъяппы, стремление к постижению того «как это было на самом деле» и пессимистическая убежденность в том, что этого все равно не достичь, а значит лучше оперировать тем, что дано, т. е. современными нам мировоззренческими предпосылками, дадут в конечном итоге к принципиально разным результатам.

Кстати говоря, Б. МакКомиски в уже упомянутой нами книге о Горгии (McComiskey 2002) также включается в эту дискуссию, но не принимает позицию ни сторонников исторической реконструкции софистики, ни тех, кто стремится ее осовременить, включая классических постмодернистов, а занимает взвешенную позицию здравого смысла между теми и другими. Оглавление книги в полной мере отражает эту «двойственную» позицию автора. В целом книга посвящена не философии Горгия, а его риторике. Первая часть уделяет внимание исторической реконструкции, в ней МакКомиски подробно обсуждает Горгия и как персонаж платоновского диалога «Горгий», и как создателя риторики. Вторая глава с говорящим названием «Неософистическое присвоение» последовательно и довольно подробно рассматривает трансформации, которые претерпевает софистика в неософистической риторической теории, в постмодернизме и мультикультурализме (каждому из направлений уделен свой параграф). В качестве приложения к книге имеется весьма полезная и полная библиография о софистической философии и риторике. Что касается интерпретации трактата «О не-сущем», ему МакКомиски уделяет не слишком много внимания, но противопоставляет его явную не-эссенциалистскую онтологию эссенциализму досократиков, а это в какой-то мере выводит нас на содержание второй дискуссии, прямо связанной с автором другой книги, посвященной Горгию, С. Консиньи (Consigny 2001).

Что касается второго направления дискуссии, то здесь уместнее говорить скорее об иной трактовке все той же дистинкции двух подходов. Эта трактовка принадлежит Консиньи, который, обсуждая указанную дискуссию, замечает,

¹² Ответ Э. Скъяппы: Schiappa 1990b.

что анализ эпистемических предпосылок, герменевтических стратегий и итоговых интерпретаций неософистических противников Скъяппы дает основания причислить их к антифундаменталистам. Но при этом и претензия Скъяппы на более аккуратное и объективное историческое прочтение софистов также оказывается несостоятельной, поскольку «вместо этого он предлагает весьма пристрастную интерпретацию, которая пытается изобразить софистов как его собственных фундаменталистских предшественников» (Consigny 1996, 253).¹³ Эту же позицию занимают, по его мнению, и некоторые другие исследователи софистики, а именно E. Havelock, G. V. Kerferd, J. de Romilly, T. Cole (Ibid.). И та и другая сторона при таком прочтении оказывается приверженной рациональной реконструкции, а спор, по сути, сводится к тому, имеются ли какие-либо рациональные основания знания или нет. Фундаменталисты такие основания видят, и полагают их независимыми ни от каких внешних обстоятельств (времени, человеческой природы и проч.), антифундаменталисты же, в силу неориторических установок, признающих, что область убедительного не является ни чисто рациональной, ни чисто иррациональной, и что наше знание (или убеждение) в равной мере зависит как от эпидейктических, так и от аподиктических аргументов, отказываются от традиционных рациональных стандартов и понимают рациональность как «любую частную контингентную ситуацию, одобренную любым частным сообществом» (р. 254). Иными словами, у антифундаменталистов речь идет об «интерпретирующем сообществе» в противовес «объективной истине», а у фундаменталистов, в частности у Скъяппы, софисты трактуются как фигуры, переходные от иррациональности к рациональности.

Что получается на первый взгляд при такой оценке? Так или иначе, мы стремились отмежеваться от платоновской и аристотелевской трактовки софистики, а по сути вернулись на исходные позиции. Антифундаменталисты, отказываясь от рациональных базовых оснований, подтверждают тем самым классический тезис о релятивизме софистов. Фундаменталисты, видя в софистах (Протагоре) переходные фигуры, наводящие мосты между мифологическим и философским сознанием, подтверждают тезис о них как о предшественниках более серьезных, настоящих (т. е. более рациональных) философов, что значительно снижает философскую ценность софистики.

Но так обстоит дело только на первый взгляд, потому что эвристическая ценность этой дискуссии, как мне кажется, гораздо шире простого указания на ангажированность позиции Скъяппы. Когда эпистемический фундаментализм признается исходной позицией интерпретаторов и субъектов их интерпретаций, необходимо ответить на вопрос, что же именно выступает в качестве исходных оснований. В частности, по мнению Ф. Уолтерса, софисты, как и их

¹³ Вероятно, вопрос о фундаменталистском прочтении софистов в какой-то момент становится общим местом. За два года до указанной статьи вышла работа (Walters 1994).

противники, признавали, что предельным основанием является Бытие, но Бытие может быть познано только через язык, т. е. в любом случае софистический дискурс подразумевает в качестве исходных предпосылок существование, реальность Бытия и рационального знания (Walters 1994, 144). С этой концепцией можно спорить, она, на мой взгляд, сильно зависит от платоновского эссенциализма, и если стоять на позициях фундаменталистской трактовки дискуссии Консиньи, ни одна из сторон спора не согласилась бы с этой позицией. По сути, спор фундаменталистов и антифундаменталистов, каким он видится глазами Консиньи, строится вокруг признания или не признания рационального знания в качестве базового принципа. Но при этом, как ни удивительно, обе противоборствующие стороны так или иначе обсуждают рациональную или не-рациональную, субъективную или объективную, природу *логоса*, и в таком случае, можно говорить, что для обеих позиций базовым принципом софистической философии следует признать ни Бытие, ни рациональную природу знания, а *логос*. И с этой точки зрения уже обе стороны оказываются занимающими фундаменталистские позиции, и как минимум должны согласиться между собой в том, что исходным принципом оказывается сама присущая речи структура и наша способность воссоздавать и использовать (осознанно или нет) эту структуру для выражения чего-либо, вне зависимости от того, выражается ли с помощью нее истина или чье-то субъективное мнение (убеждения), вне зависимости от того, эпидейктические или аподейктические средства используются, и наконец, вне зависимости от объекта высказывания – Бытие это или познание сущего. Именно с такой позиции, на мой взгляд, и раскрывается эвристический потенциал эпистемического фундаментализма в отношении независимых и оригинальных интерпретаций софистических учений, позволяющий избавиться от традиционных штампов.

Софисты уже не могут быть представлены занимающими релятивистские позиции. Когда Протагор говорит, что по мнению *F.* ветер холоден, а по мнению *G.* ветер горяч, он не соглашается с каждым из них в их чувственных восприятиях. Напротив, он стремится показать, что их чувственные восприятия еще не делают ветер горячим или холодным, а истину – зависимой от этих восприятий и выраженной каждый раз на чем-то индивидуальном собственном языке. В любом случае общим для них остается понятие или пусть даже слово «ветер», которое каждый использует в некотором универсальном смысле, понятном другому, и эту универсальность обеспечивает *логос*. Горгий, рассуждая о том, существует ли небытие, делает это не ради истины Бытия, а ради того, чтобы продемонстрировать, что *логос* не зависит от чувственного восприятия и не является одной из чувственных способностей, он не зависит от ментальных способностей (ведь постижение осуществляется не посредством языка), и он в той же мере не зависит от объектов существования, поскольку говорящий произносит слова, но не вещи. Горгий фиксирует проблему: в какой-то из моментов речевой деятельности осуществляется переход от синтаксиса к семантике и *vice versa*, и у нас нет ответа, что именно и как происходит в этот мо-

мент, но и роль *логоса* как объективного, независимого от нас (коль скоро у нас нет надежного объяснения происходящему) посредника между объектами, их восприятием и постижением очевидна. Если мы фиксируем проблемное поле софистики подобным образом, оно оказывается в полной мере отвлеченным и независимым от платоновско-аристотелевского эссенциализма.

Еще одно направление дискуссий оформилось вокруг фигуры Горгия и связано с попытками реконструировать содержание его философского учения на основании его оригинального стиля. Результаты этой дискуссии суммирует С. Консиньи и сам принимает в ней активное участие (Consigny 1992). По его мнению, на сегодняшний день существуют две значительные школы интерпретаций философского учения Горгия, реконструирующие его философию исходя из стиля и пришедшие к диаметрально противоположным результатам (Consigny 1992). Обе эти школы можно назвать «реабилитирующими», поскольку они, считая Горгия серьезным мыслителем, возвращают его в лоно философии, вопреки устоявшейся точке зрения, согласно которой Леонтинец – прекрасный оратор, оригинальный «стилист», но за его «поэтическим» стилем, за кружевом искусно сплетенных слов скрывается острая нехватка оригинальных идей. Обе школы отказываются от традиции оценивать Горгия только как «стилиста» и настаивают на том, что его стиль органично интегрирован в мысль Горгия и что только через такую форму и можно понять ясно очерченную эпистемологию Леонтинца.

Первая «реабилитирующая» школа восходит к Марио Унтерштейнеру, и С. Консиньи полагает, что этот же подход разделили R. Enos, V. Gronbeck и R. Engnell. В соответствии с точкой зрения М. Унтерштейнера стиль Горгия, без сомнения, поэтичен, но до Горгия те же приемы активно использовались поэтами, которые оказали на него существенное влияние (Untersteiner 1954, 200–201). Горгий же, заимствуя столетиями пользовавшийся успехом стиль, «миметически» использует его в собственных целях – он стремится представить или воспроизвести истину о вещах самих по себе. Горгиевские фигуры речи служат эпистемическим целям – для воспроизведения реальности, которая сопротивляется изложению обычными средствами рационального дискурса, а главный его прием – *антитетисис*, рассмотрение противоположных концепций. В целом подход первой школы суммируется следующим образом. Истина о реальности не может быть представлена рациональными средствами, поскольку является противоречивой и самоопровергающей, и потому единственным способом, позволяющим вместить противоречивую реальность в рациональный дискурс оказывается обращение к поэтическим, не-рациональным средствам: только посредством имитации можно показать, что есть истина, но невозможно показать ее саму по себе, без посредников. Итак, Горгий в состоянии постичь истинную природу реальности, но бессилён артикулировать ее логически, поэтому прибегает к *логосу*, используя антитетический поэтический стиль, чтобы продемонстрировать истину не-(вне)-логически.

Основными идейными вдохновителями второй «реабилитирующей» школы являются L. Versenyi, J. De Romilly и E. White, которые понимают стиль Горгия скорее экспрессивно, чем миметически. Эта школа, как показывает Консиньи, занимает сторону субъективистской трактовки софистики и Горгия, согласно которой невозможно постичь «внешнюю» природу реальности чего бы то ни было. Здесь Горгий выступает прежде всего как скептик, полагающий, что истина недостижима, и подтверждает это своей «поэтической магией». Именно с помощью стиля Горгий пытается отобразить новую и совершенно иллюзорную сферу представлений о постоянно изменяющемся моменте, а фактически, сплетая кружево слов, тем самым творит для слушателя новую реальность в каждый момент времени. И если, согласно первой интерпретации, Горгий представляется вполне традиционной фигурой, использующей антистетическое наследие поэтов, воспроизводя с его помощью подлинную архитектуру реальности, то согласно второй интерпретации, все обстоит иначе. Стиль Горгия предельно инновационный, и он намерено экспериментирует с ним, чтобы обнаружить исключительную, новую реальность, стоящую за ним. Его причудливые фигуры речи конструируют его собственную иллюзорную реальность, каждый раз получая удивительную возможность придать миру сиюминутное значение, в полном соответствии с его субъективистской эпистемологией.¹⁴

Как полагает Консиньи, обе эти интерпретации неверны и не совсем аккуратно характеризуют стилистическую практику Горгия, равно как и вытекающую из нее философскую позицию, поскольку обе они *аисторичны*. И та и другая рассматривают Горгия *изолировано* от исторических и культурных установок и пытаются принять тот образец интерпретации, при котором стиль функционирует независимо, сам по себе. Кроме того, поскольку обе эти школы имеют дело с пониманием стиля Горгия изнутри наших современных на него взглядов и не делают никаких попыток включить его в ту реальность, которой он адресовал свои работы, их можно смело причислять к сторонникам рациональной реконструкции (Consigny 1992, 46).

Консиньи, в свою очередь, предпринимает попытку исторической реконструкции, стараясь понять, как этот стиль звучит не для наших ушей, а для ушей современников Горгия. Рассматривая каждую из сохранившихся речей Горгия в отдельности, Консиньи пришел к выводу о том, что во всякой своей работе Леонтинец адаптирует свой стиль к словарю и протоколу происходящего дискурса. Иными словами, его стиль не антистетичен и не инновативен, он – хамелеон, хорошо адаптирующийся к любой речевой ситуации (Consigny 1992, 46–48). Его «Погребальная речь» ничем не отличается от любых погребальных речей своего времени: все его цветистые приемы аккуратно укладываются в устоявшуюся общепринятую форму таких речей. «Похвала Елене» удачно адаптировала различные приемы из эпической, драматической и лирической поэзии, а используемые здесь штампы и формы хорошо известны современни-

¹⁴ Подробнее об этих двух школах см. Consigny 1992, 44–46.

кам Горгия. «Защита Паламеда» использует средства, активно применяемые в юридической практике. Наконец, «О не-сущем, или О природе» – это искусная адаптация элейского дискурса, также хорошо известного по всей Греции. При этом Горгий не просто приспособил свой вокабуляр и фигуры речи к особым, устоявшимся жанрам, бытовавшим в греческой культуре, но и всякий раз подстраивался под каждый отдельный жанр и дискурс. Но тогда, если Горгий не исходил из каких-либо эпистемических оснований, обсуждаемых в рамках двух «реабилитирующих» школ, то не следует ли признать правомерной старую интерпретацию горгия как «стилиста»-оратора, но не философа? Это будет так, показывает Консиньи, только если исходить из соображений эпистемического фундаментализма (Consigny 1992, 49).

Поясняя свою позицию, Консиньи возвращается к дискуссиям, суть которых обсуждалась нами выше, но уже в другом аспекте. Он исходит из принятого у Р. Рорти различения «эпистемологии» и «герменевтики» (Рорти 1997, 233–238). Согласно концепции Рорти, эпистемология – это тип «эссенциалистской» или «фундаменталистской» философии, который исходит из признания «оснований» или «фундамента» для всякого знания или внешней реальности (Consigny 1992, 49). Давая определение эпистемологии, Рорти пишет: «Представление, согласно которому существует постоянный нейтральный каркас, “структуру” которого может выразить философия, есть представление, что объекты противостоят уму или что правила, которые сдерживают исследование, являются общими для всех дискурсов... Герменевтика есть, по большей части, борьба против этого предположения... Мы будем эпистемологами, если, превосходно понимая, что происходит, тем не менее, захотим кодифицировать происходящее для того, чтобы расширить понимание, усилить его, передать понимание другим или подвести под него “основания”. Мы должны быть герменевтами, когда не понимаем, что происходит, но будучи достаточно честны, признаем это обстоятельство...» (Рорти 1997, 233, 237). И еще одно важное различие этих двух методов следует учесть, чтобы понять основанную на этой дистрикции интерпретацию Консиньи: «С точки зрения герменевтики, быть рациональным это значит желать освободиться от эпистемологии – от взгляда, согласно которому существует специальное множество терминов, в которое должно уложить все возможные результаты разговоров, и желать освоить жаргон собеседника, а не переводить его в свой собственный. С точки зрения эпистемологии, быть рациональным – значит найти подходящее множество терминов, в которые должны быть переведены все результаты для того, чтобы соглашение стало возможным. В рамках эпистемологии разговор представляет неявное исследование. В рамках герменевтики исследование представляет рутинный разговор» (Рорти 1997, 235).

Описанные методы скорее годятся для характеристики исследовательских подходов, но, как и в других дискуссиях, посвященных софистике, они в равной мере применяются и к самим античным авторам. В данном случае Консиньи полагает, что Горгий исходил отнюдь не из фундаменталистских основа-

ний, как показала его критика «реабилитирующих» школ и историческая реконструкция произведений, а из герменевтических. Он, в отличие от досократических философов, не искал такой исходный язык, на котором может быть выражена любая система мысли, но «номадически» мигрируя, как кочевник, от одного дискурса к другому, ни одному не отводил роль привилегированного в установлении истины о сущности и природе вещей (Consigny 1992, 49). При такой интерпретации, даже не исходя из каких-либо предельных оснований, Горгий не может пониматься исключительно как ритор, отрабатывающий стиль, но оказывается вполне состоявшимся философом, кладущим герменевтику в основу своего исследования представлений о мире и его познании. Проводя исследование как некий рутинный разговор, он перебирает разные жанры и дискурсы, каждый раз находя в них только одну из частей мозаики, из которых складывается наше знание о мире.

И еще один аспект такой интерпретации следует иметь в виду. Для любой философии важен корректный выбор целевой аудитории, в противном случае и сама концепция философа, и доводы и объяснения, содержащиеся в ней, окажутся неприемлемыми. Что важно отметить в герменевтическом подходе Горгия: придерживаясь определенных протоколов и дискурсов, он не выбирает целевую аудиторию, а для любой из них подходящими средствами пытается донести исключительную мысль о познании реальности посредством языка.

Я постаралась представить максимально исчерпывающий и в то же время краткий обзор современных исследований софистики: от изданий фрагментов софистических сочинений на русском и основных европейских языках до обсуждения основных современных дискуссий, развернувшихся вокруг философского содержания учений софистов. В каком-то смысле я также преследовала «реабилитационную» цель и преимущественно ставила акценты на те исследования, которые стремятся вернуть софистам не только право именоваться философами, но и развенчать устоявшийся миф об исключительно субъективистском, релятивистском и нигилистическом содержании их учений. В конечном счете, я стремилась показать, что софистика отнюдь не является перевернутой страницей в истории философии и надеюсь, что она, наконец, и на российской почве удостоится того внимания, которого заслуживает.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Брентано Т. Ф. *Древние и современные софисты*. Пер. с фр. Я. Новицкого. СПб.: В синодальной типографии, 1886.
- Гиляров А. Н. *Греческие софисты, их мировоззрение и деятельность в связи с общей политической и культурной историей Греции: Критическое исследование*. М.: Университетская типография, 1888.
- Гиляров А. Н. *Греческие софисты, их мировоззрение и деятельность в связи с общей политической и культурной историей Греции: Критическое исследование*. М.: Университетская типография, 1891а.

- Гиляров А. Н. *Источники о софистах. Платон как исторический свидетель. Опыт историко-философской критики. Ч. I: Методология и свидетельства о философах.* Киев: Типо-литография Товарищества И. Н. Кушнерев и К°, 1891b.
- Джохадзе Д. В., Джохадзе Н. И. *История диалектики. Эпоха античности.* М.: Ком-Книга, 2005.
- Кассен Б. *Эффект софистики.* Пер. с фр. А. Россиуса. М.; СПб.: Московский философский фонд; Университетская книга; Культурная инициатива, 2000.
- Маковельский А. О., пер. *Досократики. Первые греческие мыслители в их творениях, в свидетельствах древности и в свете новейших исследований.* Ч. 1–3. Казань: Издание книжного магазина М. А. Голубева, 1914–1919.
- Маковельский А. О. *Софисты.* Вып. 1–2.– Баку: НКП Азербайджанской ССР, 1940–1941.
- Рорти Р. «Историография философии: четыре жанра», Джохадзе И. Д. *Неопрагматизм Ричарда Рорти.* М.: УРСС, 2001: 179–182.
- Рорти Р. *Философия и зеркало природы.* Пер. с англ. В. В. Целищева. Новосибирск: Изд-во Новосиб. ун-та, 1997.
- Чернышев Б. С. *Софисты.* М.: Ранион, 1929.
- Barnes J. “Review on: De Melisso Xenophane Gorgia. Si Parménide - le traité anonyme De Melisso Xenophane Gorgia by Parmenides; Barbara Cassin,” *Classical Review* 33 (1983) 66–67.
- Blass F. *Die attische Beredsamkeit.* Leipzig, 1868–1880. (Abth. 1: Von Gorgias bis zu Lysias. 1868; Abth. 2: Isokrates und Isaios. 1874; Abth. 3. Abschn. 1: Demosthenes. 1877; Abth. 3. Abschn. 2: Demosthenes’ Genossen und Gegner. 1880).
- Calogero G. *Studi sull’eleatismo.* Roma: Tipografia del senato del dott. G. Bardi, 1932.
- Cassin B. *Si Parménide le traité anonyme De Melisso Xenophane Gorgia.* Edition critique et commentaire. Lillie: Presses universitaires de Lillie, 1980.
- Cassin B. *L’effet sophistique,* Paris: Gallimard, 1995.
- Cassin B. *Parménide. Sur la Nature ou Sur l’Étant.* Paris: Éd. du seuil, 1998.
- Cleve F. M. *The Giants of Pre-Sophistic Greek Philosophy. An Attempt to Reconstruct Their Thoughts.* 2 vols. The Hague: Martunus Nijhoff, 1965.
- Consigny S. “Edward Schiappa’s Reading of the Sophist,” *Rhetoric Review* 14 (1996) 253–269.
- Consigny S. *Gorgias: Sophist and Artist.* Columbia: University of South Carolina Press, 2001.
- Consigny S. “The Styles of Gorgias,” *Rhetoric Society Quarterly* 22 (1992) 43–53.
- Davis J. B. “Translating Gorgias in [Aristotle] 980a10,” *Philosophy & Rhetoric* 30 (1997) 31–37.
- Dean Anderson Jr. R. *Glossary of Greek Rhetorical Terms connected to Methods of Argumentation, Figures and Topes from Anaximenes to Quintilian.* Leuven: Uitgeverij Peeters, 2000.
- De Romilly J. *Les Grands Sophistes dans l’Athènes de Périclès.* Paris: Éd. De Fallois, 1988.
- De Romilly J. *The Great Sophists in Periclean Athens.* Translated by J. Lloyd. Oxford: Clarendon Press, 1992.
- Diels H. *Die Fragmente der Vorsokratiker.* Bd. I–III. 9. Aufl., herausgegeben W. Kranz. Zürich; Berlin: Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, 1959.
- Dillon J., Gergel T., trans. *The Greek Sophists.* London: Penguin Books, 2003.
- Gagarin M. “On the Not-Being of Gorgias’s On Not-Being (ONB),” *Philosophy & Rhetoric* 30 (1997) 38–40.

- Gagarin M. *Antiphon the Athenian: Oratory, Law, and Justice in the Age of the Sophists*. Austin: University of Texas Press, 2002.
- Ganes R. N. "Knowledge and Discourse in Gorgias' On the Non-Existent or On Nature," *Philosophy & Rhetoric* 30 (1997) 1–12.
- Guthrie W. K. C. *A History of Greek Philosophy*. Vol. III. Part I. The World of the Sophists. Cambridge: Cambridge University Press, 1969.
- Guthrie W. K. C. *The Sophists*. Cambridge: Cambridge University Press, 1971.
- Hoffmann K. F. *Das Recht im Denken der Sophistik*. Stuttgart; Leipzig: B.G. Teubner, 1997.
- Kerferd G. B. "Gorgias on Nature or That Which Is Not," *Phronesis* 1(1955) 3–25.
- Kerferd G. B. "Strange Giants. Review on «The Giants of Pre-Sophistic Philosophy; An Attempt to Reconstruct Their Thoughts» by Felix M. Cleve," *Classical Review* 17 (1967) 182–184.
- Kerferd G. B. *The Sophistic Movement*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981a.
- Kerferd G. B., ed. *The Sophists and their Legacy*. Wiesbaden: Franz Steiner, 1981b.
- Kerferd G. B. "The Sophists," *Routledge History of Philosophy*. Vol. I. From the Beginning to Plato. Ed. by C. C. W. Taylor. London, New York: Routledge, 1997: 225–248.
- Lee Mi-Kyoung. *Epistemology after Protagoras. Responses to Relativism in Plato, Aristotle, and Democritus*. Oxford: Clarendon Press, 2005.
- Mansfeld J. "DE MELISSO XENOPHANE GORGIA: Pyrrhonizing Aristotelianism," *Rheinisches Museum für Philologie* 131 (1988) 239–276.
- McComiskey B. "Gorgias, On Non-Existence: Sextus Empiricus, Against the Logicians 1. 65–87, Translated from the Greek Text in Hermann Diels' Die Fragmente der Vorsokratiker," *Philosophy & Rhetoric* 30 (1997) 45–49.
- McComiskey B. *Gorgias and the New Sophistic Rhetoric*. Carbondale: Southern Illinois University Press, 2002.
- Moravcsik J. M. "Heraclitean Concepts and Explanations," *Language and Thought in Early Greek Philosophy*. Ed. K. Robb. La Salle, IL: Hegeler Institute, 1983: 134–152.
- Mourelatos A. P. D. "Gorgias on the Function of Language," *Philosophical Topics* 15 (1987) 135–170.
- Perelman C., Olbrechts-Tyteca L. *La nouvelle rhétorique; Traité de l'Argumentation (Coll. Logos)*. T. I–II. Paris: Presses Universitaires de France, 1958.
- Poulakos J. "Interpreting Sophistical Rhetoric: A Response to Schiappa," *Philosophy & Rhetoric* 23 (1990) 218–228.
- Poulakos J. "The Letter and the Spirit of the Text: Two Translations of Gorgias' On Non-being or On Nature (MXG)," *Philosophy & Rhetoric* 30 (1997) 41–44.
- Pradeau J.-F., éd. *Les Sophistes*. T. I–II. Paris: Flammarion-GF, 2009.
- Ophuijsen J.M. van, M. van Raalte, P. Stork, eds. *Protagoras of Abdera: The Man, His Measure*. Leiden, Boston: Brill, 2013.
- Schiappa E. "Neo-Sophistic Rhetorical Criticism or the Historical Reconstruction of Sophistic Doctrines?" *Philosophy & Rhetoric* 23 (1990a) 192–217.
- Schiappa E. "History and Neo-Sophistic Criticism: A Reply to Poulakos," *Philosophy & Rhetoric* 23 (1990b) 307–315.
- Schiappa E. *Protagoras and Logos: A Study in Greek Philosophy and Rhetoric*. Columbia, SC: University of South Carolina Press, 1991a.
- Schiappa E. "Sophistic Rhetoric: Oasis or Mirage?" *Rhetoric Review* 10 (1991b) 5–18.
- Schiappa E. "Interpreting Gorgias' 'Being' in On Not-Being or On Nature," *Philosophy & Rhetoric* 30 (1997) 13–30.

- Schiappa E., Hoffman S. "Intertextual Argument in Gorgias' On What Is Not: A Formalization of Sextus, Adv Math 7.77-80," *Philosophy & Rhetoric* 27 (1994) 156–161.
- Schirren T., Zinsmaier T., Hrsg. *Die Sophisten*. Stuttgart: Reclam, 2003.
- Sprague R. K., ed. *The Older Sophists*. A Complete Translation by several hands of the Fragments in *Die Fragmente der Vorsokratiker* edited by Diels-Kranz with a new Edition of Antiphon and of Euthydemus. Indianapolis Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc., 2001. (Первое издание: Columbia: University of South Carolina Press, 1972).
- Tindale Ch. W. *Reason's Dark Champions. Constructive Strategies of Sophistic Argument*. Columbia, SC: The University of South Carolina Press, 2010.
- Untersteiner M., ed. *Sofisti. Testimonianze e Frammenti*. Fasc. I. Florence: La Nuova Italia, 1949a.
- Untersteiner M. *I Sofisti*. Torino: Ed. Einaudi, 1949b.
- Untersteiner M. *The Sophists*. Trans. K. Freeman. Oxford: Basil Blackwell, 1954.
- Untersteiner M. *I Sofisti*. 2 ed. Vols. I–II. Milan: Lampugnani Nigri, 1967.
- Walters F. D. "Gorgias as Philosopher of Being: Epistemic Foundationalism in Sophistic Thought," *Philosophy & Rhetoric* 27 (1994) 143–155.

И. Р. ТАНТЛЕВСКИЙ.
ЗАГАДКИ РУКОПИСЕЙ МЕРТВОГО МОРЯ:
ИСТОРИЯ И УЧЕНИЕ ОБЩИНЫ КУМРАНА.
САНКТ-ПЕТЕРБУРГ: ИЗДАТЕЛЬСТВО РУССКОЙ
ХРИСТИАНСКОЙ ГУМАНИТАРНОЙ АКАДЕМИИ, 2011. 352 СТР.

А. А. ХЛЕВОВ

Русская Христианская гуманитарная академия, Санкт-Петербург

hlevov@mail.ru

ALEXANDER KHLEVOV

The Russian Christian Humanitarian Academy, St. Petersburg

IGOR R. TANTLEVSKIJ. THE RIDDLE OF THE DEAD SEA SCROLLS. THE HISTORY AND TEACHING OF
THE QUMRAN COMMUNITY. ST. PETERSBURG: THE RUSSIAN CHRISTIAN HUMANITARIAN
ACADEMY PRESS, 2013. 352 P.

ABSTRACT: The reviewer analyses Igor Tantlevskij's reconstruction of the history of the Qumran community as well as his identifications of the key personages mentioned in the main sectarian scrolls under symbolic designations. Special attention is given to the consideration of the author's methods of analysis of the theological and religious doctrines of the Qumranites, especially the messianic, eschatological, and soterological ones.

KEYWORDS: Judaism, The Dead Sea Scrolls, religious communities, religious leaders.

В своей последней книге, названной «Кумранская община» (Москва: Наука, 1983), выдающийся российский гебраист-кумрановед Иосиф Давидович Амузин писал: «...Мы не знаем истории... общины (т. е. Кумранской общины. – А. Х.), особенно темен ее начальный период. Нам неведомы узловые события, связанные со временем и обстоятельствами возникновения общины, ее генетические связи, время и обстоятельства поселения в Кумране и появления Учителя праведности (имеется в виду лидер конгрегации. – А.Х.), значение ряда важных символических обозначений, которые используются в кумранских рукописях. А как говорил Аристотель, “нельзя развязать узел, не зная, как он завязан”. Задача написания истории Кумранской общины – дело будущего» (с. 186). Именно этим и ряду других дискуссионным вопросам по истории и религиозно-философскому мировоззрению Кумранской конгрегации посвящает свою книгу «Загадки рукописей Мертвого моря: история и учение общины Кумрана» профессор Санкт-Петербургского государственного университе-

та, заведующий Кафедрой еврейской культуры И. Р. Тантлевский. В первой части книги автор, основываясь на корпусе кумранских манускриптов (официальное издание которых завершилось лишь недавно: *Discoveries in the Judaean Desert*, I–LX. Oxford University Press, 1951–2011), представляет на суд читателя свою реконструкцию ключевых событий истории Кумранской общины – от ее зарождения в начале II в. до н. э. до гибели в огне Иудейской войны против Рима (66–70 гг. н. э.). По мнению И. Р. Тантлевского, в истории конгрегации можно выделить два основных этапа: 1) от времени ее возникновения до смерти (или гибели) ее харизматического главы, фигурирующего в источниках под обозначением Учитель праведности, при иудейском первосвященнике и правителе Симоне Хасмонее (142–134 гг. до н. э.); 2) община при преемнике Учителя праведности, обозначаемом в манускриптах как «Священник», и ее поселение в Кумране в начале I в. до н. э. при иудейском первосвященнике и царе Александре Яннае (103–76 гг. до н. э.). И. Р. Тантлевский убедительно показывает, что вопреки распространенному мнению, основателем общины был не Учитель праведности, а его наставник, которого автор идентифицирует с фигурой упоминаемого в раввинистических источниках законоучителя Антигона из Сохо. Что касается самого Учителя праведности, то его можно было бы отождествить с известным из тех же источников учеником Антигона Цадоком (это имя коррелирует с термином *цедек*-«праведность»). В период эллинистических гонений на иудеев, начавшихся в 167 г. до н. э., община Учителя праведности уходит в изгнание в Дамаск, где ок. 144 г. до нашей эры происходит жесткое столкновение общинников с посетившим этот сирийский город тогдашним иудейским первосвященником и правителем Ионатаном I (152–142 гг. до н. э.), который, по мнению автора книги, может быть отождествлен с фигурирующим в кумранских Комментариях на Псалом 37 [36] и книгу пророка Аввакума врагом общины «Нечестивым священником» (I). При Симоне община во главе с Учителем праведности возвращается в Иудею и, вероятно, поселяется в Иерусалиме. Здесь в конгрегации произошла схизма, которую возглавил «Человек лжи»; последнего И. Р. Тантлевский отождествляет с еще одним учеником Антигона из Сохо и соратником Цадока Бозтусом (греч. «заместитель»). Схизматики доносят на своего главу властям; Учитель праведности был арестован, судим Синедрионом и, вероятно, казнен в Иерусалиме (возможно, распят) ок. 136 г. до н. э. Выявляя на основе анализа кумранских источников вероятные причины трагической коллизии Учителя праведности и современного ему первосвященника-правителя Иудеи, автор книги приходит к выводу, что это могли быть претензии первого – как священника цадокидской линии – на первосвященство в Иерусалиме. При этом И. Р. Тантлевский подробно анализирует рукописи, из которых можно заключить, что Учитель также провозгласил себя пророком и священническим Мессией и был признан в качестве такого своими адептами, что должно было рассматриваться ортодоксальными иудеями как бласфемия. В этот драматический для общины период ее возглавил преемник Учителя праведности, упоминаемый в манускрип-

тах под обозначениями «Священник». И. Р. Тантлевский находит в кумранских рукописях и его имя – Йехуда и отождествляет последнего с упоминаемым Иосифом Флавием иерусалимским ессеиским лидером конца II в. до н.э. Йехудой, умевшим предсказывать будущее; он же, по-видимому, упоминается и в Вавилонском Талмуде под именем Йехуда, сын Гедидьи (Киддушин, 66а). По мнению автора книги, именно «Священник» Йехуда был родоначальником специфического жанра общинной литературы *Пешарим* – Комментариев на книги Пророков и Псалмы, в которых содержание этих библейских книг как бы «актуализируется» применительно к судьбам конгрегации и современной ей Иудеи. Как показывает И. Р. Тантлевский на основе анализа кумранских Комментариев на книги пророков Аввакума, Наума и Осии, общинники приняли участие в народном восстании 94 / 93–88 гг. до н. э. против первосвященника и царя Янная=Ионатан II, который обозначается в Комментариях на Аввакума как «Нечестивый священник» (II). Ad hoc заметим, что И. Р. Тантлевский первым в мировой кумранистике предложил рассматривать условное обозначение «Нечестивый священник» как относящееся к двум иудейским первосвященникам – Ионатану I и Ионатану II, что позволило ему разрешить многие несогласованности «монистической» идентификации этого наименования. Подвергнувшись жесточайшим преследованиям со стороны Янная, adeпты общины бегут в Иудейскую пустыню, местность Вади-Кумран, где и начинается история собственно *Кумранской* общины... Кумраниты отходят от мирских дел, политической жизни Иерусалима и концентрируются на религиозно-этических проблемах, ожидая в пустынном уединении Конца дней, наступлению которого, в частности, способствует, как они верили, благочестие праведников-«эскапистов». Знакомясь с представляемыми автором расшифровками всех основных условных обозначений анонимных персонажей и группировок, упоминаемых в манускриптах из Кумрана, и его попытками их идентифицировать, вернуть им историческое имя, невольно вспоминаешь известное изречение французского историка Антонена Дебидура о том, что «история... – это воскрешение и жизнь, которую она стремится вернуть мертвым».

В Кумране происходит развитие мессианско-эсхатологических идей, выдвинутых предшественниками еще во II—начале I вв. до н. э. Анализу релевантных обозначенной теме кумранских документов и посвящена по преимуществу вторая часть книги И. Р. Тантлевского. Выявление исторических коррелятов событиям и лицам, упомянутым в зашифрованном виде в кумранских текстах, позволяет И. Р. Тантлевскому выявить относительную, а подчас и абсолютную, хронологию создания важнейших общинных произведений, а также сочинений, принесенных в общину извне, но родственных кумранитам по идеологии. Таким образом, важнейшей особенностью его книги становится то, что мессианско-эсхатологические и апокалиптико-сотерологические доктрины, засвидетельствованные в рукописях Мертвого моря, рассматриваются И. Р. Тантлевским в динамике, выявляются и хронологически прослеживаются

ключевые стадии их эволюции. Автором реконструируются и этапы «мессиянизации» фигуры Учителя праведности, исторического и *redivivus*.

Значительное внимание в книге уделено рассмотрению фигуры Мелхиседека в иудейских и раннехристианских сочинениях. В частности, автор полагает, что Мелхиседек *redivivus* является наиболее релевантной фигурой, упоминаемой в дошедших до нас произведениях Кумранской общины, с которой общинники могли на определенном этапе эволюции своих теолого-религиозных представлений отождествить Мессиянский персонаж, описанный в Мессиянском апокалипсисе (4Q521), Апокрифе Даниила (4Q246), Мессиянском арамейском тексте (4Q534), Арамейских фрагментах 4Q540–541 и, вероятно, даже в Молитве Эноша (4Q369). С другой стороны, упомянутые сочинения могли оказать влияние на формирование мессиянского образа Мелхиседека в Кумране. Автор книги не исключает также возможности того, что по смерти Учителя праведности некоторые его адепты стали на определенном историческом этапе рассматривать своего выдающегося наставника как воплощенного Мелхиседека. В книге И. Р. Тантлевского анализируются также ключевые элементы мистической сотерологии общинников, их воззрения на бессмертие души, воскресение тел, загробное воздаяние, исследуется доктрина предопределения, выраженная в манускриптах, выявляются особенности кумранского относительного дуализма, рассматриваются отдельные проблемы законодательно-ритуального характера и календаря кумрантов.

В связи с возникшей в последнее время тенденцией подвергать ревизии «ессейскую» идентификацию Кумранской общины, автор уделяет в книге значительное внимание иудейским религиозным течениям ессеев и терапевтов (вероятно, египетская ветвь ессеев). Нам представляется, что именно разработанная И. Р. Тантлевским гипотеза о «двух» конгрегациях – докумранской Общине Учителя праведности и собственно Кумранской общине – и реконструируемая на ее основе история значительно подкрепляет аргументы в пользу «ессейской» гипотезы, а также проливает новый свет на генезис и раннюю историю сектантского иудаизма в эпоху эллинизма в целом.

К недостаткам книги следует, прежде всего, отнести тот факт, что обозначая гипотезы, отвергающие «ессейскую» идентификацию Кумранской общины и подвергающие ревизии «классическую» интерпретацию археологических раскопок и артефактов Хирбет-Кумрана, И. Р. Тантлевский не уделяет внимание прямой полемике с ними. Представляется недостаточным описание ряда еврейских и арамейских документов, которые до сих пор не переведены на русский язык, но которые детально анализируются автором книги в их отдельных частях. Было бы неплохо включить в рассмотрение релевантные кумранитским мотивы в синхронных рассматриваемой эпохе философских и религиозных движениях эллинистического мира. Не свободно издание и от опечаток (например, на стр. 82 – *цеддуким* вместо встречающегося выше правильного написания *цедуким*; на стр. 116 написание имени *Гедилья* вместо корректного *Гедидья*).

В заключение данной краткой рецензии на книгу Игоря Романовича Тантлевского «Загадки рукописей Мертвого моря: история и учение общины Ку-мрана» хотелось бы заметить, что ее отличительной особенностью является то, что она, главным образом, не только ставит перед читателем вопросы, но и пытается дать свой ответ на них. И, по нашему ощущению, исходя из принципа бритвы Оккама – *not sunt multiplicanda entia praeter necessitatum*, – эти ответы представляются по преимуществу убедительными.

ПЛАТОН И АТЛАНТИДА

Обзор книги: Rudberg, Gunnar. *Atlantis and Syracuse. Did Plato's Experience on Sicily Inspire the Legend? A Study on Plato's Later Political Writings.*
Translated by C. Murphy, edited by Th.C. Franke. Norderstedt: Books on Demand GmbH, 2012. – 120 p.

А. С. АФОНАСИНА
Томский государственный университет
afonasina@gmail.com

ANNA AFONASINA

Tomsk State University, Russia

Plato and Atlantis. A review of: Rudberg, Gunnar. *Atlantis and Syracuse. Did Plato's Experience on Sicily Inspire the Legend? A Study on Plato's Later Political Writings.* Translated by C. Murphy, edited by Th.C. Franke. Norderstedt: Books on Demand GmbH, 2012. – 120 p.

ABSTRACT: The book by Gunnar Rudberg is dedicated to the well-known and exciting legend on Atlantis. The author carefully considers different opinions, starting from late antiquity and finishing with the beginning of the twentieth century. The main question that he proposes to answer is: Did anything in reality correspond to the Plato's story or it must be taken as a pure invention by the Athenian philosopher? Did he invent the island with this unique political structure or took some polis as a prototype? Having considered various hypotheses proposed by the scholars from Antiquity to the present times, he himself suggests that at the time of Plato the Sicilian Syracuse could be such an example and concludes that this city had become Plato's prototype.

KEYWORDS: Plato, Critias, Timaeus, Atlantis, Sicily, Syracuse.

* Работа выполнена в рамках программы повышения конкурентноспособности Томского государственного университета.

Книга Гуннара Рудберга «Атлантида и Сиракузы. Исследование поздних политических произведений Платона» написана в 1917 г. и была опубликована в «Eranos – Acta Philologica Suecana» (1917, no. 17, pp. 1–80). Книга была известна только на шведском языке. В 2012 г. по инициативе филологического жур-

нала «Эранос» и родственников Г. Рудберга был осуществлен перевод на английский язык.

Книга состоит из пяти глав, выделенных римскими цифрами, и разделов, выделенных пробелами. В первой главе автор с филологической точки зрения рассматривает источники, в первую очередь вводную часть *Тимея* и *Критий*, и ставит задачу определить, что из ранних исследований может оказаться полезным. Он коротко пересказывает содержание легенды об Атлантиде из *Тимея* и *Крития*, и напоминает читателю, что оба диалога помещены в драматические отношения с *Государством*.

Во второй главе Г. Рудберг предлагает собрать различные мнения об Атлантиде в большие группы, основываясь на их близости, чтобы пролить свет на противоречия в вопросе об Атлантиде и в самих посвященных ей исследованиях. Ясно, что Атлантида стала предметом интереса сразу после смерти Платона. Г. Рудберг не согласен с мнением Бергера о том, что Аристотель отрицал существование острова (в пользу этого говорит цитата из Страбона (XIII, 598)). Прокл в «Комментарии к *Тимею*» был уверен в том, что эта история правдива и в качестве свидетелей приводит египетских пророков и до сих пор сохранившиеся надписи на колоннах. «Мне кажется, – пишет Г. Рудберг – что наиболее разумным было принять, что Страбон верил в существование Атлантиды, но представил все как всего лишь поэму». Страбон сопровождает это место ироническим комментарием. Серьезный Плиний также испытывает сомнения в отношении Атлантиды. Марцелл (которого упоминает Прокл) в *Эфиопике* говорит об острове Посейдона далеко на западе. Среди платоников, конечно же, были те, кто, наподобие Крантора, верили в литературную точность истории, в то время как другие видели в этом только фантазию, не основанную на реальности, но символизирующую что-то, что произошло в действительности, несмотря на то, что сам Платон заявлял об Атлантиде как реальной истории. В качестве символа рассказ об Атлантиде рассматривали Ямвлих и Сириан. Амелий же считал пару Афины–Атлантида обозначением антагонизма между неподвижными звездами и планетами. В заключение раздела наш автор приводит мнения Оригена, Нумения и Порфирия.

Далее Г. Рудберг обращается к мнениям разных мыслителей XVI–XIX вв., которые принимали версию Платона об Атлантиде безоговорочно и верили, что остров существовал, но затонул в море. Большинство из них усматривали следы Атлантиды в Азорских островах, Мадере, Канарах и островах Кабо-Верде. А Буффо отстаивал идею о том, что Азоры, Америка и Ирландия являются остатками Атлантиды. Другой исследователь пошел дальше и отстаивал мнение о том, что остатками платоновской Атлантиды могут быть Молуккские острова (в составе Малайского архипелага), Австралия и Новая Зеландия. Другими остатками Атлантиды считались даже массы грязи, собирающиеся в районе Саргассова моря, плавающие на его поверхности и являющиеся якобы остатками растений затонувшего острова. Со Средиземноморским регионом

на всем протяжении от Эгейского моря до Египта Атлантиду сближает наличие меди и олова, равнина, защищенная от северных ветров, использование цветных камней в строительстве зданий и т. д.

Г. Рудберг отмечает и мнения тех, кто помещал Атлантиду в иных местах на земле, независимо от имеющихся фактов. Так, например, Козьма Индикоплов в *Topographia Christiana* уверен в том, что описанная Платоном история является просто модификацией того, что рассказывал Моисей об исконном месте происхождения человека. Атланты были допотопной расой, десять царей – это десять колен, и сам потоп оказался той катастрофой, которая погубила Атлантиду и т. д.

Открытие Америки привело к новым спекуляциям об Атлантиде, а именно, что Америка является частью затонувшего континента. В 1561 г. Вильгельм де Позел (Vilhelm de Posel) попытался провести теорию о мексиканской этимологии слова Атлантида – в языке науатль (который входит в уто-ацтекскую языковую семью) слово Atl – ‘вода’, а Atlan – ‘граница воды’, побережье. Шталльбаум (Stallbaum) в своем издании Платона 1838 г. нашел еще более фантастическое сходство между Атлантидой и Америкой и был уверен в том, что египтяне знали об Америке. Г. Рудберг дает только ссылку на его комментарий в этом издании и не объясняет суть этого сходства. Александр фон Гумбольдт верил в то, что финикийцы помнили об Америке, и эти темные отголоски памяти могли сохраниться в платоновском рассказе. Кнётель (Knötel, *Atlantis und das Volk der Atlanten*, 1893) усматривал сходство между «атлантической» и центрально-американской культурами.

Продолжая библейскую аналогию, Баэр (Baer, *Essai historique et critique sur les Atlantiques*, 1762) считал, что Атлантида была страной иудеев, а море ее окружавшее – это Красное море, вокруг которого ходили дети Израиля; случившаяся катастрофа, по его мнению, является смутным воспоминанием о падении Содома и Гоморры.

Французский философ XVIII века Делиэль де Саль (Delisle de Sales) построил сложную систему для того, чтобы объяснить, как был населен древний мир; Атланты сначала жили на Кавказе, откуда они мигрировали в разных направлениях. Таким образом, он совмещает Атлантиду с гомеровской Огигией, которая располагалась в Средиземноморье и была больше Внешней Ливии и Малой Азии.

Жильден (Gildén) считал, что Платон писал об Атлантиде со всей серьезностью, и то, что мы имеем перед собой, является примером современной Платону географической мысли, которую он позаимствовал у пифагорейцев во время одного из своих путешествий. С исторической точки зрения, пишет Г. Рудберг, эти предположения о том, что рассказ об Атлантиде принес из Египта в Грецию не Солон, а Платон, или вообще, что эта традиция происходит не из Египта, а из какого-то другого места, так и остаются достаточно случайными.

Далее Г. Рудберг переходит к рассмотрению нескольких примеров прочтения истории об Атлантиде в историческом контексте. Так, например, Крист (Christ, *Der Kritias ein historischer Roman*) считал, что основой платоновского «эпоса в прозе» были иероглифические тексты из Карнака, в которых рассказывается о крупной конфедерации людей на западе Ливии и на островах западного Средиземноморья (Сицилия, Сардиния, куда были включены даже ахейцы).

На той же частоте (как выражается Г. Рудберг) находится Эмиль Свенсен (Emil Svensén, *Ord och Bild*), который утверждает, что греки неправильно поняли выражение «Геркулесовы столбы»; выражение «за Геркулесовыми столбами» для египтян означало просто на севере Средиземного моря и на юге Европы, в то время как греки поместили это дальше, и получилось, что Атлантида затонула в море, поскольку от нее не осталось следов. Войну Свенсен интерпретирует как сражение между «людьми с северных островов», которые были угрозой для Египта с запада и которые получили помощь от Афин. Он предполагает, что атака на Египет произошла в правление царя Меренптаха (фараон Древнего Египта, правивший приблизительно в 1212–1202 гг. до н. э., из XIX династии; прим. рецензента) со стороны ливийского царя, управляющего огромной коалицией из европейских мореплавателей. Кроме того, он уверен, что катастрофа на острове Фира привела к возникновению египетской традиции о разрушении Атлантиды. А Солон и Платон оба неправильно поняли это сообщение.

Другой, даже более важной, интерпретацией является эссе английского археолога К. Т. Фроста (Frost, *The Critias and Minoan Crete*, 1913). Он отказался от всяких попыток найти исчезнувший остров. С другой стороны, он уверен в том, что традиция была действительно египетской и попала в Грецию благодаря Солону. Историческим ядром истории об Атлантиде, по его мнению, было падение Минойской морской державы и культуры бронзового века на Крите. Легенда об Атлантиде – это египетский способ пересказать в первую очередь политическую, а не какую-либо другую катастрофу на Крите, острове, лежащем к западу от Египта. А проблема с Геркулесовыми столбами решается следующим образом: не нужно привязываться к греческому названию; это всего лишь грубый перевод для поэтических целей; соотношение Атлантиды с египетским словом *keft* это удачный выбор, породивший мысли о безбрежном океане и доисторических сражениях между богами, гигантами и титанами. Вторых, египтяне не были мореплавателями, для них критские царства и Минос были далеко на западе, *за морем* (что и отражено в слове *Keftiu*). А современники Солона знали гораздо больше и, благодаря финикийцам, имели представление о море, простирающемся намного дальше. Для них далекий запад находился за Геркулесовыми столбами. Фрост пытается сделать правдоподобным представление о том, что вышеизложенные события могут быть объяснены именно таким образом, поскольку связь Египта с Критом прервалась после

падения критской цивилизации, и поздние поколения просто не знали, кто такие Кефтиу. Солон же, когда он начал свою так и не законченную поэму, значительно трансформировал факты, оставив честь победы островной державы только за Афинами и изменив порядок событий, поместив основное сражение до катастрофы (разрушения Кносса).

Сам Г. Рудберг считает эту гипотезу довольно сильной, но это только на первый взгляд, поскольку она не решает проблемы. Он критикует эту позицию по нескольким пунктам, в частности, например, остается неясным, почему Солон должен был изменить факты, и какова естественная связь Атлантиды и Крита, и т. д.

Далее он рассматривает мнения о том, что Атлантида – это всего лишь поэтический образ, ведь эта традиция стала развиваться довольно рано и отголоски ее можно услышать уже у Посидония. Г. Рудберг пишет, что египетское происхождение легенды об Атлантиде, конечно же, должно быть отброшено. «Атлантида может утонуть только “в безграничном море поэтической фантазии”. – Это была разновидность поэзии, возросшей на плодородной почве в это и последующее время (имеется в виду период после Платона и поздняя Античность, прим. рецензента), и за Атлантидой последовала масса похожих поэм, которые доступны нам в скудных фрагментах, сохраненных у поздних историков, библиографов и т. д. (Диодор, Элиан и др.); такими поэтическими странами являются континент Меропия у Феопомпа, Киммерийский град Гекатея, Панхейская страна Евгемера в его Ἰερὰ ἀναγραφὴ и Гелиополис Ямвлиха».

Перечисляя позиции разных ученых и мыслителей, Г. Рудберг делает это, на мой взгляд, несколько сумбурно. Казалось бы, имя одного исследователя уже прозвучало и его позиция ясна, но он вновь к нему возвращается, чтобы уточнить какую-то деталь или поместить его в ту или иную группу исследователей, например, тех, кто считает историю об Атлантиде поэмой и тех, кто видел ее исторические и географические основания. Возникает ощущение, что повествование пошло по второму кругу.

Он также перечисляет имена и мнения исследователей, решающих проблему возможных влияний на Платона со стороны Гомера или Гипподама Милетского. Рассматриваются мнения о том, что Атлантида является символом Афин в период их наивысшего расцвета, а катастрофой стали греко-персидские войны. В связи с этим проводятся разные параллели. Например, описание столпотворения в порту (*Критий* 117e) сравнивается с описанием Пирея (*Законы* 704–708). Другие (Керн, позиция которого уже озвучивалась и здесь воспроизводится снова, но в другом ракурсе) помещают Атлантиду в область Элевсин, а сама поэма об Атлантиде является отголоском древней легенды об Элевсинской войне, событие, которое, как иногда считают, случилось незадолго до Персидской войны. Атлантида сравнивается также с древним персидским городом Экбатана.

Третья глава начинается с заявления о том, что мы не можем больше останавливаться на перечислении мнений. Основной вывод состоит в том, что рассказы об Атлантиде в *Критии* и в вступительном разделе *Тимея* являются поэтическим изобретением Платона. Г. Рудберг также подвергает сомнению мысль о том, что предание об Атлантиде является египетской традицией и приводит в поддержку этого несколько оснований. Он разбирает ряд ошибок, которые наглядно показывают, что пора прекратить воспринимать рассказ об Атлантиде как реальную историю. Он указывает на небрежное отношение к хронологии со стороны Платона. Так, например, рассматривая подробно последовательность событий и возраст их участников (*Тим.* 21а), Г. Рудберг отмечает, что Платон берет слишком длинный период времени всего для трех поколений. Это, по мнению Г. Рудберга, объясняется тем, что Платон изначально писал роман, а не семейный архив. Еще ряд примеров, в том числе филологические наблюдения и сопоставление пассажей из Геродота и *Тимея*, позволяют сделать вывод о том, что рассказ об Атлантиде является собственным изобретением Платона. Что же стало реальным прообразом для платоновского государства? В следующем разделе Г. Рудберг пытается найти ответ на этот вопрос.

Раздел четвертый. Один из вышеупомянутых Г. Рудбергом авторов – Сусемиль (Susemihl) – считал, что Платон подразумевал Персию, когда писал о враге афинян. Но Платон замаскировал эту мысль, не только перебросив вражеские силы с востока на запад, но и сказав, что это была морская армия, а не наземная. Здесь Г. Рудберг предлагает частично пересмотреть эту точку зрения и считать прообразом Атлантиды не могущественную Персию, а Сиракузы во время правления тирана Дионисия. Это удовлетворяет сразу двум критериям: и страна на западе, и держава морская. Г. Рудберг считает, что Платон во время своего первого визита в Сиракузы в 387 г. до н. э. был поражен могуществом и процветанием этого города, его военными успехами и влиянием на соседей. Он сопоставляет литературные и археологические памятники, однако не забывает предупредить читателя о том, что мы не должны рассчитывать на полное сходство. Он обращает внимание на местоположение столицы Атлантиды и Сиракуз, особое покровительство Посейдона в отношении Сиракуз, разбирает более мелкие географические детали. Весьма примечательным, на мой взгляд, является сравнение спальни Дионисия Старшего с устройством Атлантиды. Из описания Цицерона известно, что Дионисий, из соображений безопасности, окружил свою кровать широким рвом, через который была перекинута планка. Достаточно было повернуть ее, чтобы «закрыть дверь». Г. Рудберг напоминает, что в начале рассказа об Атлантиде Посейдон создает остров и окружает центральный холм водяными рвами для того, чтобы уберечь свою молодую невесту. В *Критии* 116а говорится о карьерах, из которых доставляли камень для строительства города. Г. Рудберг и здесь видит сходство с Сицилией – с ее знаменитыми карьерами в Латомии близ Сиракуз.

Другой примечательной частью рассказа об Атлантиде является описание святилища Посейдона (166с). В этой связи Г. Рудберг вспоминает о двух вели-

чественных дорических храмах в Сиракузах на острове Ортигия – храм Афины (хорошо сохранившийся благодаря тому, что позже внутри него была построена христианская базилика) и храм Аполлона, датирующийся серединой VI века до н. э. У Цицерона сохранилось описание двадцати семи прекрасных картин, двойных дверей, украшенных золотом и слоновой костью, головы Горгоны с золотыми украшениями, которые похитил Веррес, что дает представление о внешнем и внутреннем убранстве этих храмов. Г. Рудберг считает, что Платон, видя все это богатство, должен был оказаться под сильным впечатлением от посещения этих храмов, что и стало основой для описания храма Посейдона в Атлантиде.

Платон описывает Атлантиду как богатую статуями, и в Сиракузах, как известно из рассказов разных древних авторов, можно было увидеть множество прекрасных статуй богов.

Далее Г. Рудберг задает вопрос: почему описание дворца в Атлантиде столь коротко и лишено деталей? Ответ может быть очень прост, если мы примем во внимание, что прообразом были Сиракузы. Это объясняется тем, что Дионисий Старший, в отличие от других правителей, жил не на Ортигии в роскошном дворце, а на Истме, и безопасность ценил больше, чем комфорт.

В описании Атлантиды немаловажную роль играет описание источников воды. Г. Рудберг вспоминает о множестве источников вокруг Сиракуз, и даже на Ортигии имеется такой источник с пресной водой, фонтан Аретуса. Далее следует сравнение портов Атлантиды и Сиракуз. И в заключение сравниваются фортификации и городские укрепления. Затем идет подробное описание массивных стен, окружавших Сиракузы во времена Дионисия Старшего и построенных по его приказу. Заканчивается это описание выводом о том, что Сиракузы в IV веке до н. э. дали Платону больше материала, чем Афины.

Кроме того, Г. Рудберг оставляет за Платоном право на художественный вымысел и отмечает элементы фантазии (это касается военного снаряжения, необычных ритуалов, о которых речь идет в конце *Крития* и др.). Завершая обзор совпадений, Г. Рудберг обращает внимание на еще один сюжет, а именно на процесс дегенерации в Атлантиде. Материалом для сравнения ему служат письма Платона, в частности седьмое и второе, которые указывают на то, что во время своего второго визита в Сиракузы он заметил там упадок нравов и социальную нестабильность.

Для того чтобы подтвердить правильность своих рассуждений, Г. Рудберг рассматривает датировку диалогов Платона. Ему важно показать, что *Критий* и *Законы* – это самые поздние диалоги. В связи с этим он обсуждает метод датировки диалогов по подсчету стилистических особенностей, считая, впрочем, его неоднозначным. В конце раздела он делает вывод о том, что лингвистические и фактические совпадения в *Критии* и *Законах* относительно Атлантиды установить действительно можно, что должно указывать на одновременность их создания.

В следующем разделе Г. Рудберг предлагает обратиться к Седьмому письму Платона. Сначала он обсуждает вопрос о его аутентичности, приводит ряд мнений за и против. Сам же он настаивает на его подлинности. Его больше всего интересует тот факт, что в Седьмом письме мы находим очень много совпадений с *Критием*, особенно в той части, где речь идет об Атлантиде. Далее опять следует список этих совпадений. Основная мысль, вокруг которой вращается все повествование, состоит в том, что визиты в Сиракузы оказали огромное, может даже решающее влияние на поздние работы Платона, а различные филологические наблюдения позволяют понять пути, по которым философ шел к своей Атлантиде.

В приложение включены две карты Сиракуз и таксономия гипотез об Атлантиде. В конце идет небольшая биографическая справка о самом Гуннаре Рудберге и эпилог редактора с перечислением ссылок и реакций на данную книгу в других работах.

В целом книга довольно интересная. Обзор литературы на эту тему в начале работы дает возможность быстро ознакомиться со всей литературной традицией, посвященной теме Атлантиды. Сама идея о сопоставлении Атлантиды и Сиракуз изложена довольно убедительно. Конечно, Сиракузы не затонули, но именно поэтому всю историю и не следует воспринимать буквально.

ПОРФИРИЙ ОБ ОДУШЕВЛЕНИИ ЭМБРИОНА

Заметки к книге: Luc Brisson, Gwenaëlle Aubry, Marie-Hélène Congourdeau, Françoise Hudry et al. (ed.) *Porphyre. Sur la manière don't l'embryon reçoit l'âme*. Traduction anglaise par Michael Chase. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2012. – 384 p.

Е. В. АФОНАСИН

Томский государственный университет
afonasin@gmail.com

EUGENE AFONASIN

Tomsk State University, Russia

PORPHYRY, ON HOW EMBRYOS ARE ENSOULLED.

A review of: Luc Brisson, Gwenaëlle Aubry, Marie-Hélène Congourdeau, Françoise Hudry et al. (ed.) *Porphyre. Sur la manière don't l'embryon reçoit l'âme*. Traduction anglaise par Michael Chase. – Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2012. – 384 pp.

ABSTRACT: In this small treatise the Neoplatonic philosopher Porphyry (234–305) addresses the question, problematic to every Platonic philosopher, this of agency of the preexistent human soul. Are the embryos already in possession of the self-moving descended souls and thus already living beings? In order to answer the question Porphyry first tries to show that embryos are not actually animals and thus can more properly be compared with plants. The second set of arguments is aimed to show that they are not animals even potentially. Finally Porphyry argues that, regardless the time of its entry, the self-moving soul comes from outside, not from the parents. The final chapter of the treatise is unfortunately not preserved, but the answer given by the philosopher is clear: a particular soul enters an appropriate body immediately after its birth and harmonically attuned to it for the rest of the bodily life. The article discusses new excellent commented editions of the treatises by T. Dorandi and his colleagues (Brisson et al. 2012) and by J. Wilberding (2011) and proposes suggestions for their improvement.

KEYWORDS: Ancient psychology, embryology, fetus, prenatal development, Platonism, Hippocratic medicine, soul.

*Работа выполнена при поддержке РГНФ, грант «Античная медицина» (14-03-00312).

Небольшой трактат «Гавру, о том, как одушевляются эмбрионы» (πρὸς Γαῦρον περὶ τοῦ πῶς ἐμψυχοῦται τὰ ἔμβρυα) (далее: *Ad Gaurum*), дошел до нас в единственной рукописи XII в. (Париж, Национальная библиотека, cod. suppl. gr.

635). Трактат был издан и подробно изучен более ста лет назад Кальбфляйшем¹ и впервые детально комментирован и переведен на французский язык Фестюжьером.² Уже первый издатель заметил, что доктринально и по стилю трактат, адресованный Гавру, не мог принадлежать Галену. Он же назвал наиболее вероятного автора – Порфирия.

Время от времени трактат фигурировал в публикациях по истории медицины и философии, однако лишь в прошлом году вышло новое издание – коллективный труд сотрудников французского Национального центра научных исследований (UPR 76, CNRS) – дополненное серией вступительных статей, подробными комментариями, французским и английским переводами. Независимо от них Джеймс Уилбердинг опубликовал первый комментированный перевод трактата на английский язык.³ Задача данной рецензии – высказать ряд замечаний о вышеуказанных публикациях, возникших по ходу их чтения и подготовки перевода трактата на русский язык (ΣΧΟΛΗ 7 [2013] 176–238).

Парижское издание открывается серией вводных статей, посвященных Гиппократу, Платону, Аристотелю, стоикам, Галену и Плотину. Таким образом просматривается вся медицинская и философская традиция, которая предшествует нашему трактату. Статьи дополняются двумя приложениями, одно из которых посвящено сочинению Порфирия «О Стиксе»,⁴ а другое – Теофрасту.

Первая статья (Marie-Hélène Congourdeau, p. 19–30) посвящена подробному разбору тех нескольких мест из Гиппократовского корпуса, на которые обращает внимание Порфирий. Подробно рассматривается, например, параллельные места из трактата Гиппократовского корпуса *De victu* 1.8 и *Ad Gaurum* 16.6 (о музыкальной аналогии). Кроме того, задача этой вводной статьи – познакомить читателей с основными идеями и концепциями античной эмбриологии, начиная с теории происхождения семени, способа зачатия, формирования и развития плода, и заканчивая различными аномалиями, которые могут возникнуть при вынашивании плода и родах.

Нарушив хронологический порядок, обращусь к вводной статье о Галене (Boudon-Millot, p. 87–102). Как уже было указано, Гален примечателен в нашем контексте по крайней мере в двух отношениях. Во-первых, так как *Ad Gaurum* приписывается Галену в рукописи, у каждого исследователя возникает естественное желание понять, почему это не может быть правдой. Рассмотрев се-

¹ Kalbfleisch 1895. Текст издания доступен on-line и в составе TLG, в последнем случае, разумеется, без критического аппарата. См. http://bibliothek.bbaw.de/bibliothek-digital/digitalequellen/schriften/anzeige/index_html?band=07-abh/1895&seite:int=467 и <http://www.tlg.uci.edu>.

² Festugière 1953, vol. 3, p. 265–305.

³ Wilberding 2011. Я благодарен Джеймсу Уилбердингу за копию его книги. Значительно сокращенная версия этой рецензии была подготовлена для Bryn Mawr Classical Review (<http://www.bmcreview.org/2013/04/20130418.html>).

⁴ В основе приложения лежит работа того же автора: Castelletti 2006.

рию мест из *De prop. placit.*⁵ и других трактатов Галена, автор показывает, что, во-первых, в своих аутентичных сочинениях Гален развивает теорию эмбриона, несовместимую с той, которая представлена в нашем трактате, и что, во-вторых, в целом Гален воздерживается от суждений о «сущности души»: мы не знаем, телесна она или бестелесна, смертна или бессмертна, однако с медицинской точки зрения это и не важно (*De prop. placit.* 7 etc.). Эти общие соображения, равно как и ряд терминологических наблюдений, разрешают проблему авторства, однако остается другой, возможно более интересный вопрос: знали ли и использовал ли автор нашего трактата сочинения Галена? Отвечая на данный вопрос: «Вероятно, нет», – французская исследовательница иллюстрирует свою позицию серией терминов и метафор, по-разному толкуемых Галеном и Порфирием (ясно, что на таком материале невозможно прийти к однозначному выводу). Подробно рассматриваются понятие зачатия (σύλληψις), морская метафора, аналогия с магнитом и сомнительная идея о полезности прекрасных изображений для того, чтобы зачать красивых детей. По сравнению с автором нашего трактата Гален придерживается более практической точки зрения, в последнем же случае сходство позиций лишь подтверждает общее правило, так как сочинение Галеновского корпуса *De theriaca ad Pisonem*, в котором говорится о пользе прекрасных изображений, знаменитому медику не принадлежит.⁶

Gwenaëlle Aubry (p. 47–67) разбирает аристотелевскую теорию о плоде (fetus), которая не только легла в основание большинства эмбриологических сочинений античности, но и стала исходным пунктом аргументации Порфирия.⁷ Как отличить безжизненную вещь (ἄψυχος) от живого существа (τὸ ζῶον) и, во втором случае, животное (также называемое τὸ ζῶον) от растения (τὸ φυτόν)? Что обуславливает исходное качественное изменение, переход от не-

⁵ Тексты цитируются по-гречески на основании рукописи из Фессалоники (Vladaton 14), недавно обнаруженной автором статьи совместно с А. Пьетробелли (A. Pietrobelli). Это замечательное открытие, так как до сих пор текст трактата был доступен лишь в латинском переводе с арабского и в виде отдельных выдержек в греческих, латинских и иудейских источниках (CNGV 3.2, 1999, ed. V. Nutton). Примечательно, что в составе той же рукописи обнаружился еще один небольшой трактат Галена, до сих пор неизвестный – письмо «О том, что не следует предаваться унынию» (*De indolentia*). В этом письме Гален рассказывает о несчастье, которое его постигло во время пожара в Риме в 192 г.: сгорела его библиотека, рецепты, многочисленные снадобья и медицинские инструменты. Он подробно перечисляет свои потери, рассказывает о расположении книжных лавок Рима и изготовлении медицинских инструментов, не забывая перемежать повествование литературными и философскими ремарками. В общем, это очень необычный текст. См. также: Boudon-Millot 2007 (в особенности третью часть).

⁶ К сожалению, автор не всегда точно указывает разбираемые места, например: с. 89 и затем с. 99 (ἐκ βιβλίου κυβερνήται из *De libris propriis* 19, p. 33.5 Kühn; и в двух других случаях).

⁷ Подробнее об этом см. также: Brisson et al. 2008, 139–55.

живого к живому, и что определяет последующее развитие живого существа? «On ne naît pas animal, on le devient» (р. 67) – и процесс становления живого существа описывается в терминах потенциальности (δυνάμει, κατὰ δύμιν) и актуальности (ἐντελεχεΐα и ἐνεργεία). Как известно, Аристотель (*De anima* 417a20 sq., ср. *Hist. anim.* 735a9 etc.) различает два типа потенциальности. Первый тип – это когда некая вещь способна приобрести некоторое свойство, а второй – это когда вещь, обладая некоторым свойством, не проявляет его (например, неграмотный человек и грамотный человек, который в данный момент не пишет, а играет в мяч). Основываясь на интерпретации Александра (см. его *De anima* 9.24 sq., 36.19 sq., комментарий к *De anima* II 5 Аристотеля и *quaest.* 81.8–10), Порфирий принимает это различие в качестве исходной точки в своей аргументации, резервируя для первого и второго смысла потенциальности термины ἐπιτηδειότης и ἕξις, соответственно.

Bernard Collette-Dučić (р. 69–85) считает, что знание стоической доктрины важно для понимания трактата Порфирия в двух отношениях. Во-первых, мы вновь возвращаемся к фундаментальному различению между живым существом и безжизненным телом. В стоической терминологии для того, чтобы быть животным, живое существо должно обладать ощущением, воображением (представлением) и стремлением (αἴσθησις, φαντασία, ὁρμή). Согласно автору статьи, этот хорошо засвидетельствованный стоический критерий (ср. Hierocles, *Elem. Eth.* 1a, 31–3 и SVF 2.844⁸) критически принимается Порфирием в качестве «основы для дискуссии в терминах, нейтральных как для него самого, так и для его противников» (р. 70). Во-вторых, в статье обращается внимание на «парадоксальную» стоическую теорию полного смешения (SVF 2.463–81 и Alexander, *De mixtione*), о которой Порфирий упоминает в 10.4–6 и других местах трактата (в том числе на последней, очень сильно испорченной странице). Наконец, кратко разбираются стоическая теория симпатии, важная для аргументации Порфирия (особенно 11.2 sq. и 16.6), и стоическая теория одушевления плода (14.1 sq., ср. SVF 2. 804–8).

Luc Brisson пишет о Платоне (р. 31–46) и Плотине (р. 103–19). В первой из этих статей он подробно разбирает серию мест из Платона, использованных Порфирием в его аргументации (прежде всего, это *Федр* 245c sq., о бессмертии души, и *Тимей* 91a1 sq. и 76e7 sq., о механизме размножения и растениях). Во второй статье он вновь начинает с классического определения термина ζῷον (*Федр* 246c5) и исследует различные аспекты платонической психологии в интерпретации Плотина. Αἴσθησις, φαντασία, ὁρμή и очень проблематичное понятие λόγοι – в центре дискуссии.

В краткой рецензии невозможно охватить все содержание этой работы, богатой как конкретными наблюдениями, так и фундаментальными обобщения-

⁸ См. Ramelli and Konstan 2009. SVF 2.825, также упомянутый в этой связи, едва ли подходит к нашему случаю.

ми. В целом следует заметить, что вводные статьи выполняют свою задачу: они подготавливают читателя к изучению трактата Порфирия и снабжают его разнообразной дополнительной информацией.

Текст трактата с параллельным французским переводом предваряется вступлением, в котором автор нового критического издания Тициано Доранди (Tiziano Dorandi) описывает рукописную традицию, предыдущие издания и принципы собственной работы. Вторая часть статьи посвящена анализу косвенной текстуальной традиции (Ямвлих, Филопон, Пселл, Михаил Эфесский, «Гермипп», *de astronomia dialogus*), важной как для определения авторства трактата, так и реконструкции его утраченной части. Все эти свидетельства приведены в оригинале и в переводе на французский язык. В своем издании трактата Тициано Доранди воздерживается от новой реконструкции последних страниц рукописи, по его словам (р. 136 рецензируемого издания), по причине неудовлетворительного состояния текста, однако, вслед за немецким издателем, перепечатывает в качестве приложения параллельные места из Псевдо-Гермиппа и реконструкцию Кальбфляйша. В целом же первое издание выдержало проверку временем и изменения в новом немногочисленны. Аналогично, в отличие от современного переводчика трактата на английский, Уилбердинга, французские переводчики не пытаются угадать и реконструировать содержание последних двух страниц трактата на основе сохранившихся ключевых слов и частично прочитываемых фраз.

Детальный комментарий, который следует за текстом и переводом, – плод коллективной работы (хотя авторство каждого раздела всегда указано).

Издание дополнено переводом трактата на английский язык Майкла Чейза (Michael Chase), глоссарием и различными указателями.

Замечания к тексту и переводу

2.1.5 <ὁ> ὅρος ὁ ταύτης γίγνεται (ср. τὸν καιρὸν τῆς εἰσκρίσεως», несколькими строками ниже) означает «когда это [вхождение души] имеет место». Французский перевод – «quand elle a lieu» – адекватен, версия Чейза «...установить необходимость вхождения души и ее *определение* (its definition)» – менее убедительна.⁹

2.1.10. «lequel doit se situer après l'accouchement quand les choses ont suivi leur cours naturel» (Brisson et al.) и «It must take place after birth from the womb, when

⁹ Предлагаю такой перевод: «Если же показано, что эмбрион не является живым существом ни актуально, так как живые существа отличает от неживых ощущение и стремление, ни потенциально в том смысле, что он уже получил душу, хотя энергии этого соединения еще не актуализировались, тогда для Платона легким делом будет как объяснение необходимости вхождения (души в тело), так и определение [того момента], когда это происходит».

this occurs naturally» (Chase) вводит в заблуждение, как будто автор хотел этим сказать, что если рождение «ненатурально», то душа в тело не войдет. Предлагаю такой перевод: «И произойти это должно после того, как он естественным путем рождается из чрева».

2.3. Порфирий знает о различии, проводимом в медицинской литературе между возрастами плода, цитирует Гиппократу, должно быть знает медицинскую литературу, однако о еще не родившемся ребенке чаще всего говорит как об эмбрионе и иногда, в собирательном смысле, как о плоде, τὸ κοῦόμενον (букв. «то, что носится в чреве», от κοῦεῖν, быть беременной, κοῦῆσαι, забеременеть),¹⁰ не всегда последовательно придерживаясь определенной терминологии даже в тех случаях, когда требуется точность.¹¹ То же самое можно сказать и о переводчиках.

Например, ἐκ γαστρὸς в 2.3 следовало бы перевести *из чрева*, а не *из матки*, так как в том же пассаже постоянно фигурируют выражения, вроде ἐν τῇ μήτρῳ, *в матке*, и, напротив, в некоторых случаях *живот* означает просто желудок (7.2). Очевидно, все зависит от контекста.

Примечательный пример: 2.3.48–52. ...ὅταν τις τὰς εἰσκρίσεις παραιτησάμενος τίθεσθαι μετὰ τὰς ἐκ τῆς μητρὸς ἀλοκῆσεις εἰς τὰ κατὰ γαστρὸς ἔτι ὄντα καὶ τὴν ἐνταῦθα ἀδηλίαν ἐπάγῃ τὰ γινόμενα. Французский перевод: «... pour avoir refusé de situer l'entrée de l'âme après l'accouchement, on la renvoie au processus de la gestation...». Перевод Чейза: «...because one refuses to situate the entries <of the soul after birth>, one attributes what happens to things (sic!) that are still in the womb...». Фестюжьер в данном случае также не помогает: «... pour s'être refusé à placer l'entrée de l'âme après l'enfantement hors du seinmaternel...». Я бы предложил так исправить перевод: «...refuses to situate the [soul's] entrance after [the child's birth] by its mother, having assigned this [event] to [the embryos (pl.)] that are still in the belly...»¹²

¹⁰ Однако возможна ситуация, когда требуется буквальный перевод, например, 12.3.1: (κατὰ γαστρὸς)...κοῦόμενον τὸ σῶμα, тело, носимое в животе. Ср. «рождаться из чрева» (μετὰ τὴν ἐκ γαστρὸς... ἀλοκῆσιν).

¹¹ Отличая живот (чрево) в целом от матки в специфическом смысле слова, Порфирий почти всегда неточен, когда говорит о местоположении плода: употребляются такие слова, как живот, чрево (выражения, вроде ἐκ γαστρὸς, εἰς γαστρὸς), матка (ἐν τῇ μήτρῳ и др.) и даже матки (μήτραι), что вероятно, указывает на его знание медицинской теории «двурогой» матки. Об uterus bicornis, см., например, «О назначении частей человеческого тела» Галена (14.4, 150–151). Ср. *О диете* 1.30 Гиппократовского корпуса, где эта теория привлекается для объяснения рождения близнецов.

¹² «Я и тогда посмеялся над этими мифами, и теперь считаю, что они заслуживают упоминания не потому, что подобные выдумки нуждаются в обсуждении, но лишь затем, чтобы показать, что на этом пути возможны тысячи отклонений, – стоит лишь отказаться от того, что душа входит (в тело) после рождения (ребенка) матерью и от-

Порфирий говорит «чрево», не «матка», и это лучше сохранить. Другой пример: 2.5.64: τὸ κοῦμβιον переводится как эмбрион (l'embryon). Присоединюсь к Чейзу и Фестюжьеру, которые правильно переводят «плод» (Chase: 'fetus', Festugière: 'le fruit'); ср., также 3.1.6–7. Конечно, в отличие от авторов трактатов Гиппократовского корпуса и Галена, Порфирий не придерживается теории постепенного развития плода и не использует специальную терминологию, подобную той, которая разработана Галеном (ὑονή, κύημα, ἔμβριον, παιδίον, *О семени* 92.19–94.11 De Lacy; IV 542 сл. К.),¹³ однако если он различает хотя бы между τὸ κοῦμβιον и ἔμβριον, то это различие следует сохранить, и примечание переводчиков к 3.1.5–6 (С. 226) выглядит весьма неубедительно. Еще один пример: 5.1.3: ...ἢ γαστρί τῆς μητρὸς... Чейз переводит: «hot air contacts their's mother's womb» (!). Очевидно, что «живот» здесь подходит лучше (фр. перевод правильный: 'le ventre').¹⁴

2.3.39. Примечательное выражение ἡ χορηγὸς ἣν τοῦ σπέρματος переводится как «la nature qui fournit le sperme», «the nature that supplies the sperm». Вслед за Уилбердингом, я бы предложил сохранить термин «распорядитель хора»: «the nature that was the seed's orchestrator». Ср. 10.3., где говорится, что пуповина *снабжает* (χορηγεῖται) плод воздухом и пищей.

3.3.18 сл. ... διὰ μόνης δὲ τῆς καλουμένης ἐντεριώνης διαπνεῖται τὰ φυτά – «...animals breath (ἀναπνεῖν) through nostrils,... plants breath (διαπνεῖται) only through the so-called 'marrow'» (перевод Чейза). В данном случае термин *marrow* (костный мозг) лучше заменить на *medulla* (костный мозг, но также и мягкая ткань растений), так как *marrow* обычно связывается с животными, не растениями. Важно также правильно перевести ἀναπνεῖν и διαπνεῖται, ведь в

нести это событие ко времени пребывания (эмбрионов) в чреве, – и что именно отсюда происходит (основная) неясность».

¹³ Опираясь на авторитет Гиппократов, однако исправляя и дополняя древнего врача, Гален выделял четыре стадии в развитии плода (*О семени* 92.19–94.11 De Lacy; IV 542 sq. К.): первая стадия, ὑονή, простое смешение мужского и женского семени; вторая – κύημα, характеризующаяся наличием у зародыша крови, печени, сердца и мозга в самом первичном смысле слова; третья – ἔμβριον, когда печень, сердце и мозг уже полностью сформировались; и четвертая – παιδίον, когда плод способен самостоятельно двигаться и все его органы полностью сформировались. В действительности, Гиппократ пользовался более элементарной терминологией, в «О природе ребенка» говоря лишь о ὑονή, «теле», и παιδίον. Порфирий цитирует соответствующие определения Гиппократов. К слову сказать, в современной медицине эта систематика сохранилась практически без изменения: зародыш считается эмбрионом с третьей по девятую неделю, а после девятой недели его называют плод (fetus).

¹⁴ «Однако говорят, что эмбрионы перемещаются внутри живота и ощущают жар. Ведь они резко толкаются (σκιρτῶντα), когда живот матери в банях обдают слишком горячим воздухом».

первом случае речь идет о дыхании животных, а во втором случае – растений. Животные «дышат», а в растения воздух «просачивается». Между тем, французские переводчики передают эти глаголы одинаково: ‘respirent’.¹⁵ Мне представляется также, что лучше было бы сохранить термин *хорион*, не заменяя его везде на *плаценту* (3.3. и снова в 10.3), ведь древние знали различие между хорионом и амнионом. Аналогично, νεύρων в 13.4.35 означает не нервы, а сухожилия.

4.11, р. 325 ταὐτὸ δ' ἂν τις εἴποι καὶ ἐπὶ τοῦ ἐμβρύου, καὶ ἔτι γε μᾶλλον <δ> ἐπάγει περὶ τοῦ φυτοῦ, ἐπεὶ κάκεινῳ ὡσαύτως πρόσεστι... Чейз: «The same could be said about of the embryo, as could, with even greater justification, what he adds about plants, since this <property> belongs identity (!) to the former». Должно быть: «...since this in a similar manner applicable to the embryos».¹⁶

6.1.7. χρῶζοντας μὲνοῦδαμῶς. Выражение может в равной мере означать «никак не прикасаясь к ней» и «никак не окрашивая ее», однако, по словам самого Порфирия, «пневма по природе безвидна (ἄδοῦς) и темна» (*Сентенция* 29). Французские переводчики предлагают: «non pas en le colorant»; Чейз: «not by coloring it (pneuma)»; Уилбердинг: «without touching it in any way».

7.3.22–29. ὡς οὖν καὶ διψᾶν λέγεται ταῦτα καὶ πάλιν κόρον ἴσχειν ἀφαντάστως, καὶ ὥσπερ πρὸς ἡλίον τινα τρέπεται καὶ συμπεριάγεται συµμεταφερόμενα ταῖς κλίσεσι πρὸς τὰς ἐκείνου καμπάς, τὰ δὲ καὶ σχίζεται πρὸς τὴν σελήνην καὶ διανοίγεται εἰς χάσματα μεγίστης διαστάσεως, τὰ δ' ἤδη καὶ πρὸς χάρακα ὥσπερ χεῖρας ἐκτείνει τὰς ἔλικας, οὕτως δὲ καὶ πρὸς τὰς θερμὰς φυσικῶς τινα πάλλει. Уилбердинг переводит это предложение так: «Hence, just as these plants are said to be thirsty or again to be sated without having representation... still other plants stretch their tendrils out like hands towards their vine-props, and in this same way some [plants] also sway in a natural manner towards heat». Французская версия отличается в деталях, однако заканчивается так же: «...certaines tressailent naturellement sous l'effet de la chaleur». πάλλω может в равной мере означать как *раскачивать*, так и *прыгать*, поэтому, учитывая структуру предшествующего

¹⁵ Перевод может быть таким: «Животные дышат (ἀναπνεῖν) через ноздри, вдыхая и выдыхая воздух при помощи этого органа; ведь если на этом пути возникает препятствие, то они начинают задыхаться и гибнут, будучи не в силах вынести даже кратковременное прекращение подачи (воздуха). Напротив, в растения воздух просачивается (διαπνεῖται) через то, что называется «рыхлая сердцевина», а плоды получают питание и пневму через так называемые ножки (μίσχων), на которых они висят и от которых отрываются, когда созревают и достигают завершающей стадии в своем формировании (δημιουργίας)».

¹⁶ «То же самое можно было бы сказать и об эмбрионе, но еще в большей степени то, что он (Платон) затем добавляет о растениях, так как это уподобление подходит и для них».

параграфа, естественно предположить, что Порфирий в данном случае снова сравнивает растения с животными, которые «прыгают» из-за избытка тепла (5.1). Перевод Чейза в данном случае выглядит более привлекательным: «Just as plants are said to be thirsty..., so <embryos> naturally jump under the influence of heat» (p. 328).¹⁷

11.2.25 и Comm. ad loc., p. 271. ἡ μαγνήτις λίθος κατὰ συγγένειαν φύσει τὰ σιδήρια καὶ <...> τὰ κάρφη. Я не вижу причины, по которой переводчики сохраняют текст: «...магнит притягивает частички железа и соломинки»! Очевидно, что пропущено слово янтарь (ἤλεκτρος), который, собственно, и притягивает τὰ κάρφη: «Точно так же, по естественным причинам, магнит притягивает частички железа, а <янтарь> – соломинки». Пример типичный. О магните см. Аристотель, *О душе* 405a19 (знаменитое сообщение о Фалесе), *Физика* 267a, *Герметический корпус* 4.8, Порфирий, *О воздержании* 4.20, о магните и янтаре: Филопон, *Против Прокла, о вечности мира*, 274.21–3 и 274.28–275.4; Александр, *Комм. к «Метафизике»* 220.30 и др. Ср. также Авиценна (Ибн Сина), *Канон врачебной науки*, слово Каф, 340: «[Янтарь] притягивает к себе соломинки и сухие былинки и поэтому называется по-персидски *кахруба*, то есть *похищающий соломинку*».

Замечания к комментарию

P. 223 ad 2.2.26–29. Непонятно, почему комментатор приписывает вторую часть фрагмента 32 (Finamore–Dillon) трактата Ямвлиха «О душе» Галену. Очевидно, что Ямвлих излагает там свою точку зрения.

P. 224 ad 2.3.39–40. Цитируемый фрагмент об орфиках из «О возникновении животных» Аристотеля в действительности 734a16–20, а не 733b17–20, как это указано.

P. 234 ad 5.8.83. В связи с понятиями аналогии и омонимии читатель отсылается к неуказанному месту «Поэтики» Аристотеля. Я бы предложил посмотреть «Риторику» 1406b20 сл. и 1407a14. Ср. также *Анонимные пролегомены* 27.

¹⁷ «...наслаждения и страдания – это растяжения (διαχύσεις) и сжатия (συστολαί), которые можно наблюдать даже у растений, когда они закрываются или распускаются в зависимости от недостатка или избытка влаги. Говорят, что они испытывают жажду или, напротив, насыщение, хотя и без впечатления (ἄφαντάστως); точно так же, одни растения поворачиваются к солнцу и следуют за ним, повторяя солнечный круг, другие распускаются навстречу луне и раскрываются как можно шире, а третьи протягивают свои усики, словно руки, к жердям. [Так же и эмбрионы] естественным образом подпрыгивают (πάλλει) под влиянием тепла».

P. 250, ad 7.3.23–25. О растениях гелиотропах и селенотропах можно посмотреть «О священном искусстве» Прокла (149. 12), а также Диоскорида (*De materia medica* 4.37, vol. 1, p. 196.13 Wellmann, упомянуты Wilberding, ad. loc.).

P. 251, ad 8.3.25–37. Строго говоря, ὑστέρα и μήτρα – не синонимы. Возможно, Платон их в обсуждаемом пассаже (*Тимей* 91b7) и не различает, однако Аристотель непосредственно перед местом из «Истории животных» (582b 22–27), процитированном в комментарии, говорит, что «вилкообразная» ὑστέρα или δελφύς – это матка, тогда как шейка или вход в нее (ὁ καυλὸς καὶ τὸ στόμα τῆς ὑστέρας) называется μήτρα, «полость матки, утроба» (510b13).

P. 255 ad 10.1.7–8. Я бы добавил ссылку на интересное место из «Стромат» (6.15.119.1–4) Климента Александрийского, где он предлагает примечательное философское толкование процесса прививки растений.

P. 275–277 ad 11.4. К этому комментарию, заполненному ссылками на анализ Фурье и специальную литературу по теории музыки, я бы добавил более подходящую параллель. В своем комментарии к «Гармонике» Птолемея (65.21 сл.) Порфирий пересказывает акустическую теорию некоего Панетия (не стойка), включая явление резонанса, о котором идет речь в комментируемом месте.

P. 284 ad 12.6.51–52. В вопросе о сверхплодотворении ссылка на *О возникновении животных* 4.7, 773–774b ошибочна. На самом деле указанному феномену посвящена гл. 4.5, 773a30 сл., и лишь после 4.6 (о родовых дефектах) идет гл. 4.7, 775b25 сл., посвященная внутриматочным разрастаниям («заносам»), о чем Порфирий также упоминает (здесь и в последней испорченной части текста, 17.4).

P. 291 ad 13.6.48. Относительно платонического деления души и вопроса о месторасположении ее разумной части можно добавить ссылку на Гиппократовский трактат «О священной болезни» (17).¹⁸

¹⁸ В заключение кратко перечислю небольшие погрешности: с. 7: «supp. gr. 635», хотя в других местах (p. 121 etc.): «suppl. gr. 635»; p. 175, ошибочная нумерация на полях; p. 254, «Medecine», должно быть «Medicine»; p. 332, «by means if organs...» должно быть «by means of organs...»; p. 324, «animal»; p. 327, в одном предложении встречаются «intellect» и «Intellect» (как если бы речь шла о двух умах). Французский перевод в этом месте правильный; p. 333 12 (2) отсутствует нумерация; на обороте один из важнейших авторов, Т. Dorandi, не упомянут вообще; напротив, С. Castelletti и Е. Vermon, перечисленные на обороте, отсутствуют на титульной странице.

В целом, следует заключить, что перед нами великолепная работа, с которой следует ознакомиться каждому серьезному исследователю античной философии, психологии и медицины.

БИБЛИОГРАФИЯ И ИНТЕРНЕТ-РЕСУРСЫ

- Кондратьев, С. П., пер. (1971) *Гален. О назначении частей человеческого тела*. Москва.
- Месяц, С. В., пер. (2008) «Порфирий. Подступы к умопостигаемому», *ΣΧΟΛΗ* 2.2, 277–308.
- Солопова, М. А. (2002) *Александр Афродисийский и его трактат «О смешении и росте»*. Москва.
- Boudon-Millot, V., Pietrobelli, A., eds. (en préparation) *Galen De propriis placitis*. Paris.
- Brisson, Luc, Gwenaëlle Aubry, Véronique Boudon-Millot, Marie-Hélène Congourdeau, Tiziano Dorandi et al., eds. (2012) *Porphyre. Sur la manière dont l'embryon reçoit l'âme*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.
- Chase, M., tr. (2012), *Porphyry, On how the embryo is ensouled*, in Brisson et al. 2012, 315–343.
- Corpus Medicorum Graecorum on-line: <http://cmg.bbaw.de/epubl/online/editionen.html>.
- De Lacy, Ph., ed. (1992) *Galen, On semen*. Berlin.
- Festugière, A.-J. (1953) *La révélation d'Hermès Trismégiste*. Paris. Vol. 3, 265–305.
- Galen of Pergamum. The Transmission, Interpretation and Completion of Ancient medicine* (международный проект): <http://cmg.bbaw.de>.
- Girgenti G., Muscolino G., eds. (2011) *Porfirio: La filosofia rivelata dagli oracoli. Con tutti i frammenti di magia, stregoneria, teosofia e teurgia*. Milano: Bompiani.
- Kalbfleisch, K., Hrsg. (1895) *Die neuplatonische, fälschlich dem Galen zugeschriebene Schrift, Pros Gauron peri tou pōs empsychoutai ta embrya*. Berlin.
- Kühn, C. G., ed. (1821–1833) *Claudii Galeni opera omnia*. Leipzig.
- Mesyats, S. V., transl. (2008) “Porphyry, Sententiae,” *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 2.2, 277–308 (in Russian).
- Singer, P. N., tr. (1997) Galen, The construction of the embryo, in: *Galen: Selected Works*. Oxford.
- Wilberding, J., tr. (2011) *Porphyry, To Gaurus on How Embryos are Ensouled and On What is in Our Power*. Bristol Classical Press.

ВЫБОР • ПРАВО • ВЛАСТЬ • АРГУМЕНТ
CHOICE • LAW • POWER • ARGUMENT

СТАТЬИ / ARTICLES

СОФИСТИКА – ЭТО НЕ АРГУМЕНТАЦИЯ

Е. Н. ЛИСАНИЮК

Санкт-Петербургский государственный университет

elenalisanyuk@gmail.com

ELENA LISANYUK

St. Petersburg State University, Russia

SOPHISTIC VS ARGUMENTATION: THE WAYS OF DEMARCATION

ABSTRACT: In the paper contemporary approaches to argumentation are compared with a number of ways of understanding sophistic including ancient, medieval and contemporary ‘faces’ of the latter. It is argued that the current stage is characterized by a negative evaluative understanding of sophistic which is taken mostly as sophistry. In the paper, I also show how these different approaches to sophistic such as (1) illegitimate argumentation, (2) particular illegitimate arguments and (3) scholastic method of formulating and solving tasks grow out of its ancient and medieval historical forms, found in Aristotle, Plato, the Sophists and the Medieval thinkers. To illustrate this distinction I use a medieval sophism combined with a famous ancient anecdote. The distinction between three contemporary approaches which is set forward in the paper is based on semantic, procedural, pragmatic, communicative and speech-oriented criteria, and develops logical and cognitive approaches to argumentation.

KEYWORDS: sophistic, argumentation, discussion, illegitimate argument, Protagoras, Euathlus, sophismata

*Исследование поддержано РГНФ, проект № 11-03-00601а.

1. Предварительные замечания

«Это софистика», – говорят о заумно-путаном споре, когда из-за сложной аргументации не вполне ясно, в чем собственно состоит несогласие и каковы

мнения сторон. Назвать дискуссию софистической обычно означает оценить ее негативно, однако не в силу эмоциональной неприемлемости самой дискуссии или позиций ее участников, но по причине, что в ней подозревают наличие нелегитимных действий, сознательно направленных на введение в заблуждение или дискредитацию другой стороны. Соответственно, софистом считают того, кто замечен в преднамеренном использовании нелегитимных приемов, а также того, чьи доводы чрезмерно сложны для понимания другими участниками или соединены в аргументации непонятным для них образом.

Негативный ассоциативный ряд за словом «софистика» тянется с античных времен. Аристотель, обвиняя в этом некоторых учителей красноречия, усматривал основной недостаток софистики в том, что эффективные приемы рассуждения могут быть использованы бездумно, вне осознания ключевых принципов и целей рационального познания: «Обучение ими учеников было быстрым, но неумелым. Ибо они полагали, что можно обучать, передавая ученикам не само искусство, а то, что получено искусством» (Аристотель, *О софистических опровержениях* 34, 184a5, пер. М. И. Иткина).

Таковы в общих чертах античная и современная позиции в отношении софистики и софистов, которые во многом видятся близкими друг другу. На противоположном полюсе – вырастающая из античной средневековая традиция изучения и использования аргументов в форме софизмов (*sophismata*), представляющая собой совокупность педагогических и исследовательских методов и одновременно устоявшийся жанр научного трактата – сборника задач, поначалу логических, затем также и математических. Средневековый софизм – это сложный вопрос, проблема, требующая обсуждения, обдумывания и решения.

Выделим основные подходы к тому, что может считаться софистикой, или «лица» софистики:

1. Коммуникативный, где софистическим может быть тип дискуссии, допускающий неправомерные действия (Герасимова 2007, 135).
2. Процедурный, или совокупность приемов ведения дискуссии, включающая неправомерные действия (Лисанюк 2010, 615–620).
3. Эпистемологический, где софизм есть сложная познавательная задача; он же – жанровый (Read 1993, Hughes 1982, 7).
4. (Социально-) оценочный, или разновидность когнитивной оценки некоторой деятельности.

Последний подход явным образом является социальным следствием, по крайней мере, одного из первых трех. Первые два подхода недвусмысленно увязывают софистический характер дискуссии или действий в ней с недопустимыми приемами, тогда как в третьем такой смысловой коннотации нет.

Рассмотрим, в чем же состоит этот нелегитимный ракурс, наличие которого в первом и втором подходах дает основание для негативной оценки. Одновременно нам предстоит выяснить, почему для средневекового подхода к софизмам не приходится говорить о присутствии недопустимых аспектов, играющих решающую роль в остальных трех подходах. Таким образом, сначала мы уточ-

ним, что понимается под софистикой в античной, средневековой и современной традициях, и затем перейдем к вопросу о том, каким образом софистика связана с исследованием аргументации. Фактически предстоит выяснить, можно ли софистикой считать интеллектуальную задачу, т. е. софизм, или она есть тип дискуссии, или же – особая технология процедурного поведения в дискуссии. Одновременно обсудим, допустимо ли эти три «лица» софистики называть одним словом, и если да, то почему.

Ответ на эти вопросы, отстаиваемый здесь, состоит в следующем. Во-первых, софизм как интеллектуальная задача, софистика как тип дискуссии и софистическая роль как разновидность поведения в дискуссии – все эти три понимания сути софистики имеют различные характерные черты, лежащие в основании того, чтобы называть их софистическими. Во-вторых, каждое из выделенных «лиц» софистики обладает собственной миссией, или целью, ради которой применяется, и эти цели различны. В-третьих, нелегитимность, свойственная первому и второму «лицам» софистики, происходит от того, что совокупность приемов и методик, характерная для них, используется для достижения целей, отличных от тех, для достижения которых они предназначены. Наиболее распространенным примером этого «нецелевого» использования является социальный успех.

2. Пример и сценарий софизма

Рассмотрим пример воображаемого диалога¹ между известными античными персонажами Протагором и Эватлом.²

Эватл	Протагор
Оценки	Высказывания
А. Да, это так.	Согласишься ли ты с тем, что <i>Все люди суть ослы</i> ложно?
В. Истинно.	Каково тогда <i>Все люди суть люди</i> ?
С. И это истинно.	А что насчет <i>Все ослы суть ослы</i> ?
Д. Да, согласен.	Согласен ли ты тогда с тем, что <i>Все люди суть ослы или люди истинно</i> ?
Е. Оно ложно.	А как быть с <i>Люди и ослы суть ослы</i> ?
Ф. ???	Теперь оцени <i>Все люди суть ослы или люди и ослы суть ослы!</i>

Пример 1. Ходы расположены справа налево, начиная с Протагора

Если бы такого рода диалог когда-либо имел место, то наиболее вероятно, что он случился бы, когда Эватл только начал свое обучение у Протагора. Будучи начинающим учеником, он мог быть не настолько умелым, чтобы сообразить, что последнее высказывание Протагора можно рассматривать по-

¹ Этот софизм встречается у многих средневековых логиков, например, у Уильяма Шервуда, Ричарда Килвингтона, Жана Буридана, Альберта Саксонского.

² Реконструкцию известного спора между Протагором и Эватлом см., например, в: Лисанюк– Микиртумов 2009, 85–97.

разному, и, соответственно, задача имеет более одного решения. Если высказывание F считать конъюнкцией высказываний D и C, которые оба истинны, то оно истинно. Если же принять, что высказывание F есть дизъюнкция высказываний A и E, а каждое из них ложно, то и высказывание F ложно.

После того, как Эватл затруднился с ответом, Протагор мог бы растолковать решение своему ученику. В такой версии пример-софизм выступает в роли логической задачи, т. е. имеет место подход 3, и оснований для возникновения негативной оценки не возникает.

Другой – также воображаемый – сценарий этого же диалога таков. Протагор, движимый соображениями то ли обоснования своего учения, то ли самоутверждения, то ли заработка, задает эту нехитрую задачку всем, кто согласен позабавиться, а если его визави замешкался с ответом, подвергает последнего насмешкам. Иными словами, второй сценарий состоит в том, что Протагор использует логическую задачу не для обучения, но в иных целях, в результате чего ведет себя *софистически* в смысле 2, что открывает возможность для негативной оценки 4.

Таким образом, софизм можно рассматривать как задачу, т. е. дидактический прием, а можно как социальную технологию, сценарий которой позволяет знающему решение использовать свое знание в целях убеждения для достижения успеха.

3. Античное «лицо» софистики

В роли задачи, для решения которой требуются интеллектуальные усилия и особые знания, софизм зарождается в среде античных мыслителей (Месяц 2012, 323–339). Однако появление софистики и софистов в античности тесно связано с изучением канонов проведения дискуссий. Подводя итог своим исследованиям в данной области, Аристотель пишет, что, несмотря на то, что об искусстве дискуссий много было сказано и до него, в разработке учения о строгих умозаключениях он стал пионером. При этом Стагирит разграничивает логику, или учение об умозаключениях, риторику, или искусство красноречия или искусство говорить речи, диалектику, или искусство испытывания, которое есть также и «умение выслушивать чужие доводы, и, защищая свои доводы, таким же образом отстаивать тезис при помощи как можно более правдоподобных посылок» (Аристотель, *О софистических опровержениях* 34, 183b5). Таким образом, сначала он отличает науку о рассуждениях от искусств речи, затем в области искусств речи отграничивает риторику от диалектики, после чего указывает на общие и отличительные черты диалектики и софистики. Для софистики существенным Аристотель видит то, что она есть «мнимая мудрость, а не действительная», потому для софистов «важно скорее казаться исполняющими дело мудрого, чем действительно исполнить его» (Аристотель, *О софистических опровержениях* 1, 165a20–25). Тем самым выделяются три существенные области знания: наука (логика), искусство (диалектика и риторика), и некая социальная практика, опи-

рающаяся на результаты первых двух. Существенным здесь оказывается то обстоятельство, что в отличие от наук вообще и логики как науки, в частности, ни диалектика, ни риторика науками не являются. Ни диалектика, ни риторика не производят знания о чем-либо, а, напротив, на основе других наук, включая логику, формулируют приемы и методы ведения беседы, участия в вопросно-ответной беседе-диалоге, составления эффективной речи, судебной, публичной или иной. В этом смысле риторика и диалектика, не будучи науками, представляют собой искусства, обучение которым сродни обучению ремеслу. Софистика же, не будучи ни наукой, ни искусством, есть применение указанных знаний и искусств определенным – неправильным, по мнению Аристотеля, – образом, а именно, «ради спора и желания одолеть» (Аристотель, *О софистических опровержениях* 3, 165b13).

Источниками сведений о софистике и софистах являются Платон, Аристотель, Секст Эмпирик, Диоген Лаэртий, Авл Геллий, философы неоплатоники и многие другие античные авторы. Термин «софист» (σοφιστής) и его производные появились во второй половине V в. – первой половине IV в. до н. э., и первоначально обозначали социальную и профессиональную группу людей, считавшихся интеллектуалами и пользовавшихся по этой причине особым уважением в греческом обществе (Платон, *Софист* 216d). Областью деятельности софистов были не только науки – философия, грамматика, логика, но также и обучение этим знаниям юношества с целью воспитания его в духе благочестия *arête* (Йегер 1997, 116). Софисты, занимаясь наукой, обучением и воспитанием, тем самым создавали новое знание, формировали на его основе умения и навыки, чтобы затем преподавать их молодежи, а в процессе этого наставляли юношей в добродетелях, поэтому были в одном лице и учеными, и учителями, и воспитателями (Афонасин 2009, 34). Искусство красноречия (риторика) и ведения беседы (диалектика) было частью этих навыков, а добродетель использовать полученные знания и умения во благо – фундаментом благочестия, в целом. Высокий социальный статус софистов в обществе объяснялся «необычайным превосходством слова над другими орудиями власти», характерном для греческого полиса (Вернан 1988, 68). Такая цена слова и, следовательно, искусства владения им, сыграла с софистами, учителями мудрости, «злую шутку». Утратив сакральный смысл, а с ним и притязания на то, чтобы быть единственным выражением истины, слово и речь становятся предметом спора на публике и для публики, превращаясь в состязание. В таком ракурсе знание, ведущее к истине, теряет свое значение как источника искусств и умений и делается излишним, выпячивая в структуре благочестия роль практического овладения приемами словесных баталий. «Натаскивание» вместо обучения и воспитания – такой вердикт выносит софистам Аристотель.

Иными причинами негативного отношения к софистам движим Платон. В диалоге *Софист* (224d–e, 226 a) устами Сократа софисты уподобляются сведущим в словопрениях охотникам за богатыми юношами, а софистика – торговле рассуждениями и знаниями. Главной же целью софистов, по мнению

Платона, становится не столько нажива, сколько введение юношества в заблуждение путем распространения ложного знания, т. к. «софист очищает душу не для истинного, но для мнимого знания, создавая призрачные подобия этого знания, но не истинные отображения» (232a–236c, пер. С. А. Ананьина). Учение софистов, против которого выступает Платон, – это проект релятивизации философского знания, выдвинутый Протагором (*Теэтет* 152a). В соответствии с этой идеей, раз необходимое знание, объект интеллектуальных устремлений Платона, вряд ли достижимо, стало быть, разумно ограничиться поиском оснований для правдоподобного знания, или мнения, с тем, чтобы суметь отстоять свою позицию в споре перед лицом собеседника, имеющего иное мнение по тому же вопросу:

Он первый заявил, что о всяком предмете можно сказать двояко и противоположным образом, и сам первый стал пользоваться в спорах доводами. Одно сочинение он начал так: «Человек есть мера всем вещам – существованию существующих и несуществованию несуществующих». Еще он говорит, что душа есть чувства и больше ничего (это подтверждает и Платон в *Теэтете*) и что все на свете истинно. А другое сочинение он начинает следующим образом: «О богах я не могу знать, есть ли они, нет ли их, потому что слишком многое препятствует такому знанию, – и вопрос темен, и людская жизнь коротка» (Диоген Лаэртий, IX 51–52, пер. М. Л. Гаспарова).

Таким образом, Протагорову идею релятивизации знания можно рассматривать как проект, конкурирующий с философией Платона, и в гносеологическом, и в методологическом плане. Знаменитый тезис Протагора о человеке как мере всех вещей впоследствии стали рассматривать в русле антропологического поворота в древнегреческой философии.

Источником негативной оценки софистики как деятельности софистов стали их ближайшие коллеги философы, в стане которых, как видим, единой позиции в отношении софистов не было. Если для Платона софисты становятся, прежде всего, теоретическими оппонентами, то для Аристотеля – противостоящей профессиональной группой, занимающейся небезупречными в этическом плане социальными проектами. Именно об этих двух ключевых претензиях – платоновской, или интеллектуальной, и аристотелевской, или моральной, – сообщает «летописец» древнегреческой философии Диоген Лаэртий. Данными двумя претензиями к софистам, однако, дело не ограничивается.

В чем сторонники Платона и Аристотеля были согласны, так это в том, что порицания заслуживает неверное применение софистами искусства красноречия, квинтэссенцией которого выступает знаменитый сократовский, или диалектический метод. Создание его приписывают Сократу, т. е. тому, кого многие современники сочли бы софистом. Суть этого метода состоит в том, что путем надлежащей постановки диалектических вопросов, требующих ответа «да» или «нет», в ходе беседы можно исследовать сложные теоретические проблемы (см., например, Аристотель, *Метафизика* XIII, 4). Из диалогов Платона и сочинений Аристотеля узнаем, что майевтику практиковали одинаково успешно и софисты, и философы, поэтому намерения софистов, коллег по профессиональному цеху,

направить данное орудие на неверную, как считали философы, цель вызывает столь ревностный отпор. Показательно, что Протагор был, по-видимому, первым, кто ввел прагматические разграничения речевых намерений в связи с разновидностями речевых взаимодействий (диалогов).

Обвинение в неправильном применении софистами сократического метода, или майевтики, состояло в том, что последние научились использовать этот метод не с целью познания, а как средство достижения превосходства над собеседником, хитроумной постановкой вопросов запутывая и загоняя последнего в тупик. Тем самым мощное орудие познания, считали философы, оказалось нацелено не на поиск истины, для чего оно первоначально было предназначено, но на субъективные мнения участников дискуссии.

Рассмотрим подробнее, в чем же состоит софистика как неправомерное применение искусств речи. В главах 1–4 первой книги *Топики* и примыкающем к ней трактате *О софистических опровержениях* (главы 1–3) Аристотель детализирует, какого рода доводы свойственны диалектике, каковы разновидности силлогизмов, характерные для логики (аналитики), диалектики, риторики и эристики (Аристотель, *Топика* I, 1, 100b25–30, *О софистических опровержениях* 2 165b5–10 и др.). Сопоставим эти рассуждения Стагирита в таблице.

	<i>Логика</i>	<i>Диалектика</i>	<i>Риторика</i>	<i>Софистика</i>
<i>Цель</i>	Суждение и умозаключение об истине	Убеждение, обучение оппонента	Убеждение (рационального) судьи	Убеждение \ заблуждение любой аудитории
<i>Предмет</i>	Общие (первые) положения	Общие (первые) положения	Конкретные вопросы	Общие (первые) положения, конкретные вопросы
<i>Способ</i>	Полноценный силлогизм	Полноценный силлогизм	Энтимема, пример (наведение)	Силлогизм, энтимема, пример, софистические уловки
<i>Правила</i>	Корректные, сохраняющие истинность от посылок к заключению	Корректные, могут применяться к подобным посылкам	Допустимые для аудитории, эффективные для ритора	Любые
<i>Форма</i>	Умозаключение	Вопрос, ответ	Цельная речь, дискурс	Вопрос, ответ, цельная речь, дискурс

Таблица 1. Аристотель о целях и задачах логики (аналитики), диалектики, риторики и софистики

Аристотель обращает специальное внимание на то, что у софистов имеются свои цели применять искусство красноречия таким – софистическим – спосо-

бом. Этот способ состоит в том, чтобы словесно принудить собеседника к нарушению установленных процедурных правил рассуждений и проведения беседы. Софист ведет себя так, будто позиция собеседника отвергнута, или же последний лжет или говорит чушь, а то и вовсе все время повторяет один и тот же довод. Соответственно, Стагирит насчитывает пять целей софистов в споре: «опровержение, ложное, несогласующееся с общепринятым, погрешность в речи, ...принуждение собеседника к пустословию, т. е. частому повторению одного и того же» (Аристотель, *О софистических опровержениях* 3, 165b14–16).

Предположим, Протагор использовал бы софизм из *Примера 1* так, как говорится в крайнем правом столбце *Таблицы 1*, что означало бы следующее. Сложное для понимания высказывание F было бы употреблено Протагором в беседе с Эватлом (или речи перед лицом последнего) с тем, чтобы если Эватл решит, что F истинно, Протагор бы показал, что оно ложно, и наоборот. Тем самым, при помощи софизма, используемого как довод, Протагор попытался бы убедить Эватла, что раз он, Эватл, не умеет отличить истину от лжи, то ему надлежит обучиться этому, оплатив за учебу Протагору. Кроме этого, Протагор мог бы, опираясь на то обстоятельство, что разобраться, где истина, а где – ложь, затруднительно, приступить к продвижению своего учения и «завербовать» Эватла в свои сторонники. Аналогичным образом, вооружившись нерешенным софизмом как аргументом, Протагор мог бы предложить Эватлу считать его, Протагора, известным мудрецом, способным разрешать трудные задачи как никто другой. Можно предложить много версий сценария, когда Протагор опирается на софизм, нерешенный Эватлом, как на довод с целью убедить последнего в чем-либо, помимо собственно решения софизма. Важно, что софизм выступает в роли аргумента, а не сам по себе, причем аргумента с целью достижения социального успеха. В том, что софизм используют как аргумент и заключается корень обвинения в неправильном использовании искусства красноречия, выдвигаемого философами софистам.

4. Софизмы в Средние века

Средневековая традиция, связанная с софизмом и софистикой, существенно отличается от античной. Во-первых, среди средневековых мыслителей не было социальной или профессиональной группы, которая походила бы на древнегреческих софистов. Социальный уклад средневековья кардинальным образом отличается от античного. Слово и искусство владения им приобретают сакральное значение в контексте христианского вероучения, а практика публичных диспутов утрачивает свое социально-политическое значение и сохраняется лишь применительно к интеллектуальной деятельности, трансформируясь в важный элемент учебно-научной жизни. Занятия наукой и обучение юношества в Средние века остаются, как и в античности, прерогативой узкой группы интеллектуалов, однако теперь эта группа носит «цеховой» характер, она духовно институализирована церковью в монашеские ордена, и организационно

закреплена сначала в школе, преимущественно также связанной с церковью, затем, начиная с XII в. – в университете, и за пределами этих институтов не существует (Лисанюк 2006, 212–213). В значительной мере организация науки и образования в Средние века наследует традиции, заложенные Платоном и Аристотелем как основателями первых школ – прообразов учебно-научных «цехов». Античные софисты по своей профессиональной сути, выражаясь современным языком, скорее были фрилансерами, поэтому в контексте средневекового социального ландшафта им места не нашлось.

Во-вторых, средневековый софизм – это высказывание или несколько высказываний, представляющие собой задачу, и предназначенные для проверки истинности правила, синтаксической или семантической дистинкции (различения) первоначально в логике или в грамматике, затем и в других областях знания (см. *Софизмы* Буридана, Scott 1977, 14). Средневековый софизм не предназначен для убеждения, он не используется ни как аргумент, ни как инструмент аргументации. В роли «трудной задачки» средневековый софизм продолжает традицию, заложенную античными мыслителями, т. е. ту первоначальную традицию, которая впоследствии была превращена античными же софистами в инструмент профессиональной деятельности. Для западноевропейских схоластов софизм выступал предметом обсуждения или диспута, а из традиции проведения диспутов по софизмам вырастает жанр «вопросов» *quaestiones* – одна из форм средневекового научного трактата. В-третьих, негативной оценки за термином «софизм» и его производными схоласты не усматривали.

Высказывание считалось софизмом, если оно характеризуется одной из следующих особенностей (Pironet– Spruyt 2011a):

- а) оно странное само по себе или имеет странные следствия;
- б) оно двусмысленно и может быть как истинным, так и ложным в зависимости от его интерпретации;
- в) хотя и вполне обыкновенное само по себе (т. е. ни *a*, ни *b* не имеют места), оно превращается в неясное, будучи употреблено в определенном контексте.

Софизм из *Примера 1* относится к типу *б*, к типу *a* – известный античный софизм «Этот пес – твой отец». Высказывание «Сократ говорит ложь», при условии, что Сократ не говорит ничего, кроме предложения «Сократ говорит ложь», – это пример софизма типа *в* (Журавлева–Лисанюк 2013).

Решение софизма состояло из трех этапов. На первом следует уточнить смысл высказывания-софизма, в случае двусмысленности, внести разграничения смысловых значений, выяснить, имеются ли у высказывания несовместимые следствия, и определить наличие или отсутствие контекста (казуса). Последнее важно для того, чтобы отличить софизмы типа *в* от остальных. Далее, на втором этапе, требовалось рассмотреть доводы в пользу различных решений софизма и дать собственное решение, после чего на третьем этапе отвергнуть доводы в поддержку других решений (Pironet– Spruyt 2011b).

Анализ и обсуждение софизмов считались неотъемлемой частью средневековой «современной логики», или «логики современных» (*logica modernorum*),

выступая одновременно и как разновидность исследовательской задачи, и как своеобразный педагогический метод. Для схоластов найти решение софизма означало провести детальное междисциплинарное исследование не только в той области знания, к которой относится содержание софизма, но также и в сфере языкознания – чтобы уточнить смысл высказывания-софизма, логики – дабы выявить его логическое значение и следствия, философии – с целью уточнить онтологические основания выдвигаемых решений. В позднесредневековый период сформировался особый жанр научного трактата – сборник софизмов (*sophismata*). Такие трактаты представляли собой подборки софизмов с решениями и обстоятельным обсуждением каждого этапа решения. Зародившись в логике и грамматике, традиция диспутов по софизмам постепенно находила более широкое применение как в научном аспекте, перетекая в область естественных наук, так и в социальном, сделавшись основной формой проведения публичных диспутов «на паперти» (*in parvis*).

Таким образом, средневековый софизм как учебно-научный метод уходит корнями в античные традиции обучения и философствования, заложенные Аристотелем и Платоном. Распространенные в интеллектуальной среде Средних веков диспуты по софизмам по духу близки диалектическим беседам, отличаясь от последних по форме проведения. Вместе с тем, схоластам были чужды практикуемые античными софистами технологии использования софизмов в целях убеждения или аргументации, а также процедура особого софистического спора-состязания, в котором одна сторона стремится победить другую при помощи софизма-загадки. Диспуты вообще, и диспуты по софизмам, в частности, в позднем средневековье были институализированы в структуре университетского образования таким образом, что участие в них было обязанностью университетских преподавателей и выступало одной из ступеней, ведущих к получению звания бакалавра и магистра. Для средневекового мыслителя отстоять в диспуте свое решение софизма против решения оппонента означало, в большинстве случаев, одержать интеллектуальную победу ради нее самой. Софизмы в Средние века использовались и в качестве элемента процедуры, ведущей к изменению социального статуса (Лисанюк 2006). В силу этого, средневековое «лицо» софистики характеризуется эпистемологическим подходом 3, и не связано с коммуникативным 1, процедурным 2 и оценочным 4 подходами. Отсутствие социальных предпосылок для подходов 1 и 2 делает невозможным возникновение 4.

5. Три подхода к аргументации

Как видим, для античного и средневекового «лиц» софистики наличие определенных социальных аспектов софистической деятельности или использования софизмов или, напротив, их отсутствие выступает необходимой характеристикой для оценки явления в целом. В отличие от этого, современное «лицо» софистики преимущественно оценочно-негативное, часто нелегитимное и почти

всегда недопустимое. Иными словами, сегодня доминирует подход 4. В чем же причина этого? В том, что некоторые нежелательные речевые взаимодействия имеют особые процедурные отличия и поэтому считаются софистическими (подход 1)? Или негативная оценка основана на том, что некоторые приемы в диалоге считаются недопустимыми, или софистическими (подход 2)?

Так или иначе, и софистическая деятельность и софистические приемы в современном понимании тесно связаны с речевыми взаимодействиями, или диалогами, и направлены на достижение каких-либо социальных целей путем речевого воздействия на аудиторию. В силу этого оказывается, что современная софистика соприкасается с аргументацией, представляя собой негативную сторону последней.

Аргументацию можно понимать в узком и в широком смысле. Согласно широкому пониманию, аргументация – это речевая коммуникация двух участников (агентов), эффективно пользующихся одним естественным языком, где хотя бы один из них выдвигает свою точку зрения в отношении какого-либо высказывания и отстаивает ее при помощи других высказываний – доводов, и делает это с целью убедить другого агента принять эту точку зрения. В этом смысле, различие между аргументацией как определенной интеллектуальной деятельностью, и дискуссией, в которой она осуществляется, можно пренебречь. Широкое понимание аргументации обозначим (A1). Под (A2) будем подразумевать аргументацию в узком смысле, а именно, собственно интеллектуальную процедуру обоснования одного высказывания через другие, отличные от первого, приемлемость которых не оспаривается. Иными словами, аргументация в широком смысле (A1) подразумевает также и речевую форму реализации, от которой абстрагируется аргументация в узком смысле (A2). В ходе изучения аргументации (A1) важным фактором предстают социальные аспекты поведения агентов, составляющие сложный комплекс в совокупности с лингвистическими, психологическими и иными существенными особенностями. Затруднительность изучения такого междисциплинарного комплекса аргументации (A1) не в последнюю очередь обусловлена выделением предмета и объекта исследования, а также базовых теоретических абстракций, на которых предполагается строить соответствующую теорию. Аргументация (A2) в этом отношении представляется менее проблематичным исследовательским проектом, т. к. основывается на ключевых понятиях и категориях из области логики, присоединяя к ним по мере надобности истолкованные в духе логики элементы риторики, прагматики, лингвистики, когнитивной науки. Недостатком такого исследования выступает его ограниченность жесткими рамками логики, препятствующими изучению особенностей субъективных, психологических и некоторых других рациональных аспектов аргументации. Как видим, эти же факторы составляют достоинство исследования аргументации (A1). Примером изучения аргументации (A1) является неориторический подход Х. Перельмана, а также концепция «радикального аргументативизма» Ж.-К. Анскомба–О. Дюкро (Еемерен 2006, 14–19). К исследованиям (A2) относятся логико-прагматические проекты таких ученых, как Ч. Хэмблин,

Э. Краббе, Д. Вуд, Ш. Рахман и др. (Лисанюк 2011, 37–52), а также логические исследования модифицируемых рассуждений (Зайцев 2008, 446–460). К последним наиболее близок подход (А3), занимающий промежуточное положение между (А2) и (А1).

Эту новую версию представления об аргументации (А3) отличает внесение аспектов убеждения в понимание сути аргументации. Убеждение здесь выступает совокупностью процессов (или процедур) перехода от высказывания или группы высказываний-аргументов с истинным (выделенным) значением, установленным за рамками данной аргументации и не оспариваемой ее сторонами, к тому, чтобы такое же истинное (выделенное) значение приписать высказыванию-тезису аргументации. При этом предполагается, что сам факт существования таких процедур, и их разнообразие и эффективность принимаются любым рациональным агентом. В отличие от (А2), где убеждение неявным образом приравнивается к логически корректным, преимущественно дедуктивным, процедурам, аргументация (А3) подразумевает некоторый, пусть и ограниченный набор процедур убеждения, отличных от дедуктивных, а также интеллектуальное «равноправие» агентов в обладании и пользовании ими. В таком виде аргументация (А3) предстает расширением аргументации (А2) путем допущения существования двух и более агентов убеждения и возможности того, что значения используемых ими аргументов будут не совпадать. Тем самым на базе логического подхода конструируется менее жесткая модель аргументации, ключевым фактором которой мыслится процедурный (Лисанюк 2013, 13–21).

Сопоставление версий понимания аргументации (А3) и (А1) позволяет выявить следующие точки их соприкосновения. Коммуникативные факторы аргументации (А1), носящие социальный характер, выражаются в ряде особенностей социально-зависимых действий в диалоге, как в речевых актах, начало изучению которых было положено Дж. Остином и продолжено Дж. Сёрлем и др., и коммуникативных постулатах их осуществления, традиция исследования которых восходит к Г. П. Грайсу. Помимо этого, использование категорий успешности и эффективности, заимствованных из теории игр, для оценки деятельностных аспектов аргументации (А1), сближает ее с (А3) в том отношении, что ограничивает область исследования аргументации разумностью и рациональностью агентов. На этой основе становится возможным определять эффективность процедуры убеждения не только через субъективные переживания агентов, но также путем соотнесения когнитивных моделей их действий. Примером проекта исследования аргументации в духе (А3) являются прагматический подход Ф. ван Еемерена и его школы, прагматический подход Д. Уолтона. С некоторыми оговорками сюда же можно отнести подход С. Тулмина, системную модель В. Н. Брюшкина.

Подходы к аргументации		A2	A3	A1
Критерии				
Семантический	Значение аргументов	Истинные	Правдоподобные \ Принимаются агентами	Принимаются агентами
	Тезис	Истинный, выводится из аргументов	Принимается агентами на основе аргументов в ходе оговоренной процедуры	Подразумевается, что принят агентами на основе приемлемых топов \ схем аргументации
Процедурный		Приравнивается к дедуктивной	Перенесение значения с аргументов на тезис	Успешная, эффективная
Прагматический	Намерение убеждать	Нет убеждения (убеждать=вывести)	Убеждение	Убеждение
Речевой	Форма	Интеллектуальная процедура	Речевое взаимодействие	Речевое взаимодействие
Коммуникативный	Агент	Абстрактный \ виртуальный	Рациональные, разумные	Рациональные, разумные

Таблица 2. Подходы к аргументации

Теперь сравним введенные разграничения подходов к аргументации (A1), (A2) и (A3) в *Таблице 2* с систематизацией, представленной в *Таблице 1*. Можно заметить, что широкий подход к аргументации (A1) близок тому, что Аристотель назвал бы риторикой, узкий подход (A2) – к логике, (A3) – к диалектике. Главными основаниями такого вывода являются факт наличия или отсутствия стремления убедить другого, а также характеристика процедуры осуществления такой процедуры, которая в *Табл. 1* представлена в строках о способе и правилах. Обобщая античные и современные разграничения аргументативных рассуждений, повторим ключевые критерии, на основании которых они были проведены:

- семантический (значение высказываний-аргументов и высказывания-тезиса);
- процедурный (отношение между аргументами и тезисом);
- прагматический (наличие цели убеждения другого агента);
- коммуникативный (наличие различных агентов);
- речевой (форма реализации).

Эти критерии взаимосвязаны между собой, причем речевой и коммуникативный подчинены прагматическому: наличие цели убеждения предполагает существование другого агента и речевую форму взаимодействия, однако обратное неверно. Речевая форма рассуждения может быть использована и в иных целях, нежели убеждение, наличие агентов в речевом взаимодействии никак не характеризует его цели.

6. Где же софистика?

Вернемся к *Примеру 1* и предположим, что Эватл считает высказывание F ложным, трактуя его как дизъюнкцию высказываний A и E, тогда как Протагор полагает его истинным и состоящим из конъюнкции D и C. Для каждого из двух участников беседы семантический критерий приравнен к истинностному и двузначному, процедурный совпадает с дедуктивным, цели убеждения отсутствуют, а речевой критерий един для обоих, исходя из обоюдного фактического согласия участвовать в данной беседе. Определить, кто из них прав, невозможно, потому что целью такого взаимодействия выступает выяснение вопроса о дедуктивной обоснованности и истинностном значении высказывания F, а не о правоте кого-либо из участников. Кроме этого, оба участника обладают равноправным и адекватным знанием о сути обсуждаемого вопроса, в равной степени владея знанием того, как определяется семантическое значение высказывания, и каким образом конструируется дедуктивный вывод. Эти два обстоятельства исключают возможность использования софистических приемов (подход 2), а также того, чтобы данная беседа была оценена как софистическая в смысле подхода 1. Таким образом, узкое понимание аргументации (A2) указывает на подход 3, близкий к средневековому, и исключает квалификацию ее в духе подходов 1, 2 и 4.

Нарушим эпистемическое и процедурное равноправие Протагора и Эватла, предположив, что решения задачи Эватл не знает. Поэтому он не может предложить свою, столь же хорошо обоснованную версию ее решения, равно как и оценить корректность решений, сформулированных Протагором. В терминах критериев разграничения аргументативных рассуждений это значит, что у Эватла нет представления о том, как уточнить семантику выдвинутых Протагором высказываний, и ему неведомы процедуры осуществления такого уточнения. Разумеется, цели убеждения Протагора у Эватла тоже нет. Что же остается ему делать в такой ситуации? Ничего другого, кроме как осведомиться о решении у Протагора, а после того, как такое решение будет Протагором озвучено, довериться и решению, и Протагору. Проверить корректность семантического означивания высказываний Эватл может, лишь приняв процедурное решение Протагора, а чтобы проверить корректность этого процедурного решения, ему придется сначала принять Протагорово семантическое означивание высказываний. Так что иного выхода, кроме принятия слов Протагора на веру, у Эватла нет. Дальнейшие возможные сценарии развития событий опи-

саны выше в п. 2. Если Протагор действует одним из указанных способов, он злоупотребляет доверием Эватла, используя это доверие в своих целях, и, стало быть, является софистом в смысле 2 и 4.

Модифицируем прагматический критерий в последнем сценарии *Примера 1* таким образом, что теперь и Протагор, и Эватл преследуют цель убедить своего партнера по диалогу, при этом специфика эпистемического неравноправия сохраняется: решение задачи известно только Протагору. Пусть Протагор желает убедить Эватла в том, что раз тот не умеет отличить истину от лжи, ему надлежит пойти в ученики к Протагору. *Пример 1* имеет два равнодопустимых решения, и не существует адекватных оснований предпочесть одно из них как единственно верное. Эватл же, обнаружив, что у задачи два решения, требует от Протагора, чтобы тот продемонстрировал, какое же из них верно. «Поскольку ты, Протагор, этого сделать не можешь, – заключает Эватл, – значит, ты сам отличить истину от лжи не умеешь, и, стало быть, учиться у тебя мне нечему». В таком сценарии развития событий оба участника используют решение задачи в качестве средства для убеждения другого агента в своей правоте. Иными словами, они не ищут решения вопроса о том, каково значение высказывания F, но для достижения социального превосходства над противником используют сам факт наличия или отсутствия обоснованного ответа. Это и есть софистическое речевое взаимодействие 1, когда главной целью является личная победа в споре.

7. Заключение

Софистический прием (2) и софистическая дискуссия (1) есть преднамеренное злоупотребление доверием и эпистемическим неравноправием агентов, влекущее негативную оценку аргументативного взаимодействия (4). Разнообразный социальный контекст речевого взаимодействия открывает простор для такого злоупотребления. Особенно опасным фактором выступает эпистемическое неравноправие участников речевых взаимодействий (как в нашем приеме). Другими разновидностями фактического неравноправия агентов могут быть социальный или политический статус, а также иные аспекты неравноправия агентов. Презумпции разумности и рациональности агентов служат определенным сдерживающим обстоятельством, позволяющим абстрагироваться от этого неравноправия. Оптимистический вывод данного исследования заключается в том, что имеются только легитимные способы и приемы аргументации, нелегитимных способов *аргументации*, именуемых иногда «черной риторикой», нет. Иными словами, нелегитимный способ убеждения – это симптом манипуляции и давления на собеседника, которые не являются аргументацией. Вместе с тем, средств, достаточных для предотвращения того, чтобы допустимый прием аргументации или процедурно легитимная беседа на проверку оказались софистическими, не существует. В этом состоит пессими-

стический вывод исследования. Эффективность аргументации – это совместная когнитивная задача ее участников.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Асмус, А. Ф., ред. (1976) Аристотель. *Соч. в 4-х томах*. Т.1. Москва: Мысль.
- Афонасин, Е. В. (2009) «Ямвлих в Афинах», *Вестник Ленинградского государственного университета им. А. С. Пушкина. Серия: Философия*, 4.1, 26–35.
- Вернан, Ж.-П. (1988) *Происхождение древнегреческой мысли*, пер. с фр., под ред. Ф. Х. Кессиди, А. П. Юшкевича. Москва: Прогресс.
- Герасимова, И. А. (2007) *Введение в теорию и практику аргументации*. Москва: Университетская книга.
- Гаспаров, М. Л., пер. (1986) Диоген Лаэртский. *О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов*. Москва: Прогресс.
- Еемерен, Ф., ван (2006) *Важнейшие концепции теории аргументации*, пер. с англ. В. Ю. Голубева, С. А. Чахоян, К. В. Гудковой. С-Петербург: Филол. ф-т СПбГУ.
- Журавлева, Е. В., Лисанюк, Е. Н. (2014) «Лжет ли лжец Т. Брэдвардина?», *Историко-философский ежегодник' 2013*, в печати.
- Зайцев, Д. В. (2008) «Аргументативные рассуждения и логика», *Миссия интеллектуала в современном обществе*, под ред. Ю. Н. Солониной и др. Санкт-Петербург: Изд-во СПбГУ: 446–460.
- Йегер, В. (1997) *Пайдейя. Воспитание античного грека (эпоха великих воспитателей и воспитательных систем)*, пер. с нем. М. Н. Ботвинника. Т. 2. Москва: «Греко-латинский кабинет» Ю. А. Шичалина.
- Лисанюк, Е. Н. (2006) «Средневековый диспут», *Логико-философские штудии* 4, 212–228.
- Лисанюк, Е. Н. (2010) «Правила и ошибки аргументации», *Логика*. Учебник под ред. А. И. Мигунова, И. Б. Микиртумова и Б. И. Федорова. Москва: Проспект: 588–658.
- Лисанюк, Е. Н. (2011) «Риторика и формальная диалектика», *Модели рассуждений–4: аргументация и риторика*, под ред. В. Н. Брюшкина. Калининград: Изд-во БФУ им. И.Канта: 37–52.
- Лисанюк, Е. Н. (2013) «Когнитивные характеристики агентов аргументации», *Вестник СПбГУ*, 6.1, 13–21.
- Лисанюк, Е. Н., Микиртумов, И. Б. (2009) «Дело “Протагор versus Эватл” принять нельзя отклонить», *Человек познающий, человек созидающий, человек верующий*, под ред. Ю. Н. Солониной и др. С-Петербург: Изд-во СПбГУ: 85–97.
- Лосев, А. Ф., Асмус, В. Ф., Тахо-Годи, А. А., ред. (1993) Платон, *Собрание соч. в 4-х т.* Т. 2. Москва: Мысль.
- Месяц, С. В. (2012) «Платоновский «Филеб» о едином, многом и среднем». *ΣΧΟΛΗ. Философское антиковедение и классическая традиция* 6.2, 323–339.
- Микеладзе, З. Н., ред. (1978) Аристотель. *Соч. в 4-х томах*. Т.2 Москва: Мысль.
- Afonasin, E. V. (2010) “Iamblichus in Athens,” *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 4.2, 246–255 (in Russian).
- Hughes, G. E. (1982) *John Buridan on Self-Reference. Chapter Eight of Buridan's 'Sophismata'. An Edition and a Translation with an Introduction and a Philosophical Commentary*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Mesyats, S. V. (2012) “Plato’s Philebus on the one, many and the middle,” *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 6.2, 323–339 (in Russian).
- Pironet, F., Spruyt, J. (2011a) ‘Sophismata’, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. E. Zalta: <http://plato.stanford.edu/entries/sophismata/>.
- Pironet, F., Spruyt, J. (2011b) *Guillaume Heytesbury, Sophismata*: http://ddata.over-blog.com/xxxxyy/4/07/38/29/Textes-Philomed/Heytesbury/W_Heytesbury-_Sophismata_Part1.pdf и ([_Part2.pdf](#)).
- Read, S., ed. (1993) *Sophisms in Medieval Logic and Grammar. Acts of the Ninth European Symposium for Medieval Logic and Semantics, St. Andrews, June 1990*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Scott, T. K., ed. (1977) Buridanus Johannes. *Sophismata. A Critical Edition with an Introduction*. Grammatica Speculativa, 1. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.

БЕСКОНЕЧНЫЙ «ЛЖЕЦ»

В. А. ЛАДОВ

Томский государственный университет
Томский научный центр СО РАН
ladov@yandex.ru

VSEVOLOD LADOV

Tomsk State University, Tomsk Scientific Center SB RAS, Russia

THE INFINITE LIAR

ABSTRACT. In this article I discuss the Liar Paradox and consider the history of the genesis of this semantic paradox in antiquity and the ways of overcoming of it in the 20th century. Special emphasis is placed on the contemporary discussions around the Liar Paradox. In particular, I analyze the Infinite Liar of Stephen Yablo. The specific characteristic of this version of the paradox consists in the fact that it is not based on the phenomenon of self-reference. I discuss whether this version of paradox can be formulated in a finite number of steps of reasoning and conclude that infinity is an essential feature of this version of the Liar Paradox.

KEYWORDS: paradox, Liar, St. Paul, Diogenes Laertius, Epimenides, self-reference, hierarchical approach, Russell, Tarski, infinity, Yablo.

* Работа выполнена в рамках программы повышения конкурентноспособности Томского государственного университета. Автор выражает благодарность Е. В. Борисову и В. А. Суровцеву за ряд существенных критических замечаний в отношении чернового варианта данной статьи.

Введение

А. Р. Андерсон в своем исследовании по истории парадокса «Лжеца» приводит стихи 12–13 Главы 1 из Послания к Титу апостола Павла:

εἶπέ τις ἐξ αὐτῶν ἴδιος αὐτῶν προφήτης
Κρήτες ἀεὶ ψεύσται, κακὰ θηρία, γαστέρες
ἀργαί. ἡ μαρτυρία αὕτη ἐστὶν ἀληθής
(Anderson 1970, 1).

Перед нами самая ранняя формулировка данного семантического парадокса. В Синодальном переводе Библии 1876 г. это место из Послания к Титу прочитывается следующим образом:

Из них же самих один стихотворец сказал:
«Критяне всегда лжецы, злые звери, утробы

ΣΧΟΛΗ Vol. 8. 2 (2014)

www.nsu.ru/classics/scholar

© В. А. Ладов, 2014

ленивые». Свидетельство это справедливо.

Правда, затем Андерсон замечает, что нельзя забывать и про Диогена Лаэртского, который связал суждение о том, что критяне всегда лгут, с критянином Эпименидом, жившем приблизительно в VII–VIII вв. до н. э., из чего мы можем предположить, что апостол Павел, говоря о критянинестихотворце, имеет в виду именно Эпименида:

Так или иначе, высказывание, что Критяне всегда лгут, было приписано Эпимениду, гражданину Фаэста (в соответствии с Диогеном Лаэртским, писавшем около тысячи лет после данного факта) и уроженному Кносса – столицы данного острова (Anderson 1970, 2).

Однако, как указывает Андерсон, ни одно сочинение Эпименида не сохранилось, поэтому об исторической достоверности данных событий говорить сложно.

В логической литературе, посвященной парадоксам и анализу понятия истины, можно встретить формулировку «Лжеца» и через отсылку к тексту послания апостола Павла, например, у С. Крипке (Крипке 2002, 151, пер. В. А. Суровцева), и через отсылку к Эпимениду, например, у У. Куайна (Куайн 2010, 191–192, пер. В. А. Ладова, В. А. Суровцева). В любом случае, суть затруднения состоит в том, что если тот или иной критянин, произнося «Все критяне лгут», говорит правду, то он сам, будучи одним из жителей острова Крит, становится лгуном.

На протяжении всего XX века доминирующим подходом к решению парадокса «Лжеца» и подобных ему парадоксов был так называемый иерархический подход, развитый Б. Расселом (Рассел, 2006, пер. В. А. Суровцева) и А. Тарским (Tarski 1956). Данный подход предполагал, что все парадоксы возникают в самореферентной среде. На уровне высказываний самореферентным можно считать такое высказывание, которое становится на место своего собственного логического субъекта. Имеем простое атрибутивное высказывание S есть P, помещаем на место S само это высказывание, получаем:

(S есть P) есть P.

Соответственно, решение парадоксов виделось в полном запрете на явление самореферентности как своего рода питательной среды для их возникновения. Именно данный запрет и предполагал иерархический подход в разработанной Б. Расселом теории типов, с одной стороны, и в семантической концепции А. Тарского, с другой. С точки зрения иерархического подхода, все высказывания следует делить на различные логические типы, которые не должны смешиваться между собой. В частности, в рамках иерархического подхода невозможна ситуация подстановки высказывания на место собственного логического субъекта, ибо о данном конкретном высказывании может быть построено высказывание только уже более высокого логического типа, отличного от предыдущего.

Конкретно в отношении «Лжеца» иерархический подход работал следующим образом. Высказывание критянина «Все критяне лгут» не применимо к самому себе, ибо продуцируется на ином логическом уровне, нежели те высказывания, которые становятся предметом рассмотрения в нем самом.

Заслуга Стивена Ябло, небольшая статья которого «Парадокс без самореферентности» (Yablo 1993) оказала значительное влияние на современную логическую литературу, состояла в формулировке «лжеподобного» парадокса, в котором отсутствовало явление самореферентности. Естественно, такая формулировка имела большое значение для логиков и философов, интересующихся проблемами парадоксов. Ибо теперь оказывалось, что классический для XX века иерархический подход, по сути, неверно определял необходимую причину возникновения парадоксов. Явление самореферентности теперь представало как случайное сопутствующее событие при образовании парадокса, а вовсе не его сущностная черта. Соответственно, и метод решения парадоксов, предполагаемый в иерархическом подходе, был поставлен под сомнение.

Ниже кратко рассмотрим суть аргументации С. Ябло (поскольку у Ябло речь идет о предложениях, а не о высказываниях, то далее в рассуждениях мы будем использовать термин «предложение», однако стоит подчеркнуть, что в рамках данной статьи никакого различия между предложениями и высказываниями мы не делаем).

Парадокс Ябло

С. Ябло пишет:

Вообразим бесконечную последовательность предложений S_1, S_2, S_3, \dots , каждое из которых утверждает, что любое последующее предложение не является истинным:

(S1) для всех $k > 1$, S_k не является истинным.

(S2) для всех $k > 2$, S_k не является истинным.

(S3) для всех $k > 3$, S_k не является истинным.

Предположим, для образования противоречия, что некоторое S_n истинно. Допустим, S_n говорит, что для всех $k > n$ S_k не является истинным. Следовательно (a) S_{n+1} не является истинным, и (b) для всех $k > n+1$, S_k не является истинным. Но (b) есть то, что фактически говорит S_{n+1} , и это противоречит (a), а именно S_{n+1} является истинным! Пусть каждое предложение S_n в данной последовательности не является истинным. Но тогда предложения, следующие за любым данным S_n , не являются истинными, и отсюда S_n истинно! Я заключаю, что самореферентность не является ни необходимым, ни достаточным условием парадокса Лжеца и подобных ему парадоксов (Yablo 1993, 251–252).

Противоречие при заданных условиях будет возникать, с точки зрения Ябло, уже на втором шаге рассуждения.

1) Принимаем, что S_n , которое само формулируется как: «Все последующие предложения не являются истинными», истинно.

2) Последующее предложение «Все последующие предложения не являются истинными», по условию 1), не является истинным.

3) Опять же, по условию 1), следующее за вторым предложение «Все последующие предложения не являются истинными», не должно быть истинным. Но это именно то, что утверждает предложение 2). Следовательно, 2) истинно и ложно.

Однако, если бы противоречие возникало только в качестве следствия принятия посылки, что S_n истинно и не возникало бы при обратном условии, то мы бы имели дело, скорее, не с парадоксом, а с доказательством от противного ложности принимаемой посылки, а именно, ложности, что S_n истинно. Для образования парадокса необходимо показать, что противоречие возникает и при принятии противоположной посылки, а именно, что S_n не является истинным. Поэтому Ябло продолжает. Допустим, все предложения вида «Каждое последующее предложение не является истинным», в том числе и S_n , не являются истинными. Но тогда все последующие за S_n предложения, по определению, не являются истинными. Но это именно то, что утверждает S_n , следовательно, S_n истинно. Налицо парадокс: с чего бы мы ни начинали, предположив сначала, что некоторое S_n истинно, а затем, что ни одно S не является истинным, мы приходим к противоречию.

Самое важное и оригинальное в рассуждении Ябло то, что S_n оказывается не самореферентным. Оно не ссылается на самое себя. S_n всегда говорит только о последующих предложениях, но не о себе самом. Именно этот факт позволяет Ябло заявить, в противовес тому, что говорили классики логики XX века, что самореферентность не является причиной образования парадоксов.

Недостаток парадокса Ябло – бесконечная формулировка

В критической литературе, посвященной работе С. Ябло, существенным недостатком парадокса называли то, что он является бесконечным, т. е. имеет бесконечную формулировку. В этом духе высказываются, например, Т. Йонгелинг, Т. Котсир и Э. Ваттел в своей совместной статье «Самореферентность в конечных и бесконечных парадоксах», где они сами ссылаются сначала на Д. Харди (Hardy 1995), а затем на Г. Приста (Priest 1997):

Мы дадим аргументацию в той форме, которая представлена у Харди (1995), внесшего вклад в конечные и бесконечные процедуры. Если парадокс Ябло формулируется в форме бесконечной последовательности предложений в формальной системе логики первого порядка, то попытки последовательно описать истинностные значения всех предложений не ведут к противоречию. Это действительно самоочевидно, поскольку формальное доказательство, что не существует последовательного приписывания истинностных значений, должно было иметь конечную длину. Только конечное число предложений $S(n)$ может фигурировать в конечном выводе <...> Для того, чтобы вывести противоречие из приписывания истинных значений,

парадокс должен быть сформулирован в конечной форме, говорит Прист (Jongeling–Koetsier–Wattel 2002, 4–5).

Речь идет о том, что формулировка парадокса оказывается всегда незаконченной, что не является логически корректным, по аналогии с тем, как если бы мы давали определение понятию и, пытаясь прояснить значение всех терминов, входящих в дефиниенс, запутывались бы в бесконечных формулировках. Чтобы помыслить противоречие в приписывании истинностных значений S_n , необходимо держать в уме бесконечное число предложений, на основании рассмотрения которых выводится противоречивость S_n , что невозможно.

Учитывая сформулированный выше контраргумент, представляется актуальным попытаться представить парадокс Ябло в конечном виде. Каков бы ни был результат, можно ожидать, что данное предприятие будет продуктивным. В случае удачной попытки появится возможность говорить об усовершенствованной форме парадокса, защищенной от представленной критической аргументации. В случае если попытка окажется неудачной, это позволит яснее представить специфику рассматриваемого парадокса.

Для того, чтобы попытаться представить усовершенствованную конечную формулировку парадокса Ябло, сначала следует зафиксировать причину его бесконечной формулировки.

Причина бесконечной формулировки

Есть основания предполагать, что причиной бесконечной формулировки парадокса является вид тех предложений, которые берется рассматривать Ябло. В данном парадоксе во внимание принимаются все и только те предложения, которые говорят об иных предложениях. Исследуются предложения вида:

(S1) «Каждое следующее за S1 предложение не является истинным».

(S2) «Каждое следующее за S2 предложение не является истинным»

и т. д.

Таким образом, возникает ситуация, что при построении предложения S1 мы уже обязательно должны предполагать существование предложения S2. При построении предложения S2 мы каким-то образом уже обязательно должны иметь в виду предложение S3 и т.д. Очевидно, что данный ряд уходит в бесконечность. Чтобы что-то сказать даже о самом первом предложении S1, мы уже должны предполагать существование бесконечного ряда предложений.

Следовательно, чтобы попытаться устранить причину бесконечной формулировки парадокса, необходимо каким-то образом трансформировать набор исследуемых предложений, но сделать это так, чтобы сохранить главное достоинство аргументации Ябло – наличие в рассуждении парадоксального, но несамореферентного предложения.

Устранение причины бесконечной формулировки

Во-первых, попытаемся начать формулировку парадокса не с некоего произвольного S_n , что уже предполагает бесконечность предложений, а с вполне конкретного предложения S_1 :

(S_1) «Предложения, следующие за S_1 , не являются истинными».

И во-вторых, мы можем взять для рассмотрения ряд таких предложений, где не каждое из них будет ссылаться на последующее. Важно, чтобы последнее, участвующее в рассмотрении предложение, говорило не о последующем предложении, а о чем-то ином. Например, оно могло бы описывать некоторое фактическое положение дел, или, для надежности рассуждения, лучше взять какое-либо аналитически ложное предложение, например предложение о неравенстве предмета самому себе:

« $x \neq x$ »

Так мы сможем попытаться разорвать бесконечную цепь предложений и сделать рассуждение конечным. Далее сформулируем гипотетический конечный парадокс Ябло.

Гипотетический конечный парадокс Ябло

Возьмем конечную последовательность предложений:

(S_1) для всех $k > 1$, S_k не является истинным.

(S_2) для всех $k > 2$, S_k не является истинным.

(S_3) $x \neq x$.

Допустим, что S_1 истинно. Тогда S_2 ложно и S_3 ложно. Но в то же время S_3 – это именно то, что утверждает S_2 . Следовательно, S_2 истинно. Противоречие. Значит, наша посылка, что S_1 истинно, не верна, и S_1 не является истинным (в соответствии с доказательством от противного).

Допустим, что все предложения в данной последовательности (т. е. в том числе и S_1) не являются истинными. Но тогда S_2 и S_3 не являются истинными, а это именно то, что утверждает S_1 . Следовательно, S_1 истинно.

С чего бы мы ни начинали, предполагая сначала, что S_1 истинно, а затем, что ни одно предложение S не является истинным, приходим к противоречию. При этом: а) формулировка парадокса имеет конечную форму и б) ни одно предложение из указанной последовательности не является самореферентным.

Проблематичность конечной формулировки

Однако при более пристальном рассмотрении мы можем заметить, что предложенная выше конечная формулировка парадокса оказывается проблематичной. Для образования парадокса существенно, чтобы были исчерпаны все возможные варианты посылок, из которых следуют противоречия. Например, корректная формулировка конечного парадокса выглядела бы следующим образом: 1) предположим, что некоторое (любое) из трех рассматриваемых пред-

ложений истинно – приходим к противоречию; 2) предположим, что ни одно из трех рассматриваемых предложений не является истинным – приходим к противоречию. Таким образом, мы исчерпали бы все логические возможности в нашем рассуждении: либо $\exists xT(x)$, либо $\forall x\neg T(x)$, где x – предложение, T – быть истинным. Но в случае приведенного выше гипотетического конечного парадокса мы начинаем с предположения истинности не некоторого (любого), а конкретного предложения S_1 , приходим к противоречию, затем предполагаем, что ни одно S не является истинным, приходим к противоречию. Очевидно, при этом, что имеется, по крайней мере, еще одна нерассмотренная возможность образования парадокса, а именно, допустим, что 1) S_2 истинно; 2) ни одно S не является истинным. Если S_2 истинно, то S_1 ложно и S_3 ложно, и в этом случае никакого противоречия не возникает. Значит, рассматривая приведенную выше конечную последовательность предложений, мы не можем начать с некоторого произвольного S , чтобы получить противоречие. В определенном случае противоречие возникает, тогда как в другом – нет. Это, в свою очередь, означает, что гипотетический конечный парадокс Ябло оказывается псевдопарадоксом. Данное рассуждение не демонстрирует противоречия при любом возможном варианте исходных посылок.

Выводы

Таким образом, мы видим, что возможность начать рассуждение с произвольно выбранного S_n играет ключевую роль в формулировке парадокса Ябло. Именно произвольное S_n позволяет рассмотреть две противоречащие посылки, которые, в соответствии с законом исключенного третьего, предполагают все допустимые варианты рассуждения: $A \vee \neg A$, где под A подразумевается $\exists xT(x)$, а под $\neg A$, соответственно, $\forall x\neg T(x)$.

В свою очередь, возможность начать рассуждение с произвольного S_n предполагает предложения унифицированной формы. Поскольку для образования парадокса также важно, чтобы в нем содержались предложения с предикатом истины, логическим субъектом которых выступали бы следующие за ними предложения, и поскольку все предложения должны иметь унифицированную форму, ясно, что нам необходимо мыслить бесконечный ряд предложений, в каждом из которых приписывается отрицательный предикат истины для всех последующих предложений.

В результате проведенного анализа мы приходим к выводу, что бесконечная формулировка является существенной характеристикой парадокса Ябло, без которой он не мыслим.

Является ли указанная характеристика данного парадокса действительно в каком-то смысле ущербной, не позволяющей дать ясное понимание приводимой аргументации, как это подчеркивали критики Ябло? Ответ на этот вопрос не столь очевиден, как предполагали, например, Д. Харди и Г. Прист, и рассмотрение этой проблемы может быть предметом дальнейших исследований.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Крипке, С. (2002) «Очерк теории истины», *Язык, истина, существование*, пер. с англ. В. А. Суровцева. Томск: 151–183.
- Куайн, У. В. О. (2010) «Заметки по теории референции», Куайн, У. В. О. *С точки зрения логики*, пер. с англ. В. А. Ладова, В. А. Суровцева. Москва: 188–199.
- Рассел, Б. (2006) «Математическая логика, основанная на теории типов», Рассел, Б. *Логика, онтология, язык*, пер. с англ. В. А. Суровцева. Томск: 16–62.
- Anderson, A. P. (1970) “St. Paul’s Epistle to Titus,” R. L. Martin, ed. *The Paradox of the Liar*. New Haven and London: 1–11.
- Hardy, J. (1995) “Is Yablo’s Paradox Liar-like?” *Analysis*, 55, 197–198.
- Jongeling, T. B., Koetsier, T., Wattel, E. (2002) “Self-Reference in Finite and Infinite Paradoxes,” *Logique & Analyse* 177, 1–16.
- Priest, G. (1997) “Yablo’s Paradox,” *Analysis* 57, 236–242.
- Tarski, A. (1956) “The Concept of Truth in Formalized Languages,” A. Tarski, ed. *Logic, Semantics, Metamathematics*. Oxford: Oxford University Press: 152–278.
- Yablo, S. (1993) “Paradox without Self-reference,” *Analysis* 53, 251–252.

ПРАВИЛА, ЮРИДИЧЕСКИЙ ЯЗЫК И РЕЧЕВЫЕ АКТЫ

В. В. ОГЛЕЗНЕВ
ogleznev82@mail.ru

В. А. СУРОВЦЕВ
surovtsev1964@mail.ru

Томский государственный университет

VITALY OGLEZNEV and VALERY SUROVTSEV
Tomsk State University, Russia

RULES, LEGAL LANGUAGE, SPEECH ACTS

ABSTRACT. The article deals with the nature of legal rules. The authors argue that if all legal rules have obligative character, it means that they have the imperative nature. The article shows that the main feature of legal language is that for an explication of imperative character of legal rules is enough the fact of existence of this rule in particular legal system. Besides, an application of several points of the theory of speech acts to legal language allows showing that the question on what kind of linguistic form an imperative has (order, command, plea, etc.), doesn't matter, because this is always the legal rule.

KEYWORDS: obligations in Roman law, H. L. A. Hart, J. L. Austin, legal language, legal rules, speech acts, imperative.

* Работа выполнена в рамках программы повышения конкурентноспособности Томского государственного университета.

Общепринято понимать право как систему правил поведения. Действительно, чтобы право могло оказывать регулятивное воздействие на поведение людей, оно должно располагать необходимыми средствами. Эти средства социальной регуляции, будучи нормативной основой права, не только определяют границы должных и возможных индивидуальных поступков субъектов, но, в конечном счете, нацелены на упорядочение и совершенствование общественной жизни, внесение в нее организующих начал. Основным инструментом нормативного воздействия, наиболее релевантным сфере права, являются правила, которые представляют собой эталон, образец или стандарт поведения. Правила поведения – это непосредственно регулятивные нормы, нормы прямого регулирования. Они отличаются от иных видов социальных норм предостаточно-обязывающим характером, т.е. устанавливают при наличии соответствующих условий вид и меру охраняемых и гарантируемых государством возможного и должного поведения участников общественных отношений. При этом независимо от словесной формулировки, в которой выражена

ΣΧΟΛΗ Vol. 8. 2 (2014)

© В. В. Оглезнев, В. А. Суровцев, 2014

www.nsu.ru/classics/schole

та или иная правовая норма (правомочие, веление, дозволение, запрет и т. п.), она всегда представляет собой властное предписание государства относительно возможного и должного, разрешаемого и запрещаемого поведения людей. Эту суть правовых правил удачно описал Герберт Харт, который по праву считается классиком современной философии права: «правила мыслятся и описываются как предписания, налагающие обязательства в том случае, если существует настоятельное общее требование им соответствовать, подкрепленное давлением со стороны социума против тех, кто не соблюдает их или пытается это сделать» (Харт 2007, 92).

Правила, которые предписывают делать что-либо или воздерживаться от определенных действий вне зависимости от желания, Харт называет «первичными» или базовыми.¹ Существует два вида «первичных» правил: 1) правила, налагающие обязанности по совершению определенных действий, либо воздержанию от действий под «угрозой санкций» (например, уголовно-правовые нормы); 2) правила, дающие полномочия на совершение действий и рекомендации о процедуре их совершения, несоблюдение которой влечет юридическую «недействительность» или «ничтожность» действий (например, нормы гражданского права о договорах, завещаниях). По сути дела различие между 1) и 2) сводится к различию категорических и гипотетических норм, которые в общем виде можно представить с помощью следующих форм: «X обязан делать Y» и «Если X хочет Z, то X обязан делать Y» соответственно.

В обычном языке предоставительно-обязывающий характер правовой нормы раскрывается в том, что заключенное в норме правило поведения выражается с помощью таких языковых конструкций как «Поступай так-то и так-то» и «Если хочешь то-то и то-то, поступай так-то и так-то». Несмотря на различие этих конструкций, в обоих вариантах эксплицитно присутствует императивное веление, которое придает правовым правилам общеобязательный, универсальный и формально-определенный характер. Интересно то, что в рамках употребления подобных конструкций, направленных на подчинение правилу, раскрывается специфическая императивная функция языка, в отличие от других его функций, таких, например, как дескриптивная (функция описания фактов).

Различие этих функций представляет серьезный интерес, поскольку возвращает нас к проблеме соотношения «должного» и «сущего», известной в философии как «гильотина Юма», причем придает ей новый ракурс рассмотре-

¹ Харт также выделяет группу вторичных правил, посредством которых первичные правила приобретают законную силу: «Правила второго типа оказываются в некотором роде паразитическими или вторичными, ибо они позволяют людям путем совершения определенных действий, ввести новые правила первого типа, удалить или изменить старые или различными способами изменить сферу их применимости и установить контроль над их исполнением» (Харт 2007, 87). Здесь нас будут интересовать только первичные правила.

ния. Действительно, речь здесь идет уже не об объективной стороне различия того, что есть, и того, что должно быть, но о том, как это различие отражается на различных функциях языка. Дело, собственно, не в том, что мы не можем установить необходимую логическую связь между сущим и должным в форме перехода от первого ко второму, но в том, что языковые конструкции, соответствующие дескриптивной и императивной функции языка, не сводимы друг к другу. В этом отношении значительный интерес представляют собой особенности функционирования правовых норм, в которых наиболее отчетливо выражено требование следовать определенным правилам. Для понимания этих особенностей необходимо выяснить, во-первых, в чем заключается принуждающая сила правила, что значит следовать ему; во-вторых, в каких формах выражается эта принуждающая сила в рамках реализации императивной функции языка; в-третьих, каким образом это отражается на специфике употребления юридических понятий.

В основании любого правила лежит идея повиновения или следования ему. Дети, в подражание игрокам передвигающие фигуры по шахматной доске, не повинуются и, следовательно, не нарушают шахматных правил – они в принципе не *играют* в шахматы. В этом смысле шахматист может нарушить правило игры только в том случае, если он усвоил идею повиновения этому правилу. Без практики повиновения или следования правилам мы не сможем понять, что нечто представлено в качестве правила. Понять правило означает понять заключенную в нем идею повиновения. В правиле должно быть нечто такое, что приказывает, заставляет и вынуждает нас ему следовать. Если мы усвоили правило, мы, применяя его, не интерпретируем правило относительно конкретной ситуации, мы просто ему повинемся. Как утверждал Л. Витгенштейн: «Повинаясь правилу, я не выбираю. Правилу я следую слепо» (Витгенштейн 1994, 167). Невозможно также, чтобы правилу следовал только один человек, и всего лишь однажды (Витгенштейн 1994, 162). Нельзя утверждать, считает Витгенштейн, что каждый отдельный (индивидуальный) случай действия по привычке или обычаю – это факт следования правилу.

По мнению Харта, наличие правила иногда вообще можно отрицать. Это случается тогда, когда вопрос о том, проявляется ли в действии актора следование некоторому правилу подменяется психологическим вопросом, относящимся к мыслительным процессам, предшествовавшим или сопровождающим действие. Когда человек принимает правило как обязывающее и как нечто такое, что он и другие не вольны изменить, он обычно воспринимает то, что оно требует в конкретной ситуации, уже на уровне интуиции и следует ему, не рефлекслируя относительно самого правила, почему оно таково. Когда мы, следуя правилу, двигаем шахматную фигуру или останавливаемся на красный свет, наше подчиняющееся правилам поведение является прямой реакцией на ситуацию, не опосредованной расчетами относительно категории правила (Ладов–Суровцев 2008, 4–6).

В качестве доказательства того, что такие действия являются подлинным применением правил, Харт указывает на их развитие в определенных обстоятельствах. Действительно, правила по характеру воздействия могут быть разными. Некоторые из правил предшествуют тому или иному действию, другие следуют за ним, а некоторые устанавливаются лишь в общих и гипотетических категориях. Однако наиболее важный фактор, показывающий, что, действуя, мы следуем некоторому правилу, заключается в том, что если против нашего поведения возражают, мы склонны оправдывать его отсылкой к правилу. Подлинность нашего принятия правила проявляется не просто в том, что мы раньше следовали ему, но в том, что мы критикуем себя и других за отклонение от правила. На основании подобных свидетельств мы действительно можем заключить, что если, до нашего «неосознанного» согласия с правилом, нас попросили бы сказать, как поступать правильно и почему, мы, если бы отвечали честно, указали на правило. Именно регуляция подобного типа, а не сопровождение правила явной мыслью о его соблюдении является необходимым для различения действия, являющегося подлинным соблюдением правила, и действия, случайно совершенного в согласии с ним. Как утверждает Харт, именно поэтому мы можем отличить согласованный с принятым правилом ход взрослого шахматиста от действия ребенка, который просто переместил фигуру на правильное место (Харт 2007, 143–144).

Но как распознать заключенный в правиле обязывающий элемент? Или, другими словами, как понять, что перед нами правило и ему следует подчиниться?

В различных ситуациях один человек может выразить желание, чтобы другой сделал нечто или воздержался от некоторого действия. Когда такое выражение не просто сообщает информацию, но содержит намерение, чтобы человек, к которому обращено желание, подчинился, тогда в языке обычно используется специальная языковая форма, называемая повелительным наклонением, или императивом, например, «Ступай домой!», «Иди сюда!», «Стой!», «Не убивай его!» (Харт 2007, 26). Очевидно, что подобные выражения побуждают человека к определенным действиям, формируя социальное поведение. Осознание того, что слова выполняют не только дескриптивную функцию, а играют активную роль, позволяет выйти за рамки изучения пропозициональной стороны языка и сосредоточиться на коммуникативной стороне речи, что находит свое отражение в специфическом направлении философии обыденного языка – теории речевых актов. Анализ понятий «использования», или «употребления» в терминах теории речевых актов, позволяет рассматривать язык не с точки зрения значений составляющих его выражений, но, в первую очередь, как совокупность *действий*. В конечном счете, речевые действия понимаются как своеобразное *социальное поведение*, т. е. как ряд поступков, которые при определенных обстоятельствах ожидаются социумом от индивида.

В рамках теории речевых актов императив первоначально не рассматривался в качестве особого речевого акта. Например, британский лингвистический

философ Дж. Л. Остин не выделял императивы в отдельную группу, указывая лишь на то, что термин «перформатив» используется в соответствующих ситуациях и конструкциях примерно так же, как мы употребляем термин «императив» (Остин 1986, 27). Однако уже Харт отмечает потребность в различии разновидностей императивов по отношению к контексту, задаваемому социальной ситуацией. Вопрос о том, в каких стандартных ситуациях употребление высказываний в повелительном наклонении может быть классифицировано как «приказ», «прошение», «запрос», «команда», «указание» или «инструкция», является методом не только обнаружения лингвистических фактов, но и способом выявления сходств и различий между всевозможными социальными ситуациями и отношениями, распознаваемых в языке (Харт 2007, 242). Следствием этого является особая важность их понимания для изучения права и морали.

В классификации речевых актов Дж. Сёрла роль императивов в некоторой степени выполняют директивы, где последние представляют собой речевые акты, в которых говорящий намеревается принудить слушающего осуществить нечто такое, что соответствует продуцируемому интенциональному содержанию (Сёрл 1986, 182). Совершение речевого акта относится к тем формам поведения, которые регулируются правилами. По мнению Сёрла, необходимо проводить различие между двумя видами правил. Одни правила регулируют формы поведения, которые существовали до них; другие правила не просто регулируют, но создают или определяют новые формы поведения. Правила первого типа Сёрл называет регулятивными, а второго – конститутивными (Сёрл 2010, 59). Регулятивные правила обычно имеют форму императива, например, «Мойте руки перед едой», в то время как конститутивные правила не являются императивными, поскольку сами содержат то, что определяют, например, правила футбола содержат в себе определение понятия «гол». Сёрл отдает предпочтение изучению именно конститутивных правил, отмечая, что семантику языка следует рассматривать как ряд систем конститутивных правил, регулятивные же правила он уподобляет правилам общения, в которых выражаются формы социального поведения.

Итак, с точки зрения теории речевых актов предварительно можно отметить, что императив удовлетворяет условиям речевой ситуации, которая содержит принуждающий элемент действовать определенным образом и при этом выражает регулятивное правило. Следует отметить, что эти характеристики как раз подходят для выражения правовой нормы, как она была представлена выше. Необходимо, однако, выяснить какого рода императивы в наибольшей степени соответствуют выражению именно правовой нормы.

Характеризуя стандартный способ употребления повелительного наклонения в языке, следует отличать случаи, когда говорящий в качестве информации о себе самом просто сообщает о том, что он желает, чтобы другой поступил определенным образом, от случая, когда он говорит с намерением сделать так, чтобы другой, действительно, поступил указанным образом (Hart 1952,

61). Учет характерных особенностей использования выражений повелительно-го склонения необходим, но не достаточен для того, чтобы выявить намерение одного лица (употребляющего императив) заставить другого поступить так, как того желает говорящий. Обязательным условием является желание говорящего донести до слушающего, что цель императива как раз и есть реализация этого желания, и тем самым повлиять на то, чтобы он поступил именно так, а не иначе.

Одна из сложностей, которая возникает при анализе общего понятия «императив», является то обстоятельство, что для приказов, команд, просьб и других разнообразных форм императивов, несмотря на их лингвистическую близость, не существует общего слова, которое точно выразило бы намерение говорящего, чтобы другой совершил или воздержался от совершения определенных действий; аналогично, нет одного слова и для обозначения совершения или воздержания от совершения этого действия (Афонасин-Дидикин 2006, 12). Все обычные выражения (такие, как приказы, требования, повиновение, подчинение) содержат оттенки тех различных ситуаций, в которых они обычно используются. Например, воинский приказ старшего по званию существенно отличается от приказа вооруженного грабителя отдать ему все, что у вас есть. Для описания этих и других подобных ситуаций использование слов «приказ» и «подчинение» (как и жертва в ситуации с вооруженным грабителем, так и младший по званию, *должны* подчиниться) не всегда корректно. Поскольку эти слова едва ли адекватно описывают, например, ситуацию с грабителем, ибо приказ предполагает авторитетность (или субординацию) лица, его отдающего, в то время как подчинение часто расценивается как смирение, покорность и в некоторых случаях уважение (например, сына перед отцом, ученика перед учителем и т. д.). Даже такие высказывания, часто используемые в повседневной жизни, как «Сказать, чтобы некто сделал нечто», невозможно однозначно интерпретировать, поскольку не всегда ясно, приказ это или просьба.

Обратимся теперь к предоставительно-обязывающему характеру правовой нормы. Выше мы отмечали, что заключенное в норме правило поведения выражается такими языковыми конструкциями как «Поступай так-то и так-то» и «Если хочешь то-то и то-то, поступай так-то и так-то». Право *ipso facto* является эффективным регулятором социальных отношений. Тогда правовые правила должны быть регулятивными правилами, которые, как мы отметили выше, имеют форму императива. Нет сомнений в том, что такие выражения как «Уважай старших» и «Уступи место пассажирам с детьми и инвалидам» имеют разный прагматический эффект и разную императивную нагрузку. Иногда и сам вопрос, являются ли некоторые из этих выражения правилами, вызывает возражения. Но основное отличие правовых норм от иных социальных норм как раз и заключается в том, что скрытый в них обязывающий элемент повелевает, руководит и, в конечном счете, определяет наше поведение. Я хочу перейти дорогу (проезжую часть) там, где мне это удобно, а не в том месте, где правовые нормы заставляют меня это сделать. Я не хочу пристегивать ремни

безопасности, находясь в транспортном средстве, поскольку вопрос безопасности – это вопрос моего отношения к безопасности. Однако соответствующие нормы права вынуждают, заставляют меня это сделать.

Выражение «предоставительно-обязывающий характер», как кажется, сбивает с толку. Догматическая юриспруденция говорит нам о том, что посредством правового воздействия на поведение людей право выполняет регулятивную и охранительную функции. Можно ли *предоставлять* нечто и *обязывать* нечто сделать одновременно? Ответ догматической юриспруденции – нет. Предлагая нам меры возможного и должного поведения, заключенные в правовой норме, право указывает на то, какие образцы или стандарты поведения являются приемлемыми для данного общества. Тем самым, право как бы нам *предоставляет* право выбора линии поведения, и если мы выбрали правильную (в смысле, активную правомерную) линию поведения, то *обязывает* ее придерживаться. Но это не подлинный выбор, ведь правило не дает нам свободы выбора, как говорил Витгенштейн: «Правило, единожды наделенное определенным значением, прочерчивает линии следования через все пространство» (Витгенштейн 1994, 167). Вообще сложно представить, что есть выбор в том, что можно воспользоваться предоставленной нормой права правомочием или от этого отказаться. Следует ли в таком случае говорить о выборе? Находясь в рамках правовой системы, мы обязаны (а не можем) использовать для достижения поставленных целей лишь дозволенные (разрешенные) с точки зрения средства. Мы не выбираем то, подходят ли предоставленные средства для решения конкретного вопроса, а выбираем из того, что нам предоставлено. В этом смысле мы обязаны выбрать определенный вариант поведения, и обязаны ему следовать, или как говорили римские юристы: *Id tantum possumus quod de jure possumus*. Возможно, именно в этом и заключается суть регулятивного воздействия правового правила. Но если это так, тогда все правовые правила имеют обязывающий характер, а значит, и императивную природу. В этом и заключается основная особенность юридического языка, поскольку для экспликации императивного характера правовых правил достаточно самого факта наличия данного правила в конкретной правовой системе. Кроме того, не имеет значения вопрос, какая лингвистическая форма у императива (приказ, команда, просьба и т. д.), т. к. это всегда правовое *правило*.

Конечно, слова, обязывающие нас нечто сделать, встречаются и в обыденном языке. Но у этих слов тоже есть свои семантические и прагматические оттенки, например, у таких выражений как «Мужчина *обязан* заботиться о своей женщине» и «Каждый *обязан* платить налоги», слово «обязан» имеет *prima facie* разный экспрессивный и императивный эффект. Поэтому целью лингвистического анализа является не установление эмпирических фактов, хотя учет контекста социального взаимодействия, безусловно, важен, но раскрытие исчерпывающего репрезентативного содержания используемых понятий. Наиболее удачным примером анализа обязывающих слов является случай с вооруженным грабителем, который был подробно рассмотрен Хартом (Харт 2007, 88–90).

Итак, X приказывает Y отдать деньги, угрожая в противном случае убить его. Согласно теории принуждающих приказов британского правоведа Дж. Остина эта ситуация иллюстрирует понятие обязательства или обязанности в целом (Austin 1995, 14–18). Правовые обязательства могут быть обнаружены и определены на основании этой ситуации: X должен быть сувереном, которому по привычке повинуются, а приказы должны носить общий характер и предписывать типы поведения, а не совершение отдельных действий. Схема с вооруженным грабителем это именно тот случай, когда мы уверенно можем сказать, что Y, если он принял решение повиноваться, будет *должен* отдать свои деньги. Однако, с другой стороны, ясно, что мы ошибочно истолкуем смысл ситуации, если скажем, что Y *имел долг* или *обязанность* отдать деньги. Поэтому для должного понимания смысла понятия «обязанность» мы нуждаемся в соответствующем аналитическом инструментарии. Необходимо объяснить различие между утверждением, что некто *был должен* совершить определенные действия, и утверждением, что он *имел обязанность* совершить его. В первом случае, отмечает Харт, речь идет, как правило, о побуждениях и мотивах для совершения действия: в случае с грабителем Y должен был отдать свои деньги потому, что думал, что в противном случае с ним случится нечто весьма неприятное, и выполнил приказание для того, чтобы избежать этих последствий. В подобных случаях перспектива, которая открывается перед агентом, стоящим перед выбором, в случае, если он откажется повиноваться, делает действия, которые он предпочел бы совершить в противном случае (сохранить свои деньги) заведомо менее приемлемыми. И все же, хотя подобные ссылки на общие представления о серьезности вреда и разумную оценку вероятности его нанесения имплицитно присутствуют в этой ситуации, утверждение, что этот человек *был обязан* повиноваться другому, в целом носит психологический характер и касается представлений и мотивов, на основании которых совершается действие. Утверждение, что некто *имел обязанность* совершить определенные действия, принципиально отличается от утверждения, что этот человек *был обязан* повиноваться другому. Дело не только в том, что в случае с вооруженным грабителем, факторы, определяющие поведение Y, а также его оценку ситуации и мотивы выбора того или иного способа действия достаточны, чтобы обосновать утверждение, что Y был должен отдать свой кошелек, однако недостаточны, чтобы обосновать утверждение, что этот человек имел обязанность совершить данное действие. Верно также и то, что факторы подобного рода, т.е. факты, касающиеся оценки и мотивов, не являются необходимыми для того, чтобы сделать утверждение о том, что человек имел обязанность, истинным. Равно как и нет противоречия в том, чтобы сказать о закоренелом жулике, что он имел обязанность заплатить арендную плату, но не испытывал никаких таких чувств, когда сбежал, не сделав этого. Чувствовать себя обязанным и быть обязанным – это разные, хотя часто и сопутствующие друг другу вещи. Отождествлять их было бы ложным истолкованием

обязанности как психологического чувства, хотя психологическое отношение и является важным внутренним аспектом правил (Харт 2007, 93).

Определение Остином обязанности как возможности причинения страданий или наложения санкций является в лучшем случае неубедительным анализом понятия *быть обязанным* сделать нечто, и слишком неподходящим для анализа – *иметь обязанность* (Hart 1957, 966). О женщине, которой угрожает бандит, верно сказать, что она была обязана отдать ему свой кошелек, если боится расправы, но на основании этих фактов было бы абсурдным сказать, что у нее было обязательство отдать ему свой кошелек. Различные логические следствия приписываются соответственно высказываниям «Она имела обязательство это сделать» и «Она была обязана это сделать», и понятие обязательства можно прояснить, только сделав это явным. Например, было бы противоречивым сказать, что «Она была обязана отдать свой кошелек, но этого не сделала»; но в том, чтобы сказать «Она имела обязательство передать кошелек, но этого не сделала» никакого противоречия нет. Сходным образом было бы противоречивым сказать «Она была обязана отдать кошелек, но не боялась неблагоприятных последствий в случае невыполнения или отказа сделать это»; но никакого противоречия нет в том, чтобы сказать «У нее было обязательство отдать кошелек и не бояться неблагоприятных последствий в случае невыполнения или отказа сделать это».

Эти различия очерчивают два различных, хотя и соотносящихся понятия и поэтому два различных типа социальных ситуаций. Ключевым различием является следующее. Сказать кому-то, что он имеет обязательство совершить действие, не является ни оценкой его шансов на ущерб, если он чего-то не сделает, ни психологическим высказыванием о нем, например, что он сделал это из страха перед наступлением неблагоприятных последствий. Наоборот, это значит указать его позицию в отношении к правилу – необходимому руководству к действию в ситуации, подобной этой. Правила (такого типа) существуют тогда, когда данная социальная группа трактует определенные типы действия (которые либо прямо, либо косвенно определены законодательной властью) как *стандарты* поведения. Это в свою очередь означает: 1) что отклонение от определенных типов действий (в отличие от несоблюдения того, что просто привычно) обычно критикуется как отступничество и воспринимается как правомерное указание на необходимость употребления различных вариантов серьезного давления, принуждения или наказания («санкций») в отношении субъектов девиантного поведения; 2) что отсылка к общему одобрению стандарта принимается как причина или оправдание для требований соблюдать, даже если в любом *отдельном* случае не может быть никакого «шанса» для санкций за несоблюдение и боязни их применения (Hart 1957, 966). Следовательно, «Он был обязан» и «Он имел обязательства» могут расходиться в особом случае, где отсутствует страх перед несоблюдением. Верно, конечно, и то, что в обычной правовой системе, где санкции применяются нормально и единообразно, такие случаи расхождения будут исключением, но различие остается

ся, и сохраняется важность понимания как понятия обязательства, так и соответствующего типа правила. Как только утверждается, что санкции обычно следуют за несоблюдением, то из этого ошибочно делается вывод, что «наличие обязательства» заключается просто в наличии угрозы применения санкции, и поэтому, невозможно иметь обязательство, если санкция за несоблюдение не предполагается.

Таким образом, мы приходим к следующим выводам, которые подтверждают изначально заявленную гипотезу, что все правовые правила имеют обязывающий характер, а значит, и императивную природу. Основная особенность юридического языка как раз и заключается в том, что для экспликации императивного характера правовых правил достаточно самого факта наличия данного правила в конкретной правовой системе. Кроме того, применение отдельных положений теории речевых актов в юридическом языке, позволило показать, что не имеет значения вопрос, какая лингвистическая форма у императива (приказ, команда, просьба и т. д.), и в каких формах выражается принуждающая сила правового правила в рамках реализации императивной функции языка, т.к. это всегда правовое *правило*.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Афонасин, Е. В., Дидикин, А. Б. (2006) *Философия права*. Новосибирск.
- Витгенштейн, Л. (1994) *Философские работы*. Часть 1, пер. с нем. М. С. Козловой. Москва.
- Ладов, В. А., Суровцев, В. А. (2008) *Витгенштейн и Крипке: следование правилу, скептический аргумент и точка зрения сообщества*. Томск.
- Оглезнев, В. В. (2010) «Онтоэпистемологические основания философии права Герберта Харта», *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 4, 137–148.
- Остин, Дж. Л. (1986) «Слово как действие». *Новое в зарубежной лингвистике*. Выпуск XVII, отв. ред. Б. Ю. Городецкий. Москва: 22–130.
- Сёрл, Дж. Р. (1986) «Классификация иллокутивных актов». *Новое в зарубежной лингвистике*. Выпуск XVII, отв. ред. Б. Ю. Городецкий. Москва: 170–194.
- Сёрл, Дж. Р. (2010) «Что такое речевой акт?» *Философия языка*, пер. с англ. И. М. Кобозевой под ред. В. Д. Мазо. Москва: 56–74.
- Харт, Г. Л. А. (2007) *Понятие права*, пер. с англ. под ред. Е. В. Афонасина и С. В. Моисеева. Санкт-Петербург.
- Austin, J. (1995) *The Province of Jurisprudence Determined*. Cambridge.
- Benditt, Th. M. (1974) "On 'Levels of Rules' and Hart's Concept of Law," *Mind* 83, 422–423.
- Bernstein, R. (1964) "Professor Hart on Rule of Obligation," *Mind* 73, 563–566.
- Gerber, D. (1972) "Levels of Rules and Hart's Concept of Law," *Mind* 81, 102–105.
- Hart, H. L. A. (1957) "Analytical Jurisprudence in Mid-Twentieth Century: A Reply to Professor Bodenheimer," *University of Pennsylvania Law Review* 105, 953–975.
- Hart, H. L. A. (1952) "Signs and Words," *The Philosophical Quarterly* 2, 59–62.

КОНЦЕПТУАЛЬНЫЙ АНАЛИЗ В ФИЛОСОФИИ ПРАВА: ГРАНИЦЫ ПРИМЕНИМОСТИ

В. В. ОГЛЕЗНЕВ

Томский политехнический университет

Томский государственный университет

ogleznev82@mail.ru

VITALY OGLEZNEV

Tomsk State University, Russia

CONCEPTUAL ANALYSIS IN LEGAL PHILOSOPHY: THE LIMITS OF ITS APPLICATION

ABSTRACT. The paper presents a study of the place and importance of conceptual analysis in the methodological arsenal of analytical jurisprudence. It shows the historical importance and necessity of conceptual analysis in law, taking into account the specific features of this area of the humanities. Brian Leiter's arguments against an application of conceptual analysis in legal philosophy have been considered, as well as counter-arguments to naturalized jurisprudence. It has been shown that Leiter's claim to accept W. V. O. Quine's view that philosophy should abandon conceptual analysis for a scientific methodology does not work in legal philosophy.

KEYWORDS: Plato, *Cratylus*, conceptual analysis, legal philosophy, methodology, legal language.

* Работа выполнена при финансовой поддержке РФНФ (проекты № 12-33-01380a2, № 13-33-01289a2) и Совета по грантам Президента РФ (проект № МК-2149.2014.6).

Философия права, как и любая другая отрасль научного знания (особенно, философия), несвободна от методологических проблем и противоречий. В то же время своеобразие исследуемой области обуславливает разнообразие методологических подходов. Это допущение позволяет В. Родригес-Бланко утверждать, что, поскольку основной задачей философии права является выяснение онтологических и эпистемологических особенностей правовых явлений, то дискуссии касательно используемой методологии можно локализовать в двух основных подходах – дескриптивном и нормативном, в рамках которых возможно выделить самостоятельные направления. Объединяющей идеей для представителей дескриптивной методологии является утверждение, что право

поддается описанию, но в зависимости от того, как это делается, можно дифференцировать два следующих направления. Представители первого направления (М. Мур, Б. Лейтер, Д. Бринк и др.) отмечают, что задачей юриспруденции является описание либо естественных, либо функциональных сторон права. Предметом описания и объяснения выступают юридические или этические сущности, имеющие пространственно-временную упорядоченность и взаимосвязь. Представители второго направления (Г. Харт, Дж. Колман, К. Химма и др.) считают, что задачей юриспруденции является описание правовых понятий посредством применения метода концептуального анализа, которому они придают первостепенное значение. С другой же стороны, представители нормативной методологии (Р. Дворкин, С. Перри, Дж. Финнис и др.) придерживаются мнения, что и концептуальный анализ и описание юридических или этических сущностей не лишены недостатков, поэтому право нуждается в моральных аргументах и оценочных суждениях, которые являются необходимыми элементами сущности права (Rodriguez-Blanco 2006, 26–27).

Д. Паттерсон верно отмечает, что методология – это грамматика юридической аргументации и материя юридической практики (Patterson 2011, 240). Действительно, отсутствие методологии не позволяет нам продуцировать, обсуждать и оценивать правовые суждения. А поскольку обсуждение методологии права имплицитно содержит серьезные вопросы о сущности права и теоретико-правовых проблемах, то именно через их всестороннее обсуждение, мы приближаемся к тому, что позволяет нам увидеть картину права в более ясном виде. В этом смысле поиск релевантных методологических инструментов становится основной задачей философии права XX века. Интерес философов права к исследованию методологии науки был спровоцирован, в первую очередь, бурным развитием в начале двадцатого столетия аналитической философии. Заимствование общей методологической установки аналитической философии, что большая часть философских проблем может быть решена внимательным и осторожным отношением к языку, характеру употребляемых понятий и их концептуальным различиям, позволило философии права разработать свой собственный методологический проект. Под влиянием аналитической философии (логического и лингвистического позитивизма) правовые позитивистские воззрения подвергаются значительному усовершенствованию, что наиболее явно находит свое отражение в положениях «аналитической философии права» (Афонасин–Дидикин 2006, 10). Внимание к языку права, анализу структуры и логики правовых норм, анализу содержания нормативного предписания обусловили становление и развитие аналитической философии права, изначально понимаемой в качестве специфического направления самой аналитической философии, а затем – в качестве самостоятельной отрасли научного знания (Оглезнев 2012, 31–55). Г. Харт, один из родоначальников аналитической юриспруденции, так определил ее предметную область: «...современная [аналитическая] философия не только занимается проблемами обыденного языка, но и *говорит* на нем; и теперь между двумя этими

науками [аналитическая философия и юриспруденция] больше не существует барьера из метафизического жаргона технических терминов» (Hart 1953, 357–358). Схожую мысль мы обнаруживаем у Дж. Раза в трактовке Дж. Диксон: «Аналитическая юриспруденция занимается объяснением природы права, пытаясь выделить и объяснить те черты, которые делают его тем, что оно есть. Успешная теория права этого типа представляет собой теорию, состоящую из утверждений о праве, которые (1) с необходимостью являются истинными и (2) адекватно объясняют природу права... Я использую выражение “природа права” для обозначения тех существенных свойств, которые должна проявить данная совокупность явлений с тем, чтобы быть правом» (Dickson 2001, 17). Действительно, своим основным предметом аналитическая философия права считает «прояснение» языка, на котором формулируются философски значимые вопросы и утверждения. Достичь этого можно только путем точного определения всех используемых понятий и их соотнесения с эмпирически наблюдаемыми явлениями; в этом смысле суть аналитической философско-правовой традиции можно передать различными оттенками английского слова «intelligibility».

Для философии в целом анализ всегда имел важное эпистемологическое и гносеологическое значение, поскольку позволял не только прояснить, но и лучше понять то, на что он был направлен. Как однажды выразился Дж.Л. Остин: «Мы используем наше отточенное восприятие слов для того, отточить восприятие нами феноменов» (Остин 2006, 207). Хотя эту мысль едва ли можно счесть новой и оригинальной, тем не менее подобная исследовательская установка стала девизом англо-американской философии середины XX века. Платон в диалоге *Кратил* уже эксплицировал идею происхождения языка и образование слов: «Сократ: ...Какое значение имеют для нас имена, и что хорошего они делают? Кратил: Мне кажется, Сократ, они учат. И это очень просто: кто знает имена, тот знает и вещи. Сократ: Наверное, Кратил, ты имеешь в виду что-то в таком роде: когда кто-то знает имя, каково оно, – а оно таково же, как вещь, – то он будет знать и вещь, если только оно оказывается подобной имени, так что это искусство одинаково для всех взаимоподобных вещей. Мне кажется, именно поэтому ты сказал: кто знает имена, знает и вещи» (*Кратил* 435 d–e; пер. Т. В. Васильевой). Схожие с Остином мысли мы обнаруживаем у Харта: «Следуя за аналитическими исследованиями, мы стараемся заострить наше понимание того, о чем мы говорим, когда употребляем наш язык. Не существует прояснения понятий, не способного расширить наше понимание мира, к которому мы их применяем. Успешный анализ либо определение сложных и запутанных терминов или форм выражений, конечно же, включает некоторые существенные элементы в раскрытии факта, ибо в прояснении любых понятий мы неизбежно обращаем внимание на различия и сходства между типом явления, к которому мы применяем понятие, и другими явлениями» (Hart 1957, 967).

Дискуссии о методологии, изначально возникшие в эпистемологии, сегодня можно обнаружить и в других отраслях научного знания, в том числе и в философии права. Среди современных философов права можно найти тех, которые не просто разделяют тезис У. В. О. Куайна, что философии необходимо избавиться от концептуального анализа в пользу эмпирической методологии (Куайн 2010, 45–80), но активно развивают новое направление в философии права – натурализованную юриспруденцию (Дидикин 2008, Leiter 2007). Для реализации такого проекта предпринимаются попытки создания нового понятийного аппарата, объединяющего ряд категорий и понятий философии науки и философии права в их взаимосвязи. Но философия права, с негодованием отмечает Б. Лейтер, ярый противник и критик концептуального анализа, это – одна из немногих областей философии, которая проигнорировала критику Куайном концептуального анализа: «В то время как каждая основная область философии, будь то метаэтика, философия языка, эпистемология, философия науки или философия сознания, в течение последней четверти прошлого века испытала натуралистический поворот, и только англо-американская философия права осталась нетронутой этим интеллектуальным течением» (Leiter 1998, 80).

Мы же, напротив, считаем, что исследование употребления многих юридических понятий не предполагает и вряд ли может считать релевантным применение сциентистской методологии с ее безоговорочным доверием индукции и эмпирическим наблюдениям. Смысл предложения, содержащего юридические термины (и здесь мы разделяем позицию позднего Витгенштейна), детерминруется теми условиями, которые неиндуктивно (т. е. неэмпирически – с помощью «грамматических» конвенций) оправдывают употребление предложения.

Почему же философии права следует отказать от концептуального анализа? И так ли уязвим концептуальный анализ перед критикой Куайна или Лейтера? Лейтер вслед за Куайном отмечает, что «...не существует подлинного разделения между утверждениями, “истинными в силу значения” и “истинными в силу факта”, либо между “необходимыми” и “случайными” истинами; есть просто социально-исторический факт, что в любой рассматриваемой точке в истории исследования имеются как утверждения, от которых мы вряд ли откажемся в случае их противоречия непокорному эмпирическому доказательству, так и утверждения, которые при таком противоречии мы оставим вполне охотно» (Leiter 2003, 39). Неудовлетворенность обращениями к концептуальному анализу и интуициям, которые являются, по мнению Лейтера, несостоятельными с эпистемологической точки зрения, привели его к постулированию «натуралистического метода», в рамках которого возможно выделение двух взаимодополняющих тезисов: *содержательного тезиса*, в основании которого лежит допущение, что в отношении вопросов о том, что есть и что мы можем знать, у нас нет ничего лучше, чем успешная научная теория; *методологического тезиса*, указывающего, что поскольку философия занимается тем, что есть и что мы можем знать, она должна действовать как абстрактная отрасль успешной научной теории.

Д. Паттерсон и Дж. Обердик отмечают, что основной ошибкой и Куайна, и Лейтера является игнорирование того, что концептуальный анализ может принимать разные методологические формы и иметь разные эпистемологические установки. Куайн и Лейтер, напротив, рассматривают концептуальный анализ в качестве единственного метода философского исследования, причем напрямую зависящего от дистинкции аналитическое/синтетическое. В ответ на это Паттерсон и Обердик указывают на четыре (хотя их может быть больше) различные, но взаимосвязанные версии (вернее, разновидности) концептуального анализа, которые куайновский натурализм не в силах поставить под сомнение, и результаты приложения которых для философии права намного эффективнее, чем что бы то ни было из предложенного Лейтером или Куайном (Oberdiek–Patterson 2008, 70–74).

Первый вариант, выражаясь словами Ф. Джексона, является наиболее распространенной концепцией, указывающей, что «концептуальный анализ заключается в выявлении времени появления и наличия подтверждения истинности какой-либо статьи одного словаря каким-либо другим более фундаментальным словарем» (Jackson 1998, 28). Согласно этому подходу концептуальный анализ является необходимой предпосылкой ответа на вопрос об онтологической редукции, т. е. той разновидности редукции, которая имеет место, когда утверждается, допустим, что гены – это сегменты ДНК. Поэтому чтобы объяснить каузальные отношения между какими бы то ни было (особенно научными) понятиями и тем, что они обозначают, всегда приходится иметь дело с априорным анализом понятий более высокого уровня. Иными словами, суть анализа этой формы заключается в том, что анализ призван показать как и насколько один ряд терминов редуцируем до другого ряда, или установить, как изменяется постулирование традиционной теории в связи с появлением новой теории. Джексон утверждает, что эта форма метода схожа с куайновским методом парафраза, где «целью была бы не синонимия, а всего лишь приблизительное выполнение вероятных задач исходных предложений» (Куайн 2000, 167), или «если мы перефразируем предложение, чтобы устранить двусмысленность, мы ищем не синонимичное предложение, но – более информативное, посредством сопротивления некоторым альтернативным интерпретациям» (Куайн 2000, 121).

Второй тип концептуального анализа условно называется «терапевтическим». Он исходит из предположения, что основной задачей философии является обнаружение и устранение бессмысленных утверждений. Концептуальный анализ данного вида направлен на излечение мышления и речи от смешения метафизических понятий. Аппликация терапевтического философского анализа позволяет исправить *ненормальное* поведение в мышлении и речи, устранить неясности, иллюзии и странности или, по крайней мере, их обнаружить. Этот метод предполагает выявление концептуального ядра термина путем сравнения различных контекстов его употребления. Он характерен для работ Дж. Э. Мура, который не ставил задачу явных определений фило-

софских терминов, но скорее выяснял осмысленность философских вопросов, в которых эти термины фигурируют. По мнению Мура, полезность концептуального анализа может быть объяснена тем, что «во всех областях философского исследования, трудности и разногласия, которыми полна их история, возникают... в силу того что ученые пытаются ответить на вопросы, не уяснив окончательно, каковы те вопросы, которые они собираются решать» (Мур 1984, 37); ведь именно анализ и проведение тонких различий помогают точно определить содержание поставленных вопросов, что в конечном счете устраняет этот источник ошибок.

Третий вид концептуального анализа может быть определен как «концептуальное теоретизирование». К. Химма так его описывает: «концептуальный анализ пытается теоретизировать... интуиции и общие конвенции через установление глубинных метафизических обязательств, которые либо подразумеваются либо предполагаются этими интуициями, равно как и через определение более общих принципов, которые объяснили бы эти интуиции или конвенции. Несмотря на то, что это можно расценивать в качестве ясного философского предприятия или не расценивать в качестве такового, но, очевидно, что оно выходит далеко за пределы определенных эмпирических задач по фиксации обыденных интуиций или конвенций» (Himma 2008, 12). Эта форма концептуального анализа так же не может избежать метафизических требований. Химма отмечает, что даже у лингвистических конвенций, в которые мы вступаем, есть метафизические импликации. Например, предложение «2 является четным числом», подразумевает, что существует нечто, что мы обозначаем термином «2»; а поскольку предложение «мы не можем прикоснуться к 2» истинно, из этого следует, что 2 существует как абстрактный объект – это и есть метафизическое требование. Точно так же, если концептуальной истиной является то, что каждый холостяк является неженатым мужчиной, из этого следует, что невозможно быть женатым холостяком, поэтому требования возможных случаев находятся за пределами случайных эмпирических свойств нашего мира и являются по сути метафизическими. Концептуальный анализ не может сосредотачиваться исключительно на содержании понятий; он не может избежать предъявления метафизических требований по отношению к миру, несмотря на то, что они не являются абсолютными и, в том смысле, не могут не зависеть от той концептуального каркаса, в рамках которого они сформулированы.

Четвертая – это, так называемая, «упрощенная» версия концептуального анализа, не предполагающая, в отличие от версий, указанных выше, редукционизма и метафизических обязательств, но позволяющая через *переописание* установить исходные посылки или концептуальные основания. Суть концептуального анализа, как выражается Дж. Колман, заключается в «раскрытии наиболее характерных черт понятия, а именно, тех, что наиболее отчетливо проявляются при объяснении вещи, и имеют лингвистическую форму “поня-

тие чего-то» [the concept of] – именно они имеют решающее значение для нашего понимания» (Coleman 2001, 179).

Анализ специфических версий концептуального анализа и границ их применимости позволяет Паттерсону и Обердику утверждать, что, во-первых, не существует единственной формы экспликации этого философского метода, во-вторых, и это следует из первого тезиса, под критические аргументы Куайна, изложенные в «Двух догмах эмпиризма», подпадает лишь наиболее радикальная версия концептуального анализа (представленная первой версией), тогда как остальные остаются без внимания. И наконец, в-третьих, остается непонятным, несмотря на критику Лейтера, как можно обойтись без применения концептуального анализа при исследовании правовых понятий (Oberdiek– Patterson 2008, 74).

Дескриптивный концептуальный анализ в классическом представлении заключается в том, что он представляет собой априорную деятельность, которая стремится прояснить содержание понятия, рассматривая интуиции в отношении возможных случаев. Джексон так описывает подобную методологическую стратегию: «...концептуальный анализ осуществляется посредством обращения к тому, что представляется нам наиболее очевидным и значимым [относительно рассматриваемого понятия]... что обнаруживается нашей интуицией в отношении возможных случаев» (Jackson 1998, 31). По мнению Джексона, наши обыденные интуиции в отношении понятий позволяют нам понять содержание анализируемых понятий. Согласно этой концепции соответствующие интуиции являются чисто дескриптивными и не содержат моральных интуиций, например, в отношении добра или зла. Распознавание содержания понятия не предполагает фокусирование на нормативных моральных принципах (Coleman 2001, 213–214), даже тогда, когда понятия используются для оценки поведения. Например, для надлежащего анализа понятия «право» нет необходимости распознавания существующих стандартов понимания справедливости, хотя такие стандарты, наверное, были бы важны при ответе на вопросы вроде, какое право должно быть у определенного общества.

Джексон в отличие от Паттерсона и Обердика предлагает различать умеренную и неумеренную версии концептуального анализа (Jackson 1998, 43–44). Согласно *неумеренной версии*, концептуальный анализ позволяет нам понять, каким является мир; т. е. анализ содержания понятия, например, «право» позволил бы нам понять сущностную природу права, которая на самом деле не зависит от наших понятий. Концептуальный анализ *умеренной версии* описывает содержание понятия, распознавая свойства, отличающие возможные случаи, к которым оно применяется, от других возможных случаев, в отношении которых оно не применяется; этот анализ не описывает мир, как нечто находящееся вне наших понятий. Сам Джексон придерживается умеренной версии концептуального анализа. Если традиционный концептуальный анализ умерен по своему характеру, то Джексон преуменьшает роль наших лингвистических методов в определении содержания понятий. Критики традиционного кон-

цептуального анализа, типа Куйана, допускают, что если бы мы использовали символ «вода», чтобы обратиться к чему-то другому, чем к прозрачной жидкости, то тогда не было бы концептуальной истиной то, что вода – это H_2O , хотя, непременно, существовала бы некоторая концептуальная истина, соответствующая отношению между определенным понятием и H_2O . Понятия могли бы быть абстрактными объектами, независимыми от наших действий, но язык – это социальная конструкция, основанная на социальных практиках, конвенциях; и то какие понятия язык признает релевантными, определяется содержанием этих социальных практик.

Это допущение предполагает признание некорректным применение традиционной методологии дескриптивного концептуального анализа. Хотя философы права и пытаются часто оправдать свои концептуальные притязания обращением к «обыденным интуициям», но будет преждевременным, считает Химма, безоговорочно согласиться с этим тезисом. Интуиции, которые, действительно, имеют значение для концептуального анализа, являются по сути общими представлениями, показывающими как на практике использовать соответствующие термины (Himma 2008, 8). Традиционный концептуальный анализ в большей степени, хотя и не всецело, связан с идеей, что понятия являются смыслами или значениями. Концептуальный анализ направлен на распознавание содержания смысла соответствующего слова; этот анализ обычно осуществляется посредством распознавания свойств, которые позволяют отличить одни вещи, которые подпадают под соответствующее понятие, от других вещей. Эти отличительные свойства выражаются в форме необходимых и достаточных условий употребления понятия: так, например, если отличать право от неправа при наличии у обоих некоего общего свойства P_1 и отличительных свойств P_2 и P_3 , то для каждого X будет верно, что X есть право, если и только если X обладает свойством P_1 и свойством или P_2 или P_3 .

Таким образом, концептуальный анализ может принимать форму исследования используемых понятий через определение значений лингвистических терминов, он нацелен на установление, объяснение и теоретическое описание семантического содержания соответствующего понятию термина, тогда как содержание понятия не исчерпывается обычным значением соответствующего слова, оно определяется его значением. Целью концептуального анализа, как мы смогли убедиться, должно считаться раскрытие исчерпывающего репрезентативного содержания (или значения) некоторого правового понятия («субъективное право», «ответственность» и др.), а результатом – дефиниция этого понятия, в которой, как правило, специфицируются необходимые и вместе с тем достаточные условия его применения в определенных лингвистических контекстах. Кроме того, концептуальный анализ применительно к правовой сфере может рассматриваться как способ обнаружения «схемы» или «карты» априорных, необходимых концептуальных истин и категорий, которые провозглашаются условиями возможности языка как средства концептуализации опыта мира.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Афонасин, Е. В., Дидикин, А. Б. (2006) *Философия права*. Новосибирск.
- Дидикин, А. Б. (2008) «Современные интерпретации натурализма в аналитической философии права», *Вестник Новосибирского государственного университета. Серия Философия* 6, 59–63.
- Куайн, У. В. О. (2010) «Две догмы эмпиризма», *С точки зрения логики. 9 логико-философских очерков*, пер. с англ. В. А. Суровцев. Москва: 45–80.
- Куайн, У. В. О. (2000) *Слово и объект*, пер. с англ. А. З. Черняка, Т. А. Дмитриева. Москва.
- Мур, Дж. Э. (1984) *Принципы этики*, пер. с англ. Л. В. Коноваловой под общ. ред. И. С. Нарского. Москва.
- Оглезнев, В. В. (2012) *Г. Л. А. Харт и формирование аналитической философии права*. Томск.
- Остин, Дж. Л. (2006) *Три способа пролить чернила: Философские работы*, пер. с англ. В. Кирющенко. Санкт-Петербург.
- Coleman, J. (2001) *The Practice of Principle*. Oxford.
- Dickson, J. (2001) *Evaluation in Legal Theory*. Oxford.
- Hart, H. L. A. (1957) “Analytical Jurisprudence in Mid-Twentieth Century: A Reply to Professor Bodenheimer,” *University of Pennsylvania Law Review* 105, 953–975.
- Hart, H. L. A. (1953) “Philosophy of Law and Jurisprudence in Britain (1945-1952),” *The American Journal of Comparative Law* 2, 355–364.
- Himma, K. E. (2008) “Reconsidering a Dogma: Conceptual Analysis, the Naturalistic Turn, and Legal Philosophy,” Michael Freeman, Ross Harrison, eds. *Law and Philosophy: Current Legal Issues*. Oxford: 3–36.
- Jackson, F. (1998) *From Metaphysics to Ethics: A Defense of Conceptual Analysis*. Oxford.
- Leiter, B. (2003) “Beyond the Hart/Dworkin Debate: The Methodology Problem in Jurisprudence,” *American Journal of Jurisprudence* 17, 17–51.
- Leiter, B. (1998) “Naturalism and Naturalized Jurisprudence,” Brian Bix, ed. *Analyzing Law: New Essays in Legal Theory*. Oxford: 79–104.
- Leiter, B. (2007) *Naturalizing Jurisprudence: Essays on American Legal Realism and Naturalism in Legal Philosophy*. Oxford.
- Oberdiek, J., Patterson, D. (2008) “Moral Evaluation and Conceptual Analysis in Jurisprudential Methodology,” Michael Freeman, Ross Harrison, eds. *Law and Philosophy: Current Legal Issues*. Oxford: 60–75.
- Patterson, D. (2011) “Methodology and Theoretical Disagreement,” Ulla Neergaard, Ruth Nielsen and Lynn Roseberry, eds. *Essays in European Method: Paradoxes and Revitalisation*. Copenhagen: 227–241.
- Rodriguez-Blanco, V. (2006) “Methodological Problems in Legal Theory: Normative and Descriptive Jurisprudence Revisited,” *Ratio Juris* 19, 26–54.

ТЕРМИН «PROAIRESIS» И БОГОСЛОВИЕ ЛИЧНОСТИ

ИЕРОМОНАХ МЕФОДИЙ ЗИНКОВСКИЙ

Обще-церковная аспирантура и докторантура
им. свв. Кирилла и Мефодия, Москва – Санкт-Петербург
m.zink@yandex.ru

METHODIUS ZINKOVSKIY

St. Cyril and Methodius' Post-Graduate and Doctoral programme
(Moscow – Saint-Petersburg)

THE TERM “PROAIRESIS” AND THE THEOLOGY OF PERSONALITY

ABSTRACT. The article is dedicated to the history of the development of the term «proairesis», which is directly linked to but not identical with the notion of will. When «proairesis» is considered in the framework of notions of the lack of knowledge and the possibility of sinful choice it cannot be attributed to God or to the saints. But in a wider perspective this term reflects a subjective mode of the employment of the natural will and energy. «Proairesis» describes both a hypostatically determined direction of action and the state of nature of the willing personality. I give special attention to such features that form the notion of “proairesis”, as its super-naturality, its synthetic character and intentionality.

KEYWORDS: Proairesis, gnome, freedom of choice, will, hypostasis, energy, mode of action.

Термин «προαίρεσις» мог означать в древнегреческом языке – «выбор», «намерение», «образ мышления» или «образ действия», а также «партию» или «философскую школу» (Вейсман 1899, 1046), т. е. соответствовать некоторой мировоззренческой позиции, реализуемой посредством определенного образа жизни.

Философским понятием «προαίρεσις» становится, благодаря сочинениям Аристотеля, который в *Никомаховской этике* (1113a10–14) определяет его как «выбранное / осмысленное желание, устремленное к доступному нам». Мы выбираем из доступного, но не все желаемое доступно. Согласно Аристотелю, «προαίρεσις» совершается человеком постоянно, отражая не то, что он есть, но то, как он действует, особенно его моральные деяния, постепенно формирующие его как нравственное существо. Такое значение термина сохраняется у аристотеликов вплоть до Александра Афродисийского.

Как отмечает Джон Рист, хотя стоики во многом восприняли этику Аристотеля, однако наш термин практически не использовался ими вплоть до Эпиктета, для которого «προαίρεσις» не столько отвечает за отдельные акты человека, сколько описывает всего человека с уже сформированным нравственным характером (Rist 1969, 228, 230), с уже сделанным выбором в пользу того или иного образа поведения (Rist 1985, 104–105, 107, 111).

«Проαίρεσις», очевидно, тесно связан с понятием «воли», но тождествен ли он ей? Необходимо отметить что, по мнению исследователей, следует говорить о редукции воления к знанию в эллинистической мысли, что указывает на отсутствие полноценной доктрины воли в древнегреческой философии (Dihle 1982, 113–116).

Полагая «προαίρεσις» неприменимым к колебанию в сторону греха и связывая его с рациональной способностью, которая не может грешить, Плотин считал «προαίρεσις» «засыпающим» в низшей душе, погружающейся во грех. А неоплатоники Ямвлих и Прокл, хотя и применяли этот термин, тем не менее не принимали платиновской точки зрения и опирались на неплатиновские взгляды, воспринимая «προαίρεσις» целостно и находясь, очевидно, под влиянием других авторов и концепций, возможно, – из христианской среды (Rist 1985, 117).

Прокл, отходя от платиновского разделения души на высшую и низшую, считая ее единым целым и указывая на неверность отнесения греха только к низшей части души, связывает «προαίρεσις» с целостным влечением души к греху. Но, таким образом, он отождествляет «προαίρεσις» с поврежденной «θέλημα» души, ее действием или модусом (Ibidem, 103).

Начиная с апологетов, таких, как св. Иустин мученик и др., церковные писатели отстаивали идею нравственной человеческой свободы и ответственности за пользование своими умственными способностями посредством способности выбора (ἡ αἴρεσις). Можно сказать, что почти все греческие отцы говорили о Боге данной задаче духовного роста Адама, напрямую зависящего от свободного упражнения человеческой воли в ответ на явление воли Божественной (Telepneff 1991, 149, 151). Несмотря на неусовершенство гармонично устроенного и безгрешного Адама, в нем присутствовала свобода воли, которую предстояло упражнять.

Возникает вопрос – можно ли утверждать, что, как таковая, возможность выбора является лишь одним следствием неусовершенности Адама, или здесь все-таки присутствует и другая составляющая – свобода личного плана, не устраняемая в обожении и не связанная с проблемой колебания и отклонения ко греху, а открывающая перед человеком поле непринужденного и творческого общения с Творцом. Так, Климент Александрийский связывает добродетель напрямую с понятием «προαίρεσις», подчеркивая, что действие благодати Бога всегда ненасильственно направлено навстречу нашему «προαίρεσις», именно как следствие нашего выбора в пользу Бога. Он противопоставляет добродетель природе человека не в том смысле, что она противоположна, а в том,

что добродетель не сводится к природе, и увязывает нравственный рост человека с тем же «προαίρεσις» (Clark 1977, 56–57).

Обостряет наш вопрос представление Плотина о характере обожения человеческой «высшей» души, которая, согласно его видению, не может не стремиться к Единому, будучи движима к нему в силу своей изначальной природной «сродности» ему. И хотя Рист считает, что для Плотина способность «προαίρεσις» одновременно и принадлежит уму, но и отлична от него (Rist 1985, 114–116), однако, в результате обретения «высшей» душой своего «подлинного» бытия в соединении с Единым, какое-либо свободное пользование ею своей волей упраздняется, особенно – в свете конечной неизменности и неподвижности души и утраты ею самосознания. Подобное представление, несомненно, придает оттенок детерминизма платиновской доктрине (Telepneff 1991, 102, 116, 133).

Понятие «προαίρεσις» у свт. Григория Нисского

Согласно свт. Григорию Нисскому, ипостаси Троицы обладают избирательной потенцией, являемой в творении. Слово, как и Дух, – есть сама Жизнь (Саможизнь), они самодвижны и обладают избирательной силой.¹ Нисский святитель говорит о произволении Слова, что оно никогда не склоняется ко злу, ибо это противно Божью естеству, что подчеркивает неразрывную взаимосвязь «προαίρεσις» с природной энергией.² Не может Начало, господствующее над миром, в котором есть произволяющие (προαιρετικόν) субъекты, быть без произволения, подобно произвольной (ἀπροαίρετον) судьбе.³ Поэтому свт. Григорий относит «προαίρεσις» к избираемому характеру деяний, а не к произведению природы (что делали ариане, изображая Сына произвольным произведением Отца и низводя Его на уровень творения).⁴

Однако Нисский богослов утверждает, что рождение Сына одновременно и природно и не произвольно для Отца.⁵ Он подчеркивает, что «προαίρεσις» в Боге не может отступать от лучшего, почему, хотя само слово «προαίρεσις» и применяется к Богу с определенной условностью, но благо имени Сына согласуется с волей Отца, соответствует лучшему возможному его произволению и не вводит разделения по естеству. Для пояснения своей мысли свт. Григорий прибегает к аналогии огня и «произвольного» ипостасного света, источника

¹ «αὐτοζῶν εἶναι τὸν Λόγον... προαιρετικὴν δύναμιν ἔχει πάντως», Oratio Catechetica, PG 45, 13 D, 16 B, 21 A; о Духе: «προαιρετικὴν, αὐτοκίνητον, ἐνεργὸν, πάντοτε τὸ ἀγαθὸν αἰρουμένην», ibidem. 17 C.

² «τοῦ Λόγου προαίρεσιν», ibidem. 16 A; «ἡ ὁρμὴ τῆς θείας προαίρεσεως», De Anima et Resurrectione, PG 46, 124 B; также: PG 45, 609 B.

³ Contra fatum, PG 45, 153 C.

⁴ «πάντα δὲ τὰ ἔργα προαίρεσεως, οὐ φύσεως ἀποτελέσματα», Contra Eunomium, Lib. I, PG 45, 380 C.

⁵ «κατὰ τινα φύσεως ἀνάγκην ἀπροαίρετως τὸν Υἱὸν ἐσχηκότος», ibidem. Lib. VIII, 773 D.

огнем, как образа внутреннего вечного движения рождения ипостаси Сына в Боге. Природное действие происходит согласно произволению (*προαίρεσις*), которое никогда не рассматривается само по себе, отдельно от порождаемого им движения.⁶

В Св. Троице Нисский святитель исповедует тождество произволения согласно единству природы, но одновременно признает трех произволяющих, имеющих общение в едином произволении (*προαίρεσιν κοινωνίας*).⁷

Согласно Нисскому святителю, свобода «*προαίρεσις*» отражает одну из черт образа Божия в человеке.⁸ «*Προαίρεσις*» есть автономная (*αὐτονόμος*) свобода распоряжения субъектом собственными мыслями, пользования своим разумом и выражает богообразные самовластие и господство человека.⁹ Свт. Григорий отличает анализ мыслей умом от акта принятия решения.¹⁰ Одновременно «*προαίρεσις*» может отражать наше стремление к Богу, и степень нашей синергии с Ним, и томительное колебание духа падшего человека.¹¹ Христос приобщился нашей природе, но не воспринял болезнь «*προαίρεσις*», выражающуюся в греховной страстности.¹²

Еще Ориген, возможно, под влиянием Эпиктета, использовал «*προαίρεσις*» для описания свободы самоопределения ангелов и человека, впрочем, ограничивая область «*προαίρεσις*» свободой отпадения от Бога и исключая его активность в «эсхатоне». Понятие «*προαίρεσις*» у свт. Григория получает развитие, несет положительное значение в процессе единения человека с Богом и

⁶ «*τῆς τε φυσικῆς ἐνεργείας τῇ προαιρέσει παρομαρτοῦσης, καὶ τῆς προαιρέσεως πάλιν τοῦ κατὰ φύσιν οὐκ ἀπολιμπανομένης κινήματος*», *ibidem*, Lib. VIII, 776 D; также: 776 A–C, 609 B.

⁷ «*ἢ τῶν προαιρέσεων ταυτότης τὸ κοινὸν τῆς φύσεως τῶν τὰ αὐτὰ προαιρουμένων πάντως ἐνδείκνυται*», *ibidem*, Lib. I, 388 A–B; «*ὁ Πατήρ καὶ ὁ Υἱὸς ἐν εἰσι, τῆς κατὰ τὴν φύσιν καὶ τὴν προαίρεσιν κοινωνίας εἰς τὸ ἐν συνδραμούσης*», *ibidem*, 405 B; также: 405 C.

⁸ «*τῶ αὐτεξουσίῳ τῆς προαιρέσεως, τὴν πρὸς τὸ Θεῖον διασώζων ὁμοίωσιν*», *Oratio Catechetica*, PG 45, 57 C–D.

⁹ «*ὡς αὐτονόμῳ τινὶ προαιρέσει*», *De Oratione Dominica*, *Oratio IV*, PG 44, 1168 A. Нисский святитель проводит различие между процессом мышления и «*προαίρεσις*». Например, он говорит, что злые люди не лишены самой способности мыслить, но склоняются к злу по образу мышления (*Adversus Apollinarem*, PG 45, 1137 C), и что движением мысли реализуется стремление произволения. «*Ἀρκεῖ γὰρ ἐκάστῳ τῆς διανοίας ἢ κίνησις τὴν τῆς προαιρέσεως ὄρμην ἐμποιῆσαι*», *Contra Eunomium*, Lib. XII, PG 45, 980 B; «*Τοῦτο δὲ ἐστὶν ἡ προαίρεσις, ἀδούλωτόν τι χρῆμα καὶ αὐτεξουσίον ἐν τῇ ἐλευθερίᾳ τῆς διανοίας κείμενον*», *Oratio catechetica*, PG 45, 77 A; также: 77 C, 988 A–B, 1021 D.

¹⁰ «*ὁ δὲ διὰ τῆς τῶν λογισμῶν ἐπικρίσεως τὸ ἀγαθὸν προαιρούμενος*», *Adversus Apollinarem*, PG 45, 1217 C–D.

¹¹ «*τῆς ἡμετέρας προαιρέσεως πρὸς τὸ σπουδαζόμενον τὴν ὄρμην ἐχούσης*», *Oratio Catechetica*, PG 45, 85 C; «*δειξὸν διὰ τῆς προαιρέσεως καὶ τὸν ἐν σοὶ ὄντα Θεὸν*», *ibidem*, 104 B; также: PG 44, 308 C, 688 A, 689 A, 692 A, 693 B, 918 B, 956 B–C; PG 45, 333 D.

¹² «*ὁ προαιρέσεώς ἐστι νόσος*», *Contra Eunomium*, Lib. VI, PG 45, 721 B.

себе подобными и не может быть сведено лишь к плоскости природно-энергетической, даже высшей ее части – интеллектуальной.¹³

Добродетель и зло составляют свободным произволением (προαίρεσις) человека или ангела, и зло, не имея своей собственной сущности и ипостаси бытия, искажает благой образ существования, задуманный Богом, не затрагивая сущности сотворенной природы.¹⁴ Именно «προαίρεσις» в нас ответственен за склонение от добра к злу, за веру и неверие, за послушание Богу или сопротивление, за спасение и уподобление Богу или погибель, руководя направлением развития сил сотворенной разумной природы.¹⁵

Нисский святитель представляет неверным мнение об обосновании различия произволения в людях «программированием» «προαίρεσις'а» слепой судьбой.¹⁶ Различие в избирательной воле означает различие частных природ выбирающих и не обязательно связано с поврежденностью грехом.¹⁷ Поскольку «προαίρεσις» – есть понятие энергетическое, то он признается свт. Григорием плодом, проявляющим сущность естества и в то же время имеющим обратное действие на это естество.¹⁸ Тело человека рассматривается орудием его «προαίρεσις'а», который способен двигаться самостоятельно.¹⁹ При этом вектор «προαίρεσις'а» соответствует направленному движению ума. Если величина этого вектора отвечает за степень энергичности мысли и естественное для нее стремление к познанию, то его направление или цель, определяемые пользующимся субъектом, задают образ пользования природными энергиями и образ действия.²⁰ Правильным плодом духовного пути является исцеленный, благой,

¹³ Harriet 2008, 345–346.

¹⁴ PG 44, 725 B, 1132 B; PG 45, 24 D–25 A, 29 C, 32 C, 68 D, 545 B, 605 D–608 A–B, 888 D–889 A.

¹⁵ «ἀκολουθοῦσαν ἔχει τῆς προαιρέσεως ῥοπῆ τὴν τῆς φύσεως δύναμιν· ὥστε ἐκεῖνο γενέσθαι πρὸς ὅπερ ἂν ἡ προαίρεσις αὐτῆς ἀφηγήσεται», Contra Eunomium, Lib. IV, PG 45, 632 B; «Πᾶσα δὲ προαίρεσις ὀρμητικὴ, ἥτοι κατὰ τὸ ἀγαθὸν ἐνεργεῖται πάντως, ἢ πρὸς τὸ ἀντικείμενον φέρεται», ibidem, Lib. XI, PG 45, 857 C; также: PG 44, 148 A, 348 A, C–349 A, 352 B, 460 B, 701 D, 781 B, 792 D, 912 C, 1072 D, 1145 B, 1256 B, 1276 D; PG 45, 49 B, 57 B, 59 B, 77 C, 92 D, 100 A, 261 B, 1137 C, 1172 A, 1188 B, 1217 C, 1220 A, 1236 A, 1240 B; PG 46, 61 A, 120 C.

¹⁶ PG 45, 157 C–160 A–B, 161 C.

¹⁷ «τῶν προαιρέσεων διαφορὰ τὴν τῆς φύσεως ἑτερότητα φανερωῦσαι», Contra Eunomium, Lib. I, PG 45, 388 A; «κατὰ τὴν ποικίλην τῶν προαιρέσεων διαφορὰν ἕκαστον ὁ Θεὸς ἐν τῷ ἰδίῳ δέχεται τάγματι», In Cantica Cantorum, Homilia XV, PG 44, 1109 D; также: 1116 D; PG 45, 405 D.

¹⁸ «καρπὸς δ' ἂν εἴη φύσεως ἡ προαίρεσις», Adversus Apollinarem, PG 45, 1192 B; также: PG 44, 612 D; PG 45, 1260 B.

¹⁹ «Ἡ δὲ σὰρξ ὄργανόν ἐστι τῆς προαιρέσεως», Adversus Apollinarem, PG 45, 1217 C; также: PG 44, 175 A; «τὴν αὐτοκίνητον τε καὶ προαιρετικὴν δύναμιν», De Hominis Officio, PG 44, 241 D.

²⁰ «τῆ προαιρέσει τοῦ ἐνεργοῦντος», In Psalmos, PG 44, 461 A; «ἐν τῆ προαιρέσει τῶν κεχρημένων», In Ecclesiasten, Homilia VIII, 752 D; «ὁ σκοπὸς τῆς προαιρέσεως», «ἡ ῥοπὴ

и даже драгоценный «προαίρεσις», согласованный с волей Бога, уподобляющий нас Ему и получающий воздаяние от Него.²¹

Таким образом, можно сказать, что «προαίρεσις» у свт. Григория Нисского может быть описан как ипостасно-энергийное понятие, выражающее одновременно ипостасно определяемое направление действия и развития и качественное состояние природы произволяющего.

«Προαίρεσις» у других каппадокийцев

В *Беседе 10-й – О сотворении человека по образу Божию*, относимой современными исследователями к сочинениям свт. Василия, а ранее считавшейся произведением Нисского святителя, именно «προαίρεσις» связывается с дарованной человеку возможностью уподобляться Богу, реализуя потенциальный дар быть «по подобию».²² Это согласуется с мнением исследователей о том, что для свт. Григория Нисского наше подобие Богу связано со свободой выбора. «Προαίρεσις» может вести к добру, но может, в отличие от мнения Плотина, для которого «падение» иррационально и не вызвано «προαίρεσις'ом», склониться ко злу, меняясь не просто вместе с человеческой природой, как в системе стоиков, но являясь источником позитивной или негативной динамики самой разумной природы (Rist 1985, 114).

В эсхатологической перспективе свт. Григорий Богослов относит разнообразие обитателей в доме Отца, соответствующее различию добродетелей индивидуумов, именно к свободному личному ответу человека на Божественный призыв.²³ Таким образом, корень слова «προ-αίρεσις» увязывается не только с выбором между добром и злом, но и с различием между образами добродетели и бытия в вечности, которое не устраняется обожением, но даже, можно сказать, обостряется в нем.

«Προαίρεσις» у преп. Максима Исповедника и преп. Иоанна Дамаскина

Как у Нисского святителя, термин «προαίρεσις» у преподобных Максима и Иоанна можно так же интерпретировать, как субъектный, ипостасно-личный, самодвижный (αὐτοκινήτοισ) или само-деятельный (αὐτουργός) образ пользо-

της προαίρεσεως», In *Cantica Canticorum*, Homilia II, IV, 796 D, 832 D; также: 644 B, 1117 D, 1028 D, 1156 C.

²¹ «Καρπὸς δὲ ἡμῶν ἡ προαίρεσις γίνεται», In *Cantica Canticorum*, Homilia X, PG 44, 985 D; «χρυσίον τῆς προαίρεσεως», *ibidem*. XIV, 1069 C; «παρὰ τοῦ Θεοῦ γενέσθαι τὴν ἀγαθὴν ἡμῖν προαίρεσιν», De *Oratione Dominica*, Oratio IV, 1164 C; «θέρος δὲ τὴν ἐπὶ τῇ προαίρεσει ἀντίδοσιν», De *Beatitudinibus*, Oratio V, 1257 A; также: 1164 B, 1177 C, 1260 C, 1273 D.

²² In *Verba*, *Faciamus Hominem*, Etc., Oratio I, PG 44, 273 A D.

²³ «ὡσπερ διάφοροι βίωσι αἰρέσεις, οὕτω καὶ μοναὶ πολλαὶ παρὰ Θεῶν, κατὰ τὴν ἀξίαν ἐκάστῳ μερίζομεναί τε καὶ διαουρούμενα», Oratio XIV, De *Pauperum Amore*, PG 35, 864 B.

вания естественными способностями, природной волей и энергией.²⁴ У св. Дамаскина «προαίρεσις» определяется как выбор или предпочтение одной из возможностей. В частности, одни ангелы произвольно избрали добродетель, а другие – грех.²⁵ Св. Исповедник сопоставляет выбор (προαίρεσις ἴδιον) Адама и Христа, доставляющие общей природе тление и нетление соответственно.²⁶ Далее, преп. Максим различает свободно совершенный грех (προαιρητικὴν ἁμαρτίαν) и природное состояние, грехом вызванное. Первый свершен Адамом при грехопадении, когда он переориентировал себя от Бога к чувственному миру, а второе – воспринято Христом ради исцеления нашей природы.²⁷ Св. Дамаскин продолжает различение природы и произволения, указывая на то, что сама возможность греха исходно заключалась не в природе Адама, а в его произволении.²⁸

Синергия и ответ Бога человеку, совершение добра или зла, спасения или греха, зависят от образа нашего произволения и действовани–пользования природой, а не от самой природы, которая порой невольно для нас подталкивает к подлинному благу, ибо содержит в себе неискаженные Божественные логосы.²⁹ Именно «προαίρεσις», как образ действовани, оценивается и венчается от Бога, причем в зависимости от того, согласен он с логосами естества или противен им.³⁰ Адам, уподобляясь Творцу-устроителю вселенной и пользуясь своим свободным произволением (προαίρεσις), должен был исполнить изначальную задачу синтеза всего тварного мира, умного и чувственного, при-

²⁴ «πρὸς ἃ βουλήσει... κατὰ προαίρεσιν κινεῖται ὁ ἄνθρωπος», *Максим Исповедник, прп. Epistolae*, PG 91, 445 C; «προαιρούμεθα... καὶ κεχρήμεθα», *Disputatio cum Pyrrho*, PG 91, 293 C; «κατὰ προαίρεσιν αὐτοῖς ὡς αὐτοκινήτοις», *Ambiguum Liber*, PG 91, 1392 A; «ἡ τοῦ λαβόντος προαίρεσις... αὐτουργὸς», *Максим Исповедник, прп. Expositio Orationis Dominicae*, PG 90, 901 A; «προαίρεσιν τῶν ἐργαζομένων», *Иоанн Дамаскин, прп. In Epistola I ad Corinthios*, PG 95, 593 C; также: PG 90, 1052 A; PG 91, 676 A, 1084 A, 1160 A, 1209 B, 1237 C, 1249 C, 1301 A, 1389 A.

²⁵ «προαίρεσις γὰρ ἐστὶ, δύο προκειμένων, τὸ μὲν αἰρεῖσθαι, καὶ ἐκλέγεσθαι τοῦτο πρὸ τοῦ ἐτέρου», *De Fide Orthodoxa, Lib. II*, PG 94, 945 B; также: 977 B–C, 1044 C; PG 95, 1408 D.

²⁶ *Quaestiones ad Thallasium*, PG 90, 405 C–D– 408 A–C, 648 B.

²⁷ *Ibidem*. 408 D– 409 A. Отметим, что некоторые исследователи, отождествляя «προαίρεσις» и «γνώμη» в текстах св. Максима, сопоставляют их с природной волей в человеке после грехопадения (см., например: Bathrellos 2013, 136).

²⁸ «ἀλλ' οὐχ ὡς ἐν τῇ φύσει τὸ ἁμαρτάνειν ἔχοντα, ἐν τῇ προαιρέσει δὲ μᾶλλον», *De Fide Orthodoxa, Lib. II*, PG 94, 924 A; также: 1081 B; PG 95, 1101 C–D.

²⁹ «Τὰ δὲ οὐκ ἐφ' ἡμῖν, ὡς οὐκ ὄντα δι' ἑαυτὰ κατὰ φύσιν κακία ἢ ἀρετή, ἀλλ' ὄργανα προαιρέσεως», *Максим Исповедник, прп. Epistolae*, PG 91, 369 A; «σὺν Θεῷ προαιρέσεως ἔργα», *ibidem*; также: PG 90, 281 A, 297 B, 341 A, 405 C, 409 A, 652 C, 857 A, 877 A, 901 A, D, 908 B, 965 B, 996 A B, 1045 B, 1213 A, 1343 A C, 1377 B, 1389 C; PG 91, 772 C, 964 B, 993 B, 1084 A, 1136 A, 1176 A, 1192 C, 1248 C, 1300 A, 1329 A, 1345 D, 1389 B; PG 94, 875 A B, 924 A, 968 A, 1191 B, 1217 A B, 1544 B; PG 95, 149 B–C, 341 D, 536 A, 672 D, 712 C–D, 1473 B.

³⁰ «ἀλλὰ τοὺς προαιρέσει, στεφανοὶ ὁ Θεός», *Иоанн Дамаскин, прп. Sacra Parallela*, PG 95, 1285 A; также: 1524 C; PG 91, 965 B, 1085 C, 1392 C–D.

водя его к духовной красоте и осуществляя единение твари с Богом, которое «выше естества»³¹ и должно было быть реализовано как задача обожения посредством упражнения произволения.

Преп. Иоанн Дамаскин говорит о том, что именно несводимые к природному началу (οὐ φυσική) отношения между индивидуумами³² зависят от их произволения. «Προαίρεσις» определяет, согласно св. Дамаскину, и послушание или непослушание Творцу, дружбу или вражду между людьми, единство или разделение. Также св. Иоанн различает чистоту природную от избирательной. Если избирательной чистоте соответствует наша добродетель, то природная опирается на превосходящую все чистоту Божественной природы-энергии.³³ «Προαίρεσις» выявляет также без-ипостасность зла.³⁴

Св. Иоанн Дамаскин утверждает, что «προαίρεσις» не имеет места в индивидуумах, не обладающих само-деятельным существованием³⁵ или, выражаясь современным языком, не обладающих ими управляемой энергией. И хотя Бог, более чем кто-либо из существующих Его творений, есть само-деятельное Существо, действующее в мире, св. Дамаскин во второй книге *De Fide Orthodoxa* по сути отрицает «προαίρεσις» в Абсолюте и во Христе, указывая на то, что Бог не ограничивается выбором, имея полноту ведения.³⁶ Однако напомним, что свт. Григорий Нисский считал возможным говорить об избирательной потенции, способности Слова и Духа (προαιρετικήν δύναμιν),³⁷ и преп. Максим в ранних своих сочинениях говорит о непреклонности «προαίρεσις'а» во Христе. Да собственно и сам св. Дамаскин в ином месте, подчеркивая ипостасность Сына и Духа, говорит о них, как об обладающих избирательным действием.³⁸ А свт. Григорий Нисский говорит о творении Божиим Словом мира согласно избранию им этого.³⁹ И когда св. Дамаскин размышляет об ипостасности Лиц Троицы, то не может отказать им, вслед за Нисским святителем, в «προαιρετικήν

³¹ «ὐπὲρ φύσιν», *Максим Исповедник, прп.* Opuscula Theologica et Polemica, PG 91, 236 C; также: 1248 B–C.

³² Т. е. отношения, определяемые не природным началом, в отличие, например, от единосущия единовидных ипостасей.

³³ «φυσικήν καὶ προαιρετικήν καθαρότητα», *De Fide Orthodoxa, Lib. I, PG 94, 852 B;* также: PG 94, 1137 A, 1153 B, 1164 B, 1169 B, 1348 C, 1352 A–B.

³⁴ «πᾶσα πονηρὰ καὶ ἄτοπος τῆς προαιρέσεως κίνησις εἰς τὸ μὴ ὄν περίσταται», *Sacra Parallela, PG 95, 1260 B, 1441 C.* Та же мысль у свт. Григория Нисского, см., например: PG 44, 1256 B; PG 46. 101 A.

³⁵ «ἢ σχέσις... οὐ φυσική... ἢ προαιρετική, ὡς φίλος καὶ φίλος, ἐχθρὸς καὶ ἐχθρὸς», «προαίρεσις ἐν τοῖς οὐκ αὐθεδράστοις χώραν οὐκ ἔχουσιν», *Dialectica, PG 94, 632 B.*

³⁶ PG 94, 945 C, 948 A, 1044 C.

³⁷ *Oratio Catechetica, PG 45, 13 D, 16 B, 21 A;* о Духе: *ibidem.* 17 C.

³⁸ «προαιρετικόν», *De Fide Orthodoxa, Lib. I, PG 94, 805 A, B.*

³⁹ «τοῦ Λόγου ἔργον τὸν κόσμον εἶναι, τοῦ τὸ ἀγαθὸν καὶ αἰρουμένου, καὶ δυναμένου», *Oratio Catechetica, PG 45, 16 B.*

δύναμιν» как отражении их трудноописуемой в рамках нашей логики взаимной внутренней свободы.⁴⁰

Очевидно, что свобода действия не может быть ограничена рамками неполноты знания или выбором между добродетелью и грехом. Невозможно свести, например, решение Творца о творении человека в сферу неизбежности. При этом свободное решение Бога о создании мира и человека не связано ни с каким-либо незнанием, ни с необходимостью.⁴¹

Как отмечает Телепнев, согласно видению преп. Максима, Адам, находясь в безгрешном состоянии, не будучи подвержен еще «бифуркации» выбора между добром и злом, был естественно движим своей природой к Богу как своему Источнику. Однако это стремление нельзя признать лишь спонтанным и неконтрольным влечением, как в неоплатонической системе, ибо рациональная способность человека должна была свободно подтверждать следование этой внутренней тенденции (Telepneff 1991, 322–333).

К размышлениям о возможности свободы выбора между различными благами вне контекста греха и ограниченности ведения добра стоит добавить и размышления св. Максима о множестве благ на небе, напрямую связанным с множеством нетварных логосов, содержащихся в причастной творению энергии Творца (Farrell 1987, 131–134).

Когда «προαίρεσις» ставится преп. Максимом и св. Дамаскиным в один логический ряд с понятиями, отражающими недостаток знания («ἄγνοια» и «γνώμη») и возможность выбора греха, то они отрицают его в Боге, во Христе и в обоженном состоянии святых. «Проαίρεσις», рассматриваемый как «преднамеренный выбор», в таком случае «отличает способных двигаться в обе стороны (т. е. – в хорошую и дурную)», и предполагать его у Христа – «есть верх всякого нечестия» (Шуфрин, А. М., пер. 2009, 194). Даже устоявшийся, неизменный «προαίρεσις» будет «связываться исключительно с тварными ипостасями, поскольку те могут привносить в природное воление рассмотрение альтернативных возможностей, взвешивание, сомнение и, наконец, принятие решения» (Беневич, Шуфрин 2009, 169). И хотя «γνώμη» может тоже использоваться св. Максимом для описания способности развития образа Божия в человеке через свободно-разумное уподобление Богу,⁴² однако в поздних его сочинениях термин обозначает недостаток интегральности и простоты в процессе воления и связан с колебаниями между добром и злом (Telepneff 1991, 327, 343).

⁴⁰ «Ἀρετὴ δὲ ἐκ προαίρεσεως, καὶ οὐκ ἀνάγκης γίνεται», Sacra Parallela, PG 95, 1096 B.

⁴¹ «ὅτι οὐκ ἐξ ἀνάγκης, ἀλλ' ἐξ ἀγαθῆς προαίρεσεως ἦλθεν εἰς τὸ κτίσαι τὸν ἄνθρωπον», Григорий Нисский, свт. De Beatitudinibus. Oratio VI, PG 44, 1268 D.

⁴² Подобно свт. Василию, преп. Максим сравнивает образ Божий в нас с природным даром, а подобие – с личным выбором: у свт. Василия использован термин «προαίρεσις», а у преп. Максима – «γνώμη» и «προαίρεσις»; например: PG 90, 1024 B–C; PG 91, 192 B–C, 1084 A.

Максим считает возможным говорить лишь об условном усвоении Христом «προαίρεσις'а», поскольку «Христос ставит Себя в такое положение, в каком мы можем (и склонны) противиться воле Божией, и, сострадав нам, показывает, как мы подходим к этой черте (хотя и не переступает ее, как обычно делаем мы)» (Беневич, Шуфрин 2009, 171).

Если же мы сделаем шаг за рамки богословских споров того времени и учтем, что «προαίρεσις» можно определять более широко, чем выбор между верным и ошибочным образом существования, связанный с ограниченностью ведения, то сможем сохранить за понятием «προαίρεσις'а» позитивное актуальное содержание и для состояния обожения, включая указание на ипостасно-энергийную связку, описывающую характер пользования субъектом природными энергиями. Так, и сам св. Максим говорит о нетождественности энергий и волей тварных ипостасей с Божественной волей по причине сохранения природно-ипостасных различий между Богом и обоженными ипостасями (например, см. Шуфрин, А. М., пер. 2009, 191). Св. Максим также рассуждает о том, что самовластие (αὐτεξουσία) не устраняется в состоянии обожения, но непрерывно и свободно согласуется с вложенным в нас природным стремлением к Творцу. Более того, в обожении человек получает импульс к своему собственному естественному движению не от себя, а от Источника всякого Блага, причем согласно своему собственному произволению.⁴³ Можно даже говорить о том, что подлинная свобода выбора, свободная от болезненного колебания, незнания и неустойчивости в добре, достигается только в «эсхатоне» – в полноте обожения (Telepneff 1991, 385).

Порой может сложиться мнение, что «προαίρεσις» полностью принадлежит умной природе человека.⁴⁴ И в ряде случаев преп. Максим действительно может отождествлять «προαίρεσις» с природной волей (Шуфрин, А. М., пер. 2009, 193). Тем не менее, в тех случаях, когда преп. Максим и св. Дамаскин говорят о возможности направления выбора (προαίρεσις) согласно или противно природе, а умная природа человека не выделяется ими из единства человеческой сущности, то очевидно, что если бы такой «προαίρεσις» лежал исключительно в плоскости ума, то он не мог бы быть направлен против своей собственной природы, исправлять или искажать ее.⁴⁵ Так, например, св. Максим говорит о возможности и необходимости для христианина на определенном этапе стать само-произвольным (αὐθαίρετος) мертвецом по отношению к миру.⁴⁶

⁴³ «Ὅν γὰρ ἀναίρεσιν τοῦ αὐτεξουσίου γίνεσθαι φημι, ἀλλὰ θέσιν μᾶλλον τὴν κατὰ φύσιν», «πλέον ἠδομένης τῇ ἐκστάσει τῶν φυσικῶς ἐπ' αὐτῆς», *Ambiguorum Liber*, PG 91, 1076 B–C.

⁴⁴ PG 90, 297 B; PG 94, 929 A, 937 C, 945 B–C, 955 A–B, 960 C.

⁴⁵ «Ὡ φύσεως μοχθηρᾶς! ὦ προαιρέσεως ἀνοσίας!», *Иоанн Дамаскин, прп. Sacra Parallela*, PG 95, 1328 A–B.

⁴⁶ «αὐθαίρετος νεκρὸς πρὸς τὸν κόσμον γινόμενος», *Orationis Dominicæ exposition*, PG 90, 904 A; также: 557 A; PG 91, 712 A.

Поэтому не случайно св. Максим все-таки указывает и на различие понятий «προαίρεσις» и «θέλημα». Если воля есть естественная энергия и стремление (желание) природы, в том числе – умственной (ὄρεξις ἐστὶ, λογικὴ τε καὶ ζωτικὴ), то «προαίρεσις» есть синтез (схождение) этого стремления с размышлением (βουλή – обдумыванием, со-вещанием) и суждением (κρίσις).⁴⁷

Согласно св. Дамаскину, «προαίρεσις» по порядку последует мысленной деятельности, а значит, строго говоря, не может быть отождествлен с ней.⁴⁸ Человек как целое, как ипостась человеческого рода, признается началом своих действий.⁴⁹ «Проαίρεσις» в каждом человеческом индивидууме рассматривается как синтетическое понятие и сравнивается св. Максимом с ипостасным синтезом души и тела в человеке.⁵⁰

Необходимо также отметить, что корень «αἴρεσις» иногда применяется св. Максимом и для описания ипостасного различия лиц Троицы,⁵¹ и для описания раз-деления (δι-αίρεσιν) даров Духа.⁵² Термин «δι-αίρεσις» используется также св. Исповедником для описания изначальных разделений, присущих творению, которые вовсе не являлись «плохими» по своей сути, но «ожидали» объединяющего действия Адама, причем не ради без-различного слияния, но ради возрастающего единства в различии по подобию созерцаемого в Боге.⁵³

В вечности, благодаря сохранению различий между тварными ипостасями и благами благодати и множественности нетварных логосов, явленных в единстве Логоса, создается простор для непротиворечивого выбора благих направлений движения. Покой «субботы», столь важный в мысли св. Максима об обожении, следует понимать как достижение не падшего состояния выбора и произволения, укоренение в благих стремлениях, связанное одновременно с непрерывным бесконечным и не падшим развитием и движением твари. Согласно Фаррелу, можно утверждать, что христианской мысли удалось отделить принцип онтологической множественности как от диалектического, так и от нравственного противопоставления (Farrell 1987, 183).

Поскольку в неоплатонизме Бог есть лишь абсолютная монада, то эсхатон в этой системе, очевидно, должен исключить какие-либо различия, вариации и выбор. В христианском же дискурсе в Абсолюте постулируется как единичность, так и множественность: единство и множественность ипостасей, един-

⁴⁷ «ἡ δὲ προαίρεσις, ὀρέξεως καὶ βουλήσ καὶ κρίσεως σύνοδος», *Opuscula Theologica et Polemica*, PG 91, 13 A.

⁴⁸ «βουλήν προηγείσθαι τῆς προαιρέσεως», *Fide Orthodoxa*, Lib. II, PG 94, 956 B.

⁴⁹ «ποιοῦντα ἄνθρωπον, ἀρχὴν εἶναι τῶν ἰδίων ἔργων», *ibidem*. 957 C; также: 968 A.

⁵⁰ PG 91, 16 C.

⁵¹ «Καὶ διὰ τοῦτο, παράδοξος καὶ ἡ διαίρεσις καὶ ἡ ἔνωσις», *Capita de Charitate*, etc. PG 90, 993 A; «ἀλλ' ἔστι τις ἄρρητος καὶ ἀκατανόητος ἐν τοῦτοις καὶ ἔνωσις καὶ διαίρεσις», *Capita Theologiae et Oeconomiae*, PG 90, 1461 C. Хотя, когда речь идет о единстве сущности, то Троица называется «Τριάς ἀδι-αίρετος», *ibidem*, 1180 A.

⁵² «τῶν χαρισμάτων δι-αίρεσιν», *Quest. ad Thallasium*, PG 90, 524 C; «δι-αιροῦν», 605 A.

⁵³ *Ambiguorum Liber*, PG 91, 1305 AD – 1308 B.

ство и множественность энергийных логосов. Это является богословским обоснованием различия равным образом благих решений или выборов, избираемых тварными ипостасями и в «эсхатоне», но уже без какого-либо риска согрешить (см. Farrell 1987, 182).

Свойства «προαίρεσις'а» и проблематичность приложения его ко Христу

В итоге мы можем выделить такие свойства понятия «προαίρεσις», как мета-природность, подразумевающую и мета-логичность, синтетичность, отличительность и целевую направленность.⁵⁴ Подобные свойства понятия «προαίρεσις» заставляют оценивать его как ипостасно-личностную категорию, органически вписанную в природно-энергийный контекст бытия.

Св. Дамаскин, как мы видели выше, отрицает «προαίρεσις» во Христе, связывая это с отсутствием недостатка ведения в нем по его Божественной природе, ипостасно соединенной с человеческой. Очевидно, что человеческий ум Христа не становится неограниченным, сохраняя в перихоресисе свою тварную ограниченность, а значит – и ограничение человеческого знания.⁵⁵ Если бы «προαίρεσις» относился исключительно к умственной природе, то следовало бы признать наличие «προαίρεσις'а» во Христе по человечеству, как св. Дамаскин признает его наличие во всех людях. Отрицание св. Дамаскиным «προαίρεσις'а» во Христе связано ни с чем иным, как с ипостасным единством природ в нем, и возводится именно к его ипостасному началу.

Говорить, что «προαίρεσις» во Христе не имеет места, поскольку характеризует природную волю, подчиненную Божественной, было бы ошибкой. Воля человеческая во Христе хотя и подчинена, но не слита с Божественной. И преп. Максим настаивал на двух волях, признавая эту подчиненность и согласованность. Но «προαίρεσις» связан и с природой, и с ипостасью, а поскольку во Христе нет человеческой ипостаси, то полного человеческого «προαίρεσις'а» тоже не может быть (соответствующая природа есть, а соответствующей ипостаси нет).

Проблематичность христологического применения термина «προαίρεσις» состоит именно в том, что во Христе – две природные энергии, но одна Божественная ипостась. Сопоставление «προαίρεσις'а» с двумя энергиями понуждает говорить о двойной субъектно-природной динамике, а возведение «προαίρεσις'а» к единой ипостаси Логоса не позволяет применить этот термин к Христу как синоним неполноты ведения или колебания, но позволяет нам говорить о едином Субъекте двух согласованных природных действий.

⁵⁴ «τῆς προαίρεσεως κίνησιν τε καὶ ῥοπὴν», *ibidem*. 1329 A.

⁵⁵ Св. Дамаскин признает две энергии, воли (θέλημα) и самовластия (αὐτεξουσία) во Христе (например, см. PG 94, 793 A, 875 A), но отрицает «προαίρεσις».

«Προαίρεσις» у свт. Григория Паламы

Свт. Палама связывает «προαίρεσις» как со злым выбором греха, появившимся позже благого творения, так и с добром, выбираемым человеком подобно одному из путей, приносящих плоды добродетелей.⁵⁶ «Προαίρεσις» связан напрямую с послушанием или непослушанием Богу, преодолением немощного и страстного после грехопадения естества, противостоянием падшим духам.⁵⁷ Именно «προαίρεσις» отражает самодвижность субъекта человеческих действий и позволяет выбирать жизнь согласно природной воле или же против, или сверх ее, что невозможно самой природе.⁵⁸

В *Гомилии 12-ой*, описывая состояние одержимости, свт. Палама говорит о внедрении, производимом демоном, в высшую часть человеческой природы – мозг, имеющем своим следствием непроизвольное (ἀπροαίρετος) движение частей тела. Казалось бы, что можно вновь решить поместить «προαίρεσις» в плоскость ума человека. Однако свт. Палама говорит не о подстановке ума демона на место ума человека и не о парализации мозга одержимого, но лишь о страдании мозга и порабощении человеческой природы. Мозг и нервная система продолжают функционировать в некоем «воспаленном» состоянии.⁵⁹ Свобода «προαίρεσις'а» одного субъекта подавляется свободой другого при активном энергичном взаимодействии на уровне их умственных природ.

Заключение

Проведенный анализ значения термина «προαίρεσις» и его свойств позволяет определить «προαίρεσις» как ипостасно-энергичное понятие, сопоставляя его с выбором образа действия энергий во-ипостасной природы. Вместе с В. Н. Лосским мы утверждаем, что ум есть своеобразное «седалище» ипостасно-личного начала в нас,⁶⁰ почему именно в разумной природе, более чем в других

⁵⁶ «ύστερογενές εϋρημα γενομένη τῆς κακῆς ἡμῶν προαιρέσεως», *Homilia III*, PG 151, 37 A; также: 44 A, 52 B, 60 A, 116 B, 140 C, 156 A, 293 B, 321 A, 481 D, 484 D, 517 C.

⁵⁷ «τελέως ύπακούειν αὐτῷ προαιρουμένοις», *Григорий Палама, свт. Homilia XXI*, PG 151, 284 D; 321 A, C.

⁵⁸ «αὐτοκίνητος ὤν», «κατὰ τὴν φύσει προσοῦσαν σοι προαίρεσιν ζῶν», «τὸ ὑπερφυές τοῦ Πέτρου μαρτύριον», «ὕπερ φύσιν ὄντα θέλειν ἢ φύσις οὐ πέφυκεν», *Григорий Палама, свт. Homilia XXVIII*, PG 151, 360 C–D.

⁵⁹ «κίνησις ἀπροαίρετος πάσι τοῖς προαιρετικοῖς μορίοις ἐγγίνεται», «μᾶλλον τῶν ἄλλων μορίων τοῦ σώματος ὁ ἐγκέφαλος πάσχει», «φλεγματοῦδος ἐπὶ τὰ νεῦρα», «καταδυναστεύει παντός τοῦ σώματος», *Homilia XII*, PG 151, 148 C–D; также о непроизвольном движении членов Каина см. PG 151, 397 B.

⁶⁰ Ум человека, – согласно Лосскому, – есть «местопребывание личности, престол человеческой ипостаси, содержащей в себе совокупность своего естества – дух, душу и тело», см. Лосский 1991, 152. Именно разумные существа меняются по собственному произволению: «τὰ δὲ λογικὰ (τρέπονται), κατὰ προαίρεσιν», *Иоанн Дамаскин, прп. De Fide Orthodoxa*, Lib. II, PG 94, 960 C. Произволение определяет и образ нашего мышления.

тварных ипостасях, отражается разумность Божественных ипостасей, нераздельно разделяющих между собой единую всеведущую премудрость.

Это, в частности, является обоснованием соборного принципа познания истины в человечестве и в Церкви. По дару благодати образ мышления каждого согласуется с образом мышления других, а все вместе, благодаря прозрительскому желанию достичь истины, согласуются с логосами Божественными.⁶¹ Индивидуальный, личный «προαίρεσις» не может быть исключительно нашей автономной деятельностью, он должен учитывать природную общность ипостасей человеческого рода, их зависимость друг от друга и общую их производность от Источника всякой тварной ипостасности (Harriet 2008, 348).

Еще о. И. Мейендорф ссылался на текст преп. Максима, использующий словосочетание «выбор гномический» («αἴρεσιν γνωμικῶς», PG 90, 905 A) для обозначения человеческого личного произволения, потенциально способного к неверному выбору (Мейендорф 2007, 206). Выбор – «αἴρεσις» и «γνώμη» – не есть одно и то же. Выбор может быть и не гномическим. В частности, св. Максим говорит о различии этих двух понятий так: «намерение так относится к выбору, как навык к деятельности» (Шуфрин, А. М., пер. 2009, 186–187). Значит, хотя бы теоретически допустимо, что «προαίρεσις» может быть направлен против навыка «γνώμη».

Гномическая воля может быть определена как коренящаяся в ипостаси и задающая определенный модус воления субъекта. Но это лишь один из возможных модусов, и именно такой, который связан с колебаниями, ограниченностью знания, неопределенностью, грехом и противоречием неповрежденным грехом логосам природы.

Свободный выбор должно и можно отличать от так определяемой гномической воли. Как мы уже отмечали, мы не можем согласиться с положением, выдвигаемым Фареллом, что свободный выбор есть исключительно принадлежность природы (Farrell 1987, 114–117). Как образ \ тропос \ модус существования не является синонимом ипостаси, но связывает онтологию ипостаси и природы, так и «προαίρεσις» в широком смысле является связующим понятием, которое характеризует эту связь двух аспектов бытия и может считаться показателем ипостасно-природного состояния. В исцеленном, обоженном состоянии «προαίρεσις» принципиально свободен от гномических колебаний и склонности к греху и является обогащающей составляющей благо-бытия. «Προαίρεσις», приобретая здоровую ипостасно-природную «устойчивость»,⁶² не исключает возможности выбора среди множества Божественных благ.

Мы также позволим себе не согласиться с мнением Батреллоса, отождествляющего у св. Максима гномическую волю и «προαίρεσις» в человеке с колеба-

⁶¹ «ἄνθρωπος πρὸς ἄνθρωπον ἐν γίνεται, ὅταν διὰ προαίρεσεως»; «τῆς φυσικῆς συναφείας τὴν κατὰ προαίρεσιν ἐνότητα προελαβοῦσης», Григорий Нисский, свт. Contra Eunomium, Lib. I, PG 45, 405 A–B.

⁶² PG 91, 676 A.

тельным состоянием природной воли после грехопадения. Св. Максим мог говорить об устойчивости «προαίρεσις'а» в тварных ипостасях в связи с «неколебимостью выбора» Бога как «мастера неколебимости» (Шуфрин, А. М., пер. 2009, 193). С другой стороны, представляется неудачным и мнение митр. Зизиуласа, противопоставляющего мнению Батреллоса наличие гномической воли в человеке до грехопадения (Bathrellos 2013, 136).

Наш анализ приводит нас к выводу, что имело место непростое развитие понятий «προαίρεσις» и «γνώμη». Так, свт. Григорий Богослов еще говорит о «γνώμης σύμπλοια»⁶³ в Троице – согласии или со-дыхании «γνώμη», считая возможным относить «γνώμη» к ипостасям в Троице. В дальнейшем «γνώμη» все более приобретает нагрузку «неведения» и тогда не может быть приписано ни ипостасям Троицы, ни ипостаси Христа. Если «προαίρεσις» по смыслу (как в ряде текстов св. Максима) сближается или отождествляется с «γνώμη», то и он не может присутствовать во Христе и в Троице. Подобное неприменимое к Богу состояние «προαίρεσις'а» преп. Ефрем Сирин описывает как подчиненность поврежденной грехом природе.⁶⁴ Отметим, что и «γνώμη» может не обязательно быть связано непосредственно с грехом в нас, но порой и просто – с ограниченностью творения. Неизбежная ограниченность тварных ипостасей ведет к теоретической возможности отклонения ипостасно-гномической воли от неискаженной природной.

В широкой перспективе возможно, и даже необходимо, на наш взгляд, различать понятия «προαίρεσις» и «γνώμη», придавая понятию «προαίρεσις» возможность носить смысл, синонимичный с выбором образа действия, не противоречащего логосам природы, и без оттенка неведения. Тогда «προαίρεσις», будучи возводим к тварному ипостасному началу, отражает выбор одного из возможных многочисленных образов действия в рамках единой ипостасно-природно-энергийной онтологии. Эту мысль подтверждают и слова св. Ефрема Сирина о том, что ипостась посредством «προαίρεσις'а» определяет свою деятельность, осуществляемую, очевидно, через природные энергии, а также высказывание свт. Григория Нисского о том, что не по какой-либо необходимости, а по произволу (προαίρεσις) определяют люди-художники время реализации своих замыслов.⁶⁵

Таким образом «προαίρεσις» может означать: 1) либо просто природную волю, как в ряде текстов признает это преп. Максим и как видел это Прокл, 2) либо, наряду с «γνώμη», неустойчиво-колебательное состояние произволения, связанное с ограниченностью творения и с ограничением в «ведении», 3) либо

⁶³ Oratio XXIX, PG 36, 76 B.

⁶⁴ «Ἐὰν δὲ ἡ προαίρεσις ἡττηθῆ τῇ φύσει, εἰσπράττει ὡς ἄπληστον καὶ ἀδικοῦσαν τὸν ὄροντοῦ Θεοῦ», *Ephraem Syrus, Theolog. Reprehensio sui ipsius et Confessio* 330. 1.

⁶⁵ «ὅτι ἐκ προαίρεσεως ἡ ὑπόστασις τῶν πράξεων συνίσταται», *Ephraem Syrus, Theolog. Reprehensio sui ipsius et Confessio* 330. 3; «οὐκ ἔχων ἀνάγκην, καιρὸν τῆς ἐνεργείας πεποιῆται τὴν προαίρεσιν», *Григорий Нисский, свт. Contra Eunomium, Lib. IX, PG 45, 808 C.*

«избирательную» способность деятельности, признаваемую в ряде святоотеческих текстов и в Троице, и во Христе, и возводимую к ипостасному началу вне контекста ограничений тварности или поврежденности грехом.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Беневич, Г. И., Шуфрин, А. М. (2009) «Прп. Максим Исповедник. Полемика с моноэнергизмом и монофелитством», Беневич, Г. И., сост. *Антология восточно-христианской богословской мысли*. В 2-х т. Москва, Санкт-Петербург: II, 156–172.
- Вейсман, А. Д. (1899) *Греческо-русский словарь*. Санкт-Петербург.
- Лосский, В. Н. (1991) *Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие*. Москва.
- Мейендорф, И., протопресв. (2007) *Византийское богословие. Исторические тенденции и доктринальные темы*. Минск.
- Шуфрин, А. М., пер. (2009) «Максим Исповедник, св. Марину, преподобнейшему пресвитеру», Беневич, Г. И., *Антология восточно-христианской богословской мысли*. В 2-х т. Москва, Санкт-Петербург: II, 183–196.
- Bathrellos D. (2013) “St Maximus the Confessor's Contribution(s) to the Notion of Freedom, Knowing the purpose of creation through the resurrection,” Bishop Maxim (Vasiljevic), ed., *Proceedings of the Symposium on St. Maximus the Confessor*. Belgrade, October 18–21, 2012. Belgrade: 129–142.
- Clark, E. A. (1977) *Clement's Use of Aristotle. The Aristotelian Contribution to Clement of Alexandria's Refutation of Gnosticism*. New York–Toronto.
- Dichle, A. (1982) *The Theory of Willing in Classical Antiquity*. Berkeley.
- Farrell, J. P. (1987) *Free Choice in St. Maximus the Confessor*. Oxford.
- Harriet, F. B. (2008) “Human Communion and Difference in Gregory of Nyssa,” *From Trinitarian Theology to the Philosophy of Human Person and Free Decision. Gregory of Nyssa: The Minor Treatises on Trinitarian Theology and Apollinarism: Proceedings of the 11th International Colloquium on Gregory of Nyssa* (Tübingen, 17–20 September 2008). Tübingen: 337–350.
- Rist, J. M. (1985) *Prohairesis: Proclus, Plotinus at all, Platonism and its Christian Heritage*. London: 103–117.
- Rist, J. M. (1969) *Stoic Philosophy*. Cambridge.
- Telepneff, G. (1991) *The Concept of the Person in the Christian Hellenism of the Greek Church Fathers: a Study of Origen, St. Gregory the Theologian and St. Maximus the Confessor*. Berkeley, Calif.

ЛУКРЕЦИЙ КАР: И РАЦИОНАЛИСТИЧЕСКИЙ ДЕТЕРМИНИЗМ, И ИРРАЦИОНАЛИСТИЧЕСКИЙ ИНДЕТЕРМИНИЗМ

В. П. ГОРАН

Институт философии и права СО РАН,
Новосибирский государственный университет
goran@philosophy.nsc.ru

VASILY GORAN

Institute of philosophy and law, Novosibirsk State University, Russia

LUCRETIVS CARVS: RATIONAL DETERMINISM VS IRRATIONAL INDETERMINISM

ABSTRACT. Rational determinism and irrational indeterminism meet in Lucretius' materialism for the first time in the history of western philosophy. Having postulated the concept of *clinamen*, an unpredictable swerve of atoms in indeterminate space, he in fact explains matter's ability to move by itself, which, in turn, creates fundamental ontological prerequisites for the concept of free will.

KEYWORDS: Epicureanism, materialism, free will, atoms, void, unpredictable swerve of atoms.

* Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ (проект 13-33-01007a1 «Онтологические предпосылки иррационализма и рационализма в эллинистической философии»)

Поэма Лукреция Кара «О природе вещей» содержит развернутое и самое полное из всех дошедших до нас текстов, – как Эпикура, так и его последователей, – изложение эпикурейской философии. Вместе с тем, эта поэма – не просто пересказ основного содержания не дошедших до нас многочисленных произведений Эпикура, а, несомненно, оригинальное философское произведение. И эта его оригинальность состоит не только в том, что учение Эпикура изложено в поэтической форме. Важнее то, что Лукреций существенно конкретизировал некоторые из важнейших нововведений Эпикура в атомистическую традицию в античной философии, представленную учениями Левкиппа и Демокрита. К наиболее значимым из нововведений Эпикура принадлежит признание, с одной стороны, верха и низа у бесконечной пустоты, а у атомов – тяжести, под действием которой все они с одинаковой скоростью падают строго вертикально вниз, и, с другой, – беспричинного отклонения атомов от этой отвесной траектории их падения. Предметом моего внимания и будет то, как Лукреций конкретизирует это второе из эпикурейских нововведений, а именно, индетерминистическое, а, соответственно, и иррационалистическое, допу-

щение беспричинности отклонения атомов, и, вместе с тем, совмещает его с декларацией рационалистического детерминизма.

Приверженность рационалистическому детерминизму Лукреций провозглашает сразу же, только еще приступая к рассмотрению «природы вещей», т. е. к непосредственной реализации всего замысла своей поэмы:

За основанье тут мы берем положенье такое:
Из ничего (e nīlo) не творится ничто (nullam rem)
по божественной воле
(Лукреций. *О природе вещей* I 149-150).¹

Действительно, если «из ничего не творится ничто», то это предполагает, что у всего возникшего, произошедшего есть своя причина. Принцип детерминизма принимается, таким образом, как не имеющий каких бы то ни было исключений, что выражается использованием выражения «ничто» (nullam rem). И Лукреций осуществляет затем обоснование этого принципа:

Если бы из ничего в самом деле являлись вещи,
Всяких пород существа безо всяких семян бы рождались...
Так, например, из морей возникали бы люди, из суши –
Рыб чешуйчатых род и пернатые, с неба срывался б
Крупный и мелкий скот, и породы бы диких животных
Разных, неведомо как, появлялись в полях и пустынях
(Там же I 159–164).

Более того, Лукреций углубляет и, вместе с тем, конкретизирует трактовку принципа «из ничего не творится ничто» до утверждения его статуса как не только исходного при решении вопроса о признании существования атомов безначальным и не имеющим конца во времени, словом, вечным. В соответствии с этим принципом он провозглашает и совершенную неизменяемость атомов как первоначал бытия, и их не допускающую в себя пустоту, а следовательно, абсолютную плотность:

Если ж начальные плотны тела, если нет пустоты в них,
Как я учил, то должны они вечными быть непременно.
Если же, кроме того, не была бы материя вечной,
То совершенно в ничто обратились давно бы все вещи,
Из ничего бы тогда возрождалось и все, что мы видим.
(Там же I 538–542).

Апелляция к принципу «из ничего не творится ничто» выступает у Лукреция предельным доводом при обосновании положения об абсолютной плотности атомов. Не устает Лукреций варьировать обращение к этому принципу и при обосновании вечности бытия атомов:

¹ Здесь и далее Лукреций цитируется в переводе Ф. А. Петровского (1946).

Но уж раз я доказал, что ничто созидаться не может
Из ничего, и все то, что родилось, в ничто обращаться,
Первоначалам должно быть присуще бессмертное тело
(Там же I 543–545).

Ссылкой на этот принцип Лукреций обосновывает безначальность и бессмертие не одних только первоначал всего, т. е. атомов, но и всего мироздания в его целостности:

...все, что является смертности свойством:
Мягкость и гибкость, и ломкость и рыхлость, и полость и редкость –
Все это также должно совершенно быть чуждо началам,
Если построить весь мир мы хотим на бессмертных основах,
Что бы он мог пребывать нерушимым во всем его целом,
Ибо иначе в ничто (*ad nilum*) обратятся все вещи.
(Там же II 859–864).

Но вернемся к теме вечности бытия атомов. Характеристика их совершенной неизменности в качестве наиважнейшей утверждается Лукрецием, как видим, вполне осознанно и не только последовательно, но и настойчиво. И этому соответствует акцентирование им беспричинности отклонения атомов от той траектории их строго вертикального падения вниз, которая детерминирована действием их тяжести. Ведь постулирование совершенной внутренней неизменности атомов делало невозможным причинное объяснение наличия у них внутренней активности. А отклонение от вертикальной траектории при падении объяснить действием внешних факторов Лукреций тоже не имел возможности, поскольку его картина мира таких факторов не предусматривала. Отсюда постулирование отклонения атомов как совершенно беспричинного. В сохранившихся текстах Эпикура нет даже намеков на то, что он ввел в свое учение положение о таком отклонении. Но о том, что его учение содержало такое положение, свидетельствуют другие античные авторы. Чаще других об этом сообщает Цицерон. И судя по одному такому его сообщению, можно сделать вывод, что у Эпикура не было достаточно внятной его формулировки. А именно Цицерон утверждает: «Что это отклонение происходит без причины – это он вынужден признать если не на словах, то на деле» (Цицерон, *О судьбе* X 22, пер. М. И. Рижского). Лукреций же уделяет этой составляющей эпикурейской атомистики самое пристальное внимание:

Я бы желал, чтобы ты был осведомлен здесь точно так же,
Что уносясь в пустоте, в направлении книзу отвесном,
Собственным весом тела изначальные в некое время
В месте неведомом нам начинают слегка отклоняться,
Так что едва и назвать отклонением это возможно.
Если ж, как капли дождя, они вниз продолжали бы падать,
Не отклоняясь ничуть на пути в пустоте необъятной,

То никаких бы ни встреч, ни толчков у начал не рождалось,
И ничего никогда породить не смогла бы природа.
(Лукреций, *О природе вещей* II 216–224).

Показателем того, какую значимость имело в глазах Лукреция признание беспричинного отклонения атомов от вертикальной траектории падения, является не только отчетливость и ясность изложения им этой особенности эпикурейской атомистики. Не менее показательным в этом отношении и то, что он обращается к этой теме неоднократно, при этом считая нужным специально напоминать читателю о том, что он повторяется:

Вновь повторяю (*Quare etiam atque etiam*): тела непременно
должны отклоняться,
Но незаметно совсем...
(Там же II 243–244).

И значимость признания беспричинности отклонений атомов при их вертикальном падении для Лукреция не исчерпывается тем, что эти отклонения – необходимое условие всего многообразия порождений природы. В этом состоит, так сказать, вселенская функция их отклонений. Но помимо этого признание беспричинности отклонений атомов значимо в глазах Лукреция еще и тем, что эти отклонения – столь же необходимое условие свободы, присущей человеку как существу, обладающему разумом:

Если ж движения все непрерывную цепь образуют
И возникает одно из другого в известном порядке,
И коль не могут путем отклонения первоначала
Вызвать движений иных, разрушающих рока законы,
Чтобы причина не шла за причиною испокон века,
Как у созданий живых на земле неподвластная року,
Как и откуда, скажи, появилась свободная воля
Что позволяет идти, куда каждого манит желанье,
И допускает менять направленье не в месте известном
И не в положенный срок, а согласно ума побужденью?
(Там же II 251–260).

Причем Лукреций и этот свой вывод о роли признания отклонений атомов для объяснения наличия у человека свободной воли также предъявляет читателю не один раз. Действительно, буквально через два десятка строк поэмы он снова акцентирует внимание читателя на том, что без признания беспричинного отклонения атомов картина мира будет фаталистически исключаящей возможность свободы человека:

...но чтоб ум не по внутренней только
Необходимости все совершал и чтоб вынужден не был
Только сносить и терпеть и пред ней побежденный склоняться,

Легкое служит к тому первичных начал отклоненье,
И не в положенный срок и на месте дотоль неизвестном
(Там же II 289–293).

Как видим, согласно Лукрецию, глубинный источник существования свободной воли у человека – наличие у атомов, из которых состоит его тело, такого движения, которое не определяется действием ни силы тяжести, ни внешних толчков. Эта составляющая движения атомов, как и движения обладающих свободной волей живых существ, есть не что иное, как их *самодвижение*. А так как наличие свободы у живых существ, в конечном итоге, определяется, согласно Лукрецию, способностью к самодвижению атомов, то признание таковой у атомов и оказывается для него главным при обосновании существования свободной воли.

И здесь Лукреций, как и вся античная атомистическая философия, сталкивается с серьезным затруднением. Ведь атом мыслился тогда как лишенный внутренней структуры, как целостность, не имеющая даже относительно самостоятельных частей. Поэтому приверженцы такой атомистики были лишены возможности признать наличие какого бы то ни было внутреннего, имманентного атому реального источника способности его к самодвижению, да еще к такому самодвижению, которое не подвластно необходимости, причем необходимости безальтернативной. И Лукреций вполне последовательно и даже настойчиво декларирует, как мы только что видели, беспричинность самодвижения атомов, которое постулируется им как не подчиняющееся необходимости. Более того, постулирование наличия у атомов способности такого самодвижения, которое беспричинно, он, не смущаясь, тут же сопровождает и утверждением, обладающим статусом всеобщности, но при этом его содержание таково, что признание его всеобщности фактически несовместимо с признанием беспричинности чего бы то ни было, а следовательно, и беспричинности самодвижения атомов. Вот это утверждение:

Из ничего (de nilo) ведь ничто, как мы видим, не может возникнуть
(Там же II 287).

Или можно сказать об этой ситуации у Лукреция и так: признанием беспричинности отклонений атомов он, по сути, фактически демонстрирует, что для него принцип детерминизма, который запрещает признание возникновения чего бы то ни было реального «из ничего» (de nilo), не имеет всеобщей силы. И, тем не менее, он, как видим, здесь же снова декларативно провозглашает именно этот принцип всеобщего детерминизма. Но Лукреций даже не замечает (или делает вид, что не замечает) очевидного. А именно, он не замечает, что продекларированный им в процитированной мной только что строке его поэмы принцип всеобщего детерминизма несовместим с признанием способности атомов к беспричинному самодвижению как первоисточнику возможности человека действовать, «руководствуясь волею духа». А эта их способность ре-

шительно утверждается им и непосредственно перед этой строкой, и сразу же после нее (там же II 269–286; 288–293).

Заслуживает анализа и еще одна сторона содержания эпикурейского учения, которую в обсуждаемом здесь пассаже своей поэмы Лукреций не обходит вниманием. Состоит она в обращении Лукреция к факту наличия целевой детерминации в деятельности человека. При этом Лукреций выдвигает доводы телеологического содержания в пользу признания того, что причинная цепь событий в мире не является непрерывной. А прерывают ее события, не имеющие той причины, которую Аристотель квалифицировал как действующую. Дело в том, что, по Лукрецию, от того строго вертикального направления, которое определяется силой тяжести как причиной действующей, атомы отклоняются в своем движении, обеспечивая тем самым возможность целеполагающей активности человека. Тем самым Лукреций формулирует довод, посредством которого, с его точки зрения, обосновывается, а вместе с тем таким своеобразным способом и объясняется, что без допущения такого отклонения целеполагающая активность человека оказывается невозможной. Вот как излагает этот довод сам Лукреций:

...движенье рождается в сердце
И начинает идти, руководствуясь волею духа,
Передаваясь затем по телу всему и по членам.
Это совсем не похоже на то, когда мы поддаемся
Внешним толчкам и вперед их силою движемся мощной.
Ибо тогда целиком вся материя нашего тела
Двигаться будет, от нас, очевидно, совсем не завися,
Вплоть до того, как она удержится нашею волей.
(Там же II 269–276).

Но если индетерминизм есть частный случай иррационализма, а именно, одна из сторон онтологической составляющей этого последнего, то в ситуации с обсуждаемым проявлением индетерминизма у Лукреция оказывается, что иррационалистическое положение о беспричинности отклонения атомов есть для него средство обоснования существования целевой деятельности. А сущностная специфика этой последней состоит в том, что она – деятельность именно рациональная, причем рациональная, так сказать всецело, а не всего лишь частично или по преимуществу. Поэтому можно сказать, что у Лукреция (следовательно, и у Эпикура, только в сохранившихся текстах именно у Лукреция это выражено явно) иррационализм не только дополняет рационализм, но выступает той необходимой составляющей его позиции, без которой для него оказывается невозможным обосновать важнейшую составляющую его же рационализма, а именно, – возможность целевой активности живых существ, и человека прежде всего.

Но какова, так сказать, глубинная подоплека этой парадоксальной ситуации? Она в дуалистическом характере античного атомистического учения о

первоначалах бытия, конкретно – в дуалистическом обособлении мыслимых как взаимоисключающие друг друга в их бытии атомов, с одной стороны, и пустоты, с другой. Ведь атомы и пустота у античных атомистов суть продукты гипостазирования абстракций, соответственно, – бытия и небытия, т. е. абстракций, противопоставление которых друг другу осуществлялось ими на самом предельном уровне абстрактности понятий. Действительно, более абстрактных понятий, т. е. понятий, являющихся результатом абстрагирования в мышлении от какой бы то ни было конкретности, в человеческом мышлении нет. На это указывал в свое время Гегель (1975, 217–220). Но если Гегель раскрывает диалектический характер соотношения абстракций «бытия» и «ничто»,² то античные атомисты соответствующие понятия «бытия» и «небытия» гипостазиируют и, соответственно, мыслят их как не только абсолютно исключаящих друг друга и совершенно обособленных друг от друга, но и как неизменных и притом пребывающих вечно в этом своем качестве неизменных. Такая недиалектическая концепция первоначал всего сущего и обусловила невозможность для античных атомистов обеспечить на ее основе рациональное, т. е. без впадения в иррационализм, решение проблемы обоснования случайности как того, что объективно имеет место в действительности, а, тем самым, и обоснования возможности свободы человека. Эта ситуация, состоящая в том, что концепция первоначал всего сущего у античных атомистов недиалектическая, наглядно проявилась в том, что Лукреций, как мной уже отмечено выше, риторически вопрошает: «откуда», дескать, «появилась свободная воля», если нет беспричинного отклонения атомов от траектории их строго вертикального падения? Вместе с тем, эта же ситуация – и своеобразное историко-философское свидетельство того, что обоснование не одной только возможности, но и реальности свободы человека недостижимо вне учета диалектики необходимости и случайности как диалектики объективной.

Тот же Гегель убедительно показал, что бытие и ничто суть всего лишь моменты, стороны того их единства, которое есть становление и прехождение, т. е. движение (Гегель 1975, 222). А поскольку у античных атомистов, в том числе и у Эпикура с Лукрецием, абстракции бытия и небытия гипостазированы в их обособленности друг от друга, то и движение как (воспользуюсь манерой выражения Гегеля) «их истину» оказывается невозможно обосновать на этой понятийной базе. Эта ситуация и получает свое выражение в том, что для античных атомистов оказалось невозможным найти основание наличия самодвижения их атомов (как продукта гипостазирования бытия) в пустоте (как продукте гипостазирования небытия). Трактовка небытия как пустого пространства обеспечивает обоснование всего лишь возможности движения для атомов, причем движения, понимаемого только как изменение их место-

² Понятие «ничто» трактуется Гегелем как непосредственное отрицание содержания понятия «бытие», так что оно по своей содержательной специфике если не тождественно, то весьма близко понятию небытия античных атомистов.

положения в этом пространстве. Но что способно обеспечить превращение этой возможности в действительность, т. е. способно быть реальным движущим началом в такой ситуации? Таким началом не может быть ни пустота, ибо она совершенно бездеятельна, ни атомы, ибо эти последние – всего лишь гипостазированные абстракции бытия, т. е. того, в понятии чего осуществлено абстрагирование от какой бы то ни было специфики чего бы то ни было, в том числе и от того, что могло бы обеспечить внутреннюю активность атомов. Соответственно, атомы – гипостазированная абстракция нерасчлняемой, сплошной полноты и ее абсолютной неизменности.

Возможность двигаться у демокритовых и эпикуровых атомов есть, и двигаться только в плане пространственного перемещения в пустоте. А чтобы эта возможность реализовалась, требуется механическое воздействие на них извне – внешний толчок. Но что в этой картине мира может быть реальным агентом, осуществляющим такое воздействие? Только другие атомы. Но все они – гипостазированные неизменности, так что они внутренне пассивны. Все это в совокупности делало, в рамках античного атомизма, проблему источника движения атомов неразрешимой. Учение Эпикура об абсолютном верхе и абсолютном низе в бесконечной пустоте – это добавление, не имманентное атомистической картине мира, внешнее для нее. Оно как бы обеспечивало объяснение движения всех атомов сверху вниз. Но поскольку и постулировалась, и обосновывалась абсолютной пассивностью пустоты совершенно одинаковая скорость этого падения всех атомов независимо от их величины и пространственной конфигурации, то картина этого их движения оказывалась тождественной картине неизменности положений атомов друг относительно друга в пустоте. Адекватность такой картины становится наглядно очевидной, если рассматривать движение не атомов сверху вниз в неподвижной пустоте, а пустоты снизу вверх, т. е. движение этой последней по отношению к неподвижной совокупности атомов. Это, в итоге, – картина мироздания, совершенно лишенная реальных изменений. Ведь пустота, как ее мыслили античные атомисты, – это небытие, так что и ее движение снизу вверх по отношению к атомам не может иметь никаких реальных последствий для этих последних, оно для них как бы и нереально, всего лишь фикция.

И Эпикуру не оставалось делать ничего другого, как постулировать беспричинное отклонение атомов от их движения сверху вниз в пустоте, чтобы уйти от вышеописанной мной ситуации. Как ни странным выглядит нижеследующая оценка того, что сделал Эпикур, все же приходится признать, что Эпикур, а вслед за ним и Лукреций, *поступили вполне рационально, постулировав иррациональное* допущение беспричинного отклонения атомов от вертикальной траектории их падения в пустоте. В итоге следует признать, что индетерминизм Эпикура и Лукреция, состоящий в постулировании индетерминизма при «объяснении» (т. е. при отсутствии какого бы то ни было реального объяснения) отклонений атомов от их вертикального падения – это не какой-то их недосмотр или недомыслие. Напротив, это – продуманный продукт осознанно

реализуемых интеллектуальных усилий сделать атомистическую картину мира такой, чтобы в ней имела место не фикция движения пустоты снизу вверх при неподвижных относительно друг друга атомах, а реальные движения атомов относительно друг друга, и притом в разных направлениях. Ибо только в такой ситуации возможна реализация соединений атомов в сложные тела. Тем самым, в итоге Эпикур фактически вернулся к демокритовскому представлению об изначальной для мироздания ситуации наличия у атомов разнонаправленных движений. Однако, в отличие от Эпикура, и в особенности от Лукреция, у Демокрита беспричинность этой разнонаправленности явно не декларирована (Горан 1984, 172–203).

И все же нельзя не признать и то, что эпикурейское представление о беспричинном отклонении атомов от строго вертикальной траектории их падения – это, вместе с тем, фактически и одна из попыток введения в античную атомистику идеи самодвижения материальных объектов как проявления их внутренней активности, причем проявления этой последней, имеющего направленность вовне. И это своеобразное сочетание признаний как внутренней для атомов присущности им активности, так и внешней ее направленности, делает весьма отчетливо проявленным даже в эпикурейской атомистике диалектический характер самой идеи самодвижения материальных объектов как таковой. Вместе с тем, то, что эта идея самодвижения атомов получила свое воплощение только в виде представления о его беспричинности, было обусловлено недиалектическим, метафизическим, говоря современным языком, характером учения античных атомистов о фундаментальном уровне структуры материального мира. Суть этого недиалектического его характера состояла в том, что в качестве первоосновы мироздания постулируются внутренне абсолютно неизменные атомы. А эта их неизменность есть фактическое признание того, что они внутренне и совершенно пассивны, не имеют в себе внутреннего источника собственной активности, что, следовательно, источник и их внешней активности тоже внешний. А таковым в античной атомистической картине мира могли мыслиться только воздействия на атомы других атомов. Ведь помимо атомов, их соединений и пустоты больше ничего не признавалось реально существующим, а пустота характеризовалась как абсолютно бездеятельная, пассивная. Наконец, для того, чтобы признать, что атомы или их соединения способны проявить внешнюю активность, необходимо прежде признать их обладающими внутренней активностью. Но рационально обосновать ее наличие у них создатели античной атомистики как раз и были не в состоянии, поскольку они мыслили атомы как лишенные внутренней структуры и, соответственно, абсолютно внутренне неизменные.

Это был замкнутый логический круг, делающий невозможным рациональное решение задачи обоснования внутренней активности атомов. Ведь они внутренне неизменны и, соответственно, внутренне пассивны. И в рамках недиалектической в своей основе концепции античной атомистики этот круг не мог быть разомкнут иначе, чем посредством иррационалистического по своей

сути постулирования беспричинности отклонения атомов от направления их движения, которое Эпикур провозгласил имеющим источником их вес, с одной стороны, и наличие в пустоте абсолютного верха и абсолютного низа, с другой. У Эпикура, судя по сохранившимся свидетельствам о его учении других античных авторов, как было показано выше, представление о беспричинности таких отклонений имелось, но едва ли не в зачаточной или не очень внятно выраженной форме. А вот у Лукреция эта идея беспричинности таких отклонений уже выражена явно, отчетливо и, более того, проводится, как мы тоже могли убедиться в этом, весьма настойчиво. Лукрецием столь же настойчиво утверждается и мысль о том, что именно беспричинное отклонение атомов от вертикальной траектории их падения – первооснова наличия свободной воли у человека.

Таким образом, иррационалистическое решение проблемы самодвижения материи в эпикурейском учении оказывается результатом вполне рационалистической ориентации и создателя этого учения, и его последователя Лукреция на материалистическое решение по меньшей мере следующих двух проблем: во-первых, объяснения образования соединений атомов в сложные тела и, во-вторых, существования свободной воли у человека. Вместе с тем, постулированием беспричинности отклонений атомов от вертикальной траектории их падения в пустоте эпикурейская философия, можно сказать, пробила брешь в детерминистическом миропонимании, а тем самым внесла элемент иррационализма в рационалистический в целом по своему характеру античный материализм.

В последующем христианство расширило эту брешь до тотально иррационалистического истолкования материального мироздания как сотворенного нематериальным богом «из ничего» (Горан 2014). Тем самым в рамках христианского миропонимания было признано, что материальный мир не имеет собственной основы своего пребывания в бытии и, следовательно, обречен на полную зависимость самого своего существования от капризного, как его рисует Библия, божественного творца. Библейский бог, действительно, само воплощение капризности. Это проявляется, прежде всего в том, что мир он сотворил исключительно по своему произволу. Ведь существует бог уже вечность, а творить мир начал, согласно Библии, всего лишь за несколько тысячелетий до наших дней. Так сказать, блажь нашла. Более того, будучи не в состоянии сделать так, чтобы это творение, и особенно человек как венец всех его творческих усилий, соответствовали представлениям их творца о должном, этот божественный творец, согласно создателям этого религиозного мифа, готовит для мироздания «страшный суд». Словом бог фактически мыслится творцами этого мифа неумелым и притом капризным несмышленищем, которому не удастся сотворить нечто такое, что ему бы понравилось, и поэтому он намерен свои творения уничтожить, но при этом так, чтобы посуровее наказать самых неудавшихся из результатов своих же деяний – людей, на которых и надежды он возлагал, можно сказать, самые заветные.

Что же касается эпикурейского варианта иррационалистического индетерминизма, воплощенного в признании беспричинного отклонения атомов от вертикального падения, то, в заключение, уместно еще раз подчеркнуть, что все же, помимо всего прочего, он был еще незрелой попыткой выдвижения идеи самодвижения материи, а тем самым и тоже незрелым способом решения проблемы онтологических условий возможности свободы человека, причем ее решения на основе приверженности материалистическому миропониманию.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Гегель (1995) *Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики*. Пер. с нем. Москва.
- Горан, В. П. (1984) *Необходимость и случайность в философии Демокрита*. Новосибирск.
- Горан, В. П. (2014) «Идея возникновения мира из ничего: Феofil Антиохийский и Лукреций Кар», *Вестник Новосиб. гос. ун-та. Серия: Философия* 12.2 (в печати).
- Петровский, Ф. А., пер. (1946) *Лукреций Кар. О природе вещей. Т. I*. Изд-во АН СССР.
- Рижский, М. И., пер. (1985) *Цицерон. Философские трактаты*. Москва.

БОЭЦИЙ И РАЙЛ ОБ ЭПИСТЕМИЧЕСКОМ ФАТАЛИЗМЕ

Е. В. БОРИСОВ

Томский государственный университет
Томский научный центр СО РАН
borisov.evgeny@gmail.com

EVGENY BORISOV

Tomsk State University, Tomsk Scientific Center SB RAS, Russia

BOETHIUS AND RYLE ON EPISTEMIC FATALISM

ABSTRACT. Two ways of stating and solving the problem of epistemic fatalism elaborated by Boethius and G. Ryle are compared. It is argued that Boethius and Ryle state the problem in similar ways but the premises they use in solving it substantially differ. It is shown that the doctrine of eternity of God's knowledge plays a crucial role in the Boethian solution, while the Rylean solution, purified of theological premises, is based on the semantic idea that no proposition about a future object (an object that will exist in the future but does not exist presently) is possible.

KEYWORDS: predestination, providence, eternity, temporality, truth, proposition.

* Работа выполнена в рамках программы повышения конкурентоспособности Томского государственного университета.

В данной работе осуществляется сравнительный анализ двух способов экспликации и преодоления фатализма, предложенных в пятой книге «Утешения философии» Боэция и работе Г. Райла «Дилеммы». Несмотря на то, что этих мыслителей разделяет полтора тысячелетия, их размышления в указанных текстах на удивление созвучны: оба исследуют импликации понятия истины, оба на этой основе разрабатывают экспериментальную фаталистическую доктрину, и каждый предлагают свой способ ее опровержения. Я попытаюсь выявить общие и специфические черты постановки и решения проблемы фатализма у данных авторов.

В постановке Боэция проблема обусловлена тем, что два теологических постулата – о божественном всеведении и о непогрешимости божественного знания – приводят (во всяком случае, так кажется на первый взгляд) к нелепому

тезису о полной предопределенности всех событий. Иначе говоря, проблема состоит в противоречии, содержащемся в следующих трех тезисах:

1) Относительно некоторых произошедших событий верно, что они *могли не произойти*, и относительно некоторых событий, которых мы ожидаем в будущем, верно, что они *могут не произойти*. Иначе говоря, каузальная детерминация не абсолютна, т. е. не определяет происходящие события во всех деталях: «...то, что произойдет в будущем, не является необходимым до того момента, когда происходит, а не обретя существования, не содержит необходимости появления в грядущем» (Боэций, *Утешение философией*, 5.4; здесь и далее: пер. В. И. Уколовой и М. Н. Цейтлина; Боэций 1990).

Для нашей темы важно *темпоральное* измерение каузальной детерминации: речь идет о *предопределении* события причинами, предшествующими ему во времени. Боэций допускает существование вполне предопределенных (необходимых) событий, но утверждает, что таковыми являются не все события. Например, о восходящем солнце и идущем человеке он говорит: «для солнца действие было необходимым *еще до того, как оно начало свершаться* (курсив мой – Е. Б.), а для человека – нет» (там же, 5.6). Абсолютная предопределенность всех событий сделала бы невозможными искусные действия («не имело бы цены искусство, если бы все свершалось по необходимости» – там же, 5.4) и мораль («нет смысла в наградах добрым и в наказаниях дурным людям, так как они не заслужены свободным... выбором души» – там же, 5.3). По этой причине Боэций концентрирует свое внимание на практическом аспекте данной темы – проблеме свободы воли. Для нас, однако, существенна проблема детерминации в общей постановке и ее темпоральный аспект. Итак, первый тезис Боэция состоит в ограничении *каузальной* предопределенности событий в *темпоральном* измерении.

2) Божественное знание всеобъемлюще в том смысле, что охватывает все события (в том числе будущие) во всех деталях: «Бог предвидит все» (там же, 5.3).

3) Божественно знание не может быть ошибочным («допустить такое не только недостойно, но и дерзко» – там же, 5.3).

Тезисы 2 и 3 имеют (как кажется) следствием концепцию, которую я буду называть *эпистемическим фатализмом*. Предпосылкой эпистемического фатализма является вполне очевидное обстоятельство: если знание о некотором факте *истинно*, то данный факт имеет место. Скажем, если некто знает, что Боэций был проницателен, и если это знание истинно, то очевидно, что Боэций был проницателен. Истина делает факт *необходимым* в том смысле, что если мы принимаем посылку об истинности некоторого знания, то мы обязаны сделать вывод, что соответствующий факт имеет место. Сама по себе эта предпосылка вполне невинна, но в сочетании с тезисами 2 и 3, гласящими, что бог имеет *истинное* знание *обо всем*, приводит (как кажется) к обескураживающему следствию: *все* предопределено. Коль скоро бог знает обо всех событиях, которые произошли, происходят или произойдут, все события необходимы: ни

про одно из них нельзя сказать, что оно могло бы не произойти в прошлом или может не произойти в будущем.

Отметим, что эпистемический фатализм кардинально отличается от каузального детерминизма по следующим основаниям:

– С точки зрения каузального детерминизма, события предопределены каузальными связями с другими событиями; эпистемический же фатализм рассматривает событие как детерминированное эпистемической связью между истиной и фактом.

– При этом главный тезис каузального детерминизма – тезис о каузальной связи между событиями – имеет характер эмпирически мотивированного *допущения* и потому не является вполне достоверным.¹ Тезис же, лежащий в основе эпистемического фатализма – что истинность знания делает необходимым соответствующий факт, – имеет аналитический характер: содержится в понятии истины. В этом смысле эпистемический фатализм, при всей его экзотичности, может даже претендовать на статус необходимой истины.

Решение данной проблемы, предложенное Боэцием, основано на этернализации божественного знания, т. е. на его трактовке в качестве вневременного. Противоречие между тезисом 1 с одной стороны и тезисами 2 и 3 с другой иллюзорно, говорит Боэций, поскольку тезис 1 предполагает *темпоральное* соотношение детерминирующего и детерминированного как предшествующего и последующего, тогда как божественное знание не имеет временной локализации и, следовательно, не может быть субъектом темпоральных отношений. Вечность как характеристика бога – это не беспрестанность (бесконечная длительность) *во времени* (там же, 5.6), но *вневременность*. В эпистемическом аспекте это означает, что то, что для нас (временных существ) является прошлым и будущим, для бога является предметом непосредственного созерцания (как для нас – настоящее). Поэтому если для нас будущее – это предмет прогнозов и гадания, то для бога оно – предмет непосредственного, и потому достоверного знания:

... правильно будет определить его знание (о событиях, которые для нас являются будущими – *Е. Б.*) не как предзнание будущего, а как непогрешимое знание нескончаемого настоящего. Вследствие этого его лучше называть не предвидением, но Провидением... (там же, 5.6).

Каузальную детерминацию события предшествующими событиями, если она полна, Боэций называет *простой необходимостью*; эпистемическую связь между истиной и фактом – *условной* (там же, 5.6). В этих терминах решение Боэция получает следующую лаконичную формулировку: «условная необходимость не влечет за собой простой необходимости» (там же). Поскольку тезис 1 ограничивает именно *простую* необходимость, а тезисы 2 и 3 утверждают

¹ Ср. тезис Витгенштейна, согласно которому каузальная связь между фактами не является необходимой характеристикой мира (Витгенштейн 1994, 38).

неограниченность *условной* необходимости, противоречие устраняется. В развернутом виде данное рассуждение можно представить следующим образом:

– Пусть событие С является не вполне детерминированным, т. е. верно, что оно могло не произойти, и пусть это событие наблюдает некий наблюдатель Н.

– Знание, которое Н получает о С, истинно, следовательно, оно делает С условно необходимым. Однако оно *не* делает С просто необходимым, поскольку возникает вместе с С и, таким образом, не может предшествовать С во времени.

– Аналогичным образом божественное знание о любом событии (даже о событиях отдаленного будущего) не предшествует ему и потому не делает его просто необходимым (хотя, конечно, делает его условно необходимым).

Итак, этернализация божественного знания выводит его из временных отношений и тем самым устраняет возможность заключения от тезисов 2 и 3 к тезису эпистемического фатализма.

Г. Райл в тарнеровских лекциях 1953 г. «Дилеммы» предлагает постановку проблемы фатализма, которую можно рассматривать как модификацию постановки этой проблемы у Боэция.² Вариант Райла интересен тем, что он устраняет некоторые онтологические предпосылки, на которых существенным образом базировалось решение Боэция, тем самым лишая решение Боэция силы и актуализируя проблему. Аргумент фаталиста – концептуального персонажа Г. Райла – таков:

Вчера вечером я в определенный момент кашлял, а в другой определенный момент лег спать. Следовательно, в субботу было истинно то, что в воскресенье в одно время я буду кашлять, а в другое – отправлюсь спать. В самом деле, и тысячу лет назад было истинно, что в определенные моменты в определенное воскресенье тысячу лет спустя я буду кашлять, а потом лягу спать. Но если это было истинно заранее – всегда заранее, – что я буду кашлять и лягу спать в эти два момента в воскресенье 25 января 1953 года, то, значит, я не мог этого не сделать (Райл 2000, 382).

Как видим, фаталист Райла, как и лирический герой Боэция, апеллирует к связи между истиной и соответствующим фактом: оба суть сторонники эпистемического фатализма. Однако аргументация фаталиста Райла имеет две существенные особенности: он отказывается от теологической онтологии и восстанавливает темпоральный аспект истины. Эксплицируем эти особенности.

² Я говорю о логическом соотношении двух концепций, но не о влиянии Боэция на Райла. По всей видимости, Райл не был знаком с рассмотренным учением Боэция или не обратил внимания на близость последнего к его собственным рассуждениям. В частности, Райл пишет: «Ни один философ первого или второго ранга не защищал фатализм и не прилагал серьезных усилий к тому, чтобы его опровергнуть» (Райл 2000, 393–394). Если первая часть этого утверждения правдоподобна, то вторая очевидно ошибочна.

1) Фаталист Райла рассматривает истину как чистую возможность, не воплощая ее в божественном знании или пропозициональной установке конечного субъекта и не предполагая для нее какого бы то ни было субстрата – Книги Судеб, бумажного или электронного носителя и т. п.

... посылка данного аргумента не требует, чтобы кто-либо, даже Бог, что-то знал об этих предшествующих истинах или, если выразить это более образно, чтобы была кем-то написана или могла быть кем-то внимательно прочитана Книга Судьбы. Именно это отличает чистый аргумент фаталиста от смешанного теологического аргумента о предопределении (там же, 383–384).

Для фаталиста Райла неважно, был ли прогноз о будущем событии действительным актом некоего субъекта – или остался невоплощенной возможностью; важно, что любой прогноз в любой момент времени был истинным или ложным. Допустим, событие С, произошедшее в 1953 г., не было детерминировано каузально (не было необходимым в смысле простой необходимости Боэция). Если так, то прогноз об этом событии, сделанный Нострадамусом в 1560 г., было невозможно верифицировать до того, как это событие случилось. Тем не менее, это событие произошло (сейчас мы об этом знаем), следовательно, прогноз *был истинным* с самого начала. А если ни Нострадамус, ни кто-либо еще не делал этого прогноза? В этом случае мы можем рассматривать его как нереализованную возможность; и существенно здесь то, что его нереализованность не мешает ему быть *истинным*! Это *несостоявшийся истинный* прогноз.

В аргументации (лирического героя) Боэция теологическая онтология – представление о боге как носителе всеобъемлющего знания – играет существенную роль: именно *всеобъемлющий* характер знания, который может быть присущ только богу, делает возможным фатализм как тезис об абсолютной предопределенности *всего*. Однако эта онтология необходима (для фаталистических опасений) лишь постольку, поскольку мы рассматриваем истину как воплощенную в действительности – в знании человека или бога. Если же мы допускаем, как это делает фаталист Райла, что возможное (но не получившее воплощения в действительности) знание тоже имеет истинностное значение, то онтологическая посылка божественного всеведения оказывается излишней. Для постановки проблемы достаточно того, что о любом событии *возможно* истинное знание. Говоря коротко, в аргументации фаталиста Райла место божественного провидения занимает *полная* совокупность возможного *истинного* знания.

2) Отказ от теологической онтологии означает, в частности, отказ от идеи вечности, т. е., в данном контексте, от обязательства рассматривать истину в качестве вневременной. Это позволяет ему восстановить темпоральное измерение проблемы и, таким образом, устранить предложенное Боэцием решение. Вспомним, что в процитированной экспозиции аргумента фаталиста об истинности говорится во временных терминах: «в субботу было истинно...», «и тысячу лет назад было истинно...», «но если это было истинно заранее...». Ду-

маю, эту темпорализированную истинность нужно понимать как истинность пропозиций, являющихся содержанием возможных локализованных во времени актов прогноза. Иначе говоря, фраза «в субботу было истинно, что р» означает: 1) истинно, что р; 2) эта истина могла быть содержанием какой-либо пропозициональной установки какого-либо субъекта в субботу.

В этих терминах рассуждение райловского фаталиста можно резюмировать так:

- 1) Каждому событию соответствует описывающая его пропозиция.
- 2) Любая пропозиция может быть содержанием какой-либо пропозициональной установки, в том числе содержанием прогноза, фантазии о будущем и т. п.
- 3) Если событие С произошло, то прогноз об этом событии был возможен – и был *истинным* – всегда, в любой момент прошлого.
- 4) Универсальность тезисов 1 – 3 позволяет сделать фаталистический вывод об эпистемической предопределенности *всех* событий.

Таким образом, отказ от теологической онтологии и восстановление темпорального аспекта истины позволило фаталисту Райла реактуализировать проблему и сделало необходимым поиск иных оснований для ее решения. В споре со своим концептуальным персонажем Райл использует новый ресурс: анализ *семантической* связи между пропозицией (как содержанием возможных или действительных пропозициональных установок) и соответствующим ей положением вещей. При этом его главное возражение фаталисту состоит в том, что именно *временной* аспект семантической связи между пропозицией и фактом ограничивает *возможность* прогностических предположений о будущем. В этом смысле стратегии Боэция и Райла противоположны. Боэций решает проблему, устраняя темпоральное измерение из структуры божественного знания и тем самым устраняя необходимую предпосылку фаталиста. Райл же, напротив, апеллирует к темпоральному характеру семантической связи, тем самым обращая предпосылку фаталиста против самого фаталиста.

Аргумент Райла состоит в том, что пропозиция о некотором индивиде или событии невозможна, если данного индивида или события (еще) не существует (даже если он появится в будущем). Скажем, о битве при Ватерлоо было *невозможно* сказать (предположить и т. п.) что-либо до того, как она произошла, – хотя было возможно нарисовать в воображении битву, похожую на битву при Ватерлоо до неотличимости. Речь об *этом* объекте – а не о вымышленном объекте, сколь бы он ни был похож на *эту*, – невозможна, пока *этого* объекта нет.

Предсказание какого-то события, в принципе, может быть сколь угодно конкретным. То, что фактически ни один предсказывающий не может знать или обоснованно полагать, что его предсказание истинно, неважно. Допустимо, что, будучи наделен живым воображением, он вполне мог бы придумать какую-то историю в будущем времени со всевозможными подробностями, и эта вымышленная история могла бы оказаться истинной. Но одно ему было бы недоступно по логическим, а не просто эпистемологическим причинам. Ему были бы недоступны сами будущие со-

бытия для героев или героинь его истории, ибо пока остается проблематичным, будет ли разыграна битва при Ватерлоо в 1815 году, он не может полноценно использовать фразу «битва при Ватерлоо» или местоимение «эта» (Райл 2000, 393; перевод незначительно скорректирован по изданию: Ryle 2002).

Это рассуждение перекликается с рядом семантических концепций второй половины XX в., таких как:

- теория экзистенциальных пресуппозиций (Стросон 1982), согласно которой существование объекта необходимо для того, чтобы высказывание об этом объекте было истинным или ложным;

- каузальная теория референции (Donnellan 1970, Devitt 1974), согласно которой семантическая связь между сингулярным термином и объектом задается актом именованя, который, конечно, предполагает существование объекта;

- индексикальная семантика общих терминов, согласно которой значение общего термина задается выбором одного из существующих объектов в качестве образца (Патнэм 1999).

Общий тезис перечисленных теорий, как и семантических рассуждений Райла в данном контексте, состоит в том, что семантическая связь языкового выражения и объекта не может быть учреждена «опережающим образом»: до начала действительного существования соответствующего объекта. Имя «Сократ» не могло обозначать Сократа до рождения последнего, даже если бы кто-то в своей фантазии выдумал человека, неотличимого от действительного Сократа, и называл бы этого вымышленного персонажа именем «Сократ». (Разумеется, ретроспективная семантическая связь возможна: имя «Сократ» обозначает Сократа и после смерти последнего.) Соответственно, пропозиция об объекте невозможна, пока этот объект не начал существовать. Пожалуй, наиболее лаконичное выражение эта идея получила в концепции структурированных пропозиций Д. Каплана (Kaplan 2003), согласно которой объект непосредственным образом входит в структуру сингулярной пропозиции.

Темпоральный характер семантической связи естественным образом имплицитно характеризует темпоральный характер истины: истинные или ложные пропозиции об объекте *становятся возможными* не прежде, чем объект начинает существовать; все возможные истины (как и все возможные заблуждения) об объекте возникают вместе с объектом. Таким образом, Райл – в отличие от Бозция – допускает темпоральный аспект истины, но трактует этот аспект так, что он не может использоваться в аргументации фаталистического толка.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Бозций (1990) «Утешение философией» и другие трактаты. Москва.
 Витгенштейн, Л. (1994). *Философские работы. Часть I*. Москва.
 Стросон, П. Ф. (1982) «О Референции», *Новое в зарубежной лингвистике. Выпуск XIII. Логика и лингвистика (проблемы референции)*. Москва: 109–133.
 Райл, Г. (2000) *Понятие сознания*. Москва.

- Патнэм, Х. (1999) «Значение значения», *Патнэм Х. Философия сознания*. Москва: 164–235.
- Devitt, M. (1974) “Singular Terms,” *The Journal of Philosophy* 71.7, 183–05.
- Donnellan, K. S. (1970) “Proper Names and Identifying Descriptions,” *Synthese* 21, 335–358.
- Kaplan, D. (2003) “Dthat,” J. L. Garfield, M. Kiteley (eds). *Meaning and truth: essential readings in modern semantics*. St. Paul: 212–232.
- Ryle, G. (2002) *Dilemmas. The Tarner Lectures 1953*. Cambridge.

КОРОЛЬ, ПАПА И ИМПЕРАТОР: ПРОБЛЕМА ЛЕГИТИМНОСТИ СВЕТСКОЙ ВЛАСТИ В «СЕМИ ПАРТИДАХ» И ГЛОССЕ ГРЕГОРИО ЛОПЕСА

А. В. МАРЕЙ

НИУ Высшая школа экономики, Москва

fjodalgo@gmail.com

ALEXANDER MAREY

The National Research University – Higher School of Economics, Moscow, Russia

THE KING, THE POPE AND THE EMPEROR: THE PROBLEM OF LEGITIMATION OF THE SECULAR
POWER IN THE “SIETE PARTIDAS” AND THE GLOSS COMPOSED BY GREGORIO LOPEZ

ABSTRACT. This article refers to conception of legitimacy of politic power in medieval Castile and later, in early modern Spanish Empire, reflected in the “Siete Partidas” of Alphonse the Sage, king of Castile and Leon (1252–1284) and in its gloss composed by Gr. Lopez – court lawyer and counsellor of the king Carlos I (the emperor Charles V in the case of Holy Roman Empire). Jurists of the 13th century construing the well-known legal maxim “Rex est imperator in regno suo” (Decretals “Per venerabilem”, 1205, by Pope Innocent III) insisted on the supremacy of royal power not only in relation to imperial but also to papal power. Thereby a king, according to jurists of Alphonse the Wise, was represented as supreme sovereign of his kingdom either in secular and spiritual affairs. In the 16th century the court lawyer of a Spanish emperor, Gregorio Lopez, emphasized the supremacy of imperial power in the secular affairs and papal – in the spiritual. Yet he marked the possibility for the emperor to be deposed by the Roman people, who gave him his power and, by means of the renovated social contract, could recall it.

KEYWORDS: Alphonse X the Wise; Siete Partidas; legitimacy of power; medieval law; Spanish medieval law; imperial power; Emperor of Holy Roman Empire; post-glossators; Charles V, emperor.

* Исследование выполнено при поддержке гранта РГНФ, проект №13-03-00181 «Научный перевод и комментирование “Семи Партид” Альфонсо X Мудрого», а также при поддержке гранта НИУ ВШЭ «Софинансирование грантов РФФИ и РГНФ» № 13-09-0110.

Предварительные замечания

Проблема легитимности¹ политической власти и прямо вытекающий из нее вопрос о необходимости повиновения ей или о возможности восстания против нее традиционно занимают одно из центральных мест в политико-философских и правовых теориях, начиная с Античности.² Однако основной вклад в разработку этого комплекса вопросов был внесен представителями средневековой схоластической мысли, прежде всего, относящимися к так называемой Высокой схоластике (XIII–XIV вв.). Именно в этот период были сформированы два основных подхода к осмыслению этой проблемы: богословский и юридический. Изначально различие между ними обосновывалось только разными исходными текстами, служившими базой для комментария и экзегезы – если для богословов таковыми служило Священное Писание и творения отцов и учителей Церкви, для юристов это был Свод гражданского права императора Юстиниана. Однако с течением времени опора на тексты, кардинально отличавшиеся друг от друга, привела к формированию двух различных моделей аргументации и, можно даже сказать, двух разных идеологических конструкций.³

Расхождение между богословами и юристами, становившееся все более непреодолимым, обуславливалось, помимо указанных факторов, и сугубо политическими причинами. Прежде всего, речь идет о борьбе римских Пап и императоров Священной Римской империи за политическое верховенство в Европе, а затем и о становлении протонациональных королевств, властители которых все более отчетливо претендовали на проведение собственной политики, независимой и от императорского, и от папского престолов. Одним из наиболее ярких примеров подобных монархий в XIII веке следует признать королевство Кастилии и Леона, во главе которого в тот период стояли короли

¹ Необходимо сразу оговориться, что понятие «легитимности» применительно к власти начинает обсуждаться относительно поздно – только в текстах раннего Нового времени, – и не используется в источниках данной статьи.

² В известной степени, осмысление этой проблемы можно проследить, как минимум, начиная с сочинений Платона и Аристотеля (т. н. «правильные» и «неправильные» формы правления). Однако всерьез о проблеме легитимации власти становится возможным говорить лишь с появлением и развитием христианской богословско-политической мысли, в рамках которой было разработано само понятие *власти* как некоей сущности, отделенной от ее носителя (см. Послание к Римлянам и комментарии на него, составленные св. отцами Церкви, такими, как Иоанн Златоуст, Евсевий Иероним и т. д.). Именно с этого периода, т. е., примерно с IV–V вв. н. э. начинают разрабатываться две основные модели легитимации власти: через понятие «общего блага» (*bonum commune*) или «общей выгоды» (*utilitas communis*), с одной стороны, и через представления о Божественной сущности власти, с другой. Спустя несколько веков, в богословских, правовых и политико-философских текстах, относящихся к схоластической традиции, эти основания объединяются.

³ См. об этом подробнее: Rüegg & Ridder-Simoens 1991.

Фернандо III Святой (1214/1230–1252) и его сын Альфонсо X Мудрый (1252–1284).⁴

Историко-культурный контекст

В данный период королевство Кастилии и Леона переживало резкий политический, экономический и культурный подъем, вызванный, прежде всего, резким усилением военной активности, известным в литературе как «великая» или «быстрая Реконкиста». Меньше, чем за 40 лет войска Фернандо III и Альфонсо X покорили огромные земли к югу и востоку от Толедо, присоединив к территориям королевства Касерес (1227), Мериду и Бадахос (1230), Кордову (1236), Валенсию (1238), Хаен (1246), Севилью (1248), Ньеблу (1262) и Херес (1264).⁵ Подобные успехи на военном поприще и сопутствовавший им политический взлет Кастильского королевства подразумевали соответствующее идеологическое закрепление. Уже при Фернандо III архиепископом Толедским и примасом Испании Родриго Хименесом де Рада была составлена хроника, известная как «Готская история» (*De rebus Hispaniae*), в которой Кастильское королевство представлялось законным правопреемником Толедского королевства вестготов. Так же именно при этом короле и по его непосредственной инициативе создаются первые юридические тексты на старокастильском языке: с латыни переводятся «Фуэро Куэнки» и «Вестготская правда», идет подготовка к созданию общенационального свода права на старокастильском языке (Фернандо III не успел закончить этот проект, и он был осуществлен его сыном, Альфонсо X, – речь о «Семи Партидах».⁶

В правление Альфонсо X – сына Фернандо III от Беатрисы Швабской – курс на идеологическое оформление и закрепление монархии был продолжен. Основной упор при этом делался на разработку нового права для королевства, что, во многом, объяснялось воспитанием, полученным Альфонсо X в детстве и юности. Дело в том, что Фернандо III, первым из предшествовавших властителей, позаботился о том, чтобы его сын и наследник – будущий король Альфонсо X Мудрый, – получил прекрасное образование в сфере юриспруденции, а точнее, в сфере «общего права» (*ius commune*) (González Jiménez 2004, 13–42). Представлялось невыносимым отправлять инфанта на много лет обучаться за рубежом, а потому к нему были приглашены профессора, из которых по меньшей мере один – магистр Хакобо де лас Лейес, – оставил заметный след в кастильской правовой культуре (Ureña y Smenjaud & Bonilla y San Martín 1924).

⁴ О Фернандо III и Альфонсо X см. прекрасные биографические работы, написанные профессорами Х. Гонсалесом и М. Гонсалесом-Хименесом: González 1983; González Jiménez 2004.

⁵ О «великой Реконкисте» см. подробнее: González Jiménez 2004.

⁶ Part.prooem.: ...El muy noble e bienaventurado rey D. Fernando nuestro padre, que era cumplido de justicia e de derecho, que lo quisiera fazer si mas biuiera; e mando a Nos que lo fiziessemos.

Законодательная деятельность воспринималась Альфонсо X как инструмент достижения общего блага королевства. Это представление казалось вполне естественным, поскольку кастильские легисты, обучавшиеся в школах Болоньи и Монпелье, восприняли свойственное римским юристам понимание права как учения о добром и справедливом.⁷ Учение, достаточно утопичное применительно к реалиям XIII в., тем не менее, оказало огромное влияние на политическую практику Альфонсо X. Его законодательная деятельность была крайне активной именно потому, что он рассматривал ее как средство кардинальной перестройки всей системы политических и социальных отношений на принципах высшего блага. Он последовательно двигался в направлении унификации законодательства, причем правовая мысль намного обогнала здесь правовую практику. В первый же год своего правления Альфонсо X отдал приказ составить единый свод права для всех городов своего королевства, и уже через год, в 1256 году на основе местных грамот, привилегий и поселенных хартий было создано так называемое «Королевское фуэро Кастилии». В течение ближайших шести лет после этого «Королевское фуэро» распространилось практически по всему королевству, где-то дополняя, а в большинстве случаев заменяя собой местные фуэро и поселенные хартии (O'Callaghan 1985). Параллельно с «Королевским фуэро», юристы Альфонсо X работали и над другим памятником права, получившим название «Зерцала», которое, по мнению исследователей, должно было стать текстом придворного права, предназначенным для разрешения тяжб, возникающих при дворе короля (García y García 1985; Iglesia Ferreirós 1977 и 1996; Kleffens 1968; Sánchez-Arcilla Bernal 2004). Основным его отличием от «Королевского фуэро» было то, что при работе над «Зерцалом» более активно использовались римско-правовые источники, в ущерб текстам местного обычного права. Однако работа над этим текстом, по всей видимости, не была закончена,⁸ поскольку от короля поступил приказ прекратить ее и приступить к выработке нового свода законов под рабочим названием «Книга законов», впоследствии переименованного в «Семь Партид».⁹ Причины подобной перемены решения Альфонсо X длительное время являлись предметом оживленной дискуссии между ведущими исследователями истории испанского права, вошедшей в качестве составной части в другую дискуссию, основным предметом которой стала проблема датировки «Семи

⁷ D.1.1.1pr., Ulp. I Inst.: ... Ut eleganter Celsus definit, ius est ars boni et aequi.

⁸ От «Зерцала» до нас дошли 5 первых книг из семи планировавшихся. Тот факт, что все сохранившиеся рукописи содержат только этот фрагмент текста, дал основание многим исследователям говорить о том, что до нашего времени сохранились все *реально написанные* книги, а это, в свою очередь, значит, что работа была прервана по приказу Альфонсо X. См. например: Sánchez-Arcilla Bernal 2004, 246–249 и т. д.

⁹ Само название «Семь Партид», то есть, буквально, «семь частей» было принято уже после смерти Альфонсо X, в правление его сына, короля Санчо IV (1284–1295).

Партид».¹⁰ Наибольшее распространение сейчас получила точка зрения, выраженная А. Иглесией Феррейросом и поддержанная несколькими другими исследователями, согласно которой решение Альфонсо X о создании «Семи Партид» следует связывать с его попытками (в итоге, все-таки, неудачными) баллотироваться на трон Священной Римской Империи.¹¹ Если принять эту точку зрения, то из нее последует неизбежный вывод о том, что в «Партидах» юристы Альфонсо X были вынуждены решать двойственную задачу: с одной стороны им было нужно отразить имперские претензии своего патрона, с другой же – создать серьезный идеологический базис для его власти как короля Кастилии.

«Семь Партид» были созданы в период с 1265 по 1272 год. Структурно текст «Партид», как следует из названия памятника, состоит из семи книг, собранных по тематическому принципу. Внутри книги разбиты на титулы, которые, в свою очередь, сгруппированы из законов. Структура закона как наименьшей составной части «Партид» сама по себе заслуживает отдельного исследования, и потому в данной статье я ограничусь лишь коротким замечанием, указывающим на то, что практически каждый такой закон, не подразделяясь, формально, на параграфы, все же состоит из ряда норм, собранных вместе. При этом источники каждой из норм, вошедших в один и тот же закон, могли быть вполне различными и варьироваться от фрагментов из «Свода гражданского права» Юстиниана или «Свода канонического права» до собственных законодательных новелл Альфонсо X.¹²

Содержательно «Партиды» охватывали все существовавшие на тот момент отрасли права и превосходили любой из современных им правовых сводов по широте охвата материала и глубине его теоретической и доктринальной проработки. В одном тексте юристами Альфонсо X были собраны нормы церковного и канонического (1-я Партида), процессуального (3-я Партида), семейного (4-я Партида), обязательственного (5-я Партида), наследственного (6-я Партида) и уголовного права (7-я Партида), а также своеобразное «зерцало королевской власти», вместе с установлениями, регламентирующими статус короля, его семьи, министерялов и официалов королевского двора, ординарных судей королевства (2-я Партида). Таким образом, по замыслу короля, «Партиды» были призваны заменить собой все остальные нормативные тексты королевства, как духовного, так и светского характера, объединить в себе

¹⁰ Обзор данной дискуссии см.: Марей 2008; Sánchez-Arcilla Bernal 1999.

¹¹ О т. н. *fecho del imperio* и его месте в политике Альфонсо Мудрого см. González Jiménez 2004.

¹² Проблема законотворческой техники составителей «Семи Партид» еще только ждет своего исследователя. Некоторые предварительные наблюдения по этому поводу могут быть найдены в двух статьях автора этих строк, тогда как более полное исследование техники работы юристов Альфонсо X будет опубликовано в рамках академического комментария к русскому изданию «Семи Партид»: Марей 2011; Marey 2006.

функции, игравшиеся на тот момент сводами гражданского и канонического права, а также другими, меньшими по объему текстами местной пиренейской правовой традиции.¹³ Практически, можно сказать, что Альфонсо X претендовал на создание нового имперского свода права, превосходящего все ранее созданные образцы, включая «Свод Юстиниана».

Получившийся в результате работы комиссии королевских легистов текст сильно опередил свое время: он не был востребован практически ни одним из сословий феодального кастильского общества, более того, – вызвал серьезные социальные возмущения, переросшие в войну королевства против своего короля. Альфонсо X был вынужден дерогировать «Партиды» и они лишились статуса источника права более чем на 50 лет, вплоть до 1348 года, когда правнуком Альфонсо Мудрого было издано «Уложение Алькалы». Именно в этом документе издавший его король Альфонсо XI закрепил за «Партидами» статус вспомогательного источника права.¹⁴ Однако настоящее признание пришло к «Партидам» лишь в начале Нового времени, когда Испания сначала объединилась в единое королевство, а затем, с 1520 года, получила статус империи.

В 1491 году вышло первое издание «Партид» с глоссой А. Диаса де Монтальво. Оно не получило достаточного распространения по той причине, что чуть более, чем через полвека после этого, в 1555 году, вышло следующее их издание, подготовленное королевским юристом Карла I, членом его Совета по делам Индий, Грегорио Лопесом. Глосса Лопеса многократно превосходила по своему объему и полноте охвата материала труд его предшественника. Каждый закон был снабжен кратким латинским пересказом, связан многократными отсылками с другими текстами действовавшего права Империи. Особое внимание, что естественно, Гр. Лопес уделил тем законам «Партид», которые имели прямое отношение к правовым реалиям Священной Римской империи. Среди них оказались и законы, регламентировавшие статус императорской и королевской власти. В том же, 1555 году глоссе Лопеса был присвоен статус закона прямого действия, и «Партиды», *de facto*, стали одним из основных правовых сводов Испанской империи.

Власть императора и власть короля: взгляд из XIII века

В законе, открывающем первый титул «Второй Партиды» содержится своеобразный панегирик императорской власти. По мнению его составителей, власть императора выше любой другой земной власти, ибо только ему (и еще, забегая

¹³ Подробнее о «Партидах» и их месте в законодательной деятельности Альфонсо X см. след. работы: Craddock 2011 и 2008; Iglesia Ferreirós 1982; Pérez Martin 1992.

¹⁴ Ord.XXVIII.1: ...Los pleytos e contiendas que se non pudieren librar por las leys deste Nuestro libro, e por los dichos fueros, mandamos que se libren por las leys contenidas en los libros de las siete Partidas, que el Rey Don Alfonso nuestro visabuelo mando ordenar, como quier que fasta aquí non se falla que sean publicadas por mandado del Rey nin fueron avidas por leys.

вперед, – королям) Богом был дан *империй*, то есть, право высшего повеления.¹⁵ Император не подчиняется в этом мире никому из иных владык, за исключением только Папы Римского, чья власть в духовных вопросах превосходит императорскую,¹⁶ а среди его функций выделяется, во-первых, создание новых законов, во-вторых, наказание преступников и, в-третьих, – защита христианской веры от ее врагов. Наконец, император одновременно может быть только один, поскольку власть по своей природе не терпит никаких союзников и не имеет в них нужды.¹⁷

Последующие три закона того же титула, с одной стороны, раскрывают подробнее основные полномочия императора, с другой же, – уже устанавливают некоторые ограничения этой, казалось бы, неограниченной власти. Император имеет право создавать новые законы и *фуэро*, изменять старые, устанавливать и отменять обычаи, в случае, если сочтет, что те более не служат к общей пользе его подданных.¹⁸ Помимо этого ему принадлежит исключительное право вершить суд на всех подвластных ему территориях, откуда проистекает и его возможность назначать судей и иных представителей местной администрации на землях Империи.¹⁹ Наконец, только ему и тем лицам, которым он делегирует эти полномочия, дозволено чеканить монету, собирать подати и налоги, устанавливать новые подати, объявлять войну и заключать мир.²⁰

¹⁵ Part.II.1.1: Imperio es gran dignidad, noble e honrrada sobre todas las otras que los omes pueden auer en este mundo temporalmente. Ca el señor a quien Dios tal honrra da es Rey e Emperador, e a el pertenesce, segund derecho, el otorgamiento que le fizieron las gentes antiguamente de gouernar e mantener el imperio en justia.

¹⁶ Part.II.1.1: ...Al su mandamiento deuen obedescer todos los del imperio, e el non es tenuto de obedescer a ninguno, fueras ende a Papa en las cosas espirituales...

¹⁷ Part.II.1.1: Conuino que un ome fuesse emperador e ouiesse este poderio en la tierra, por muchas razones. La una, <...> porque segund natura, el señorio non quiere compañero nin lo ha menester...

Здесь содержится скрытая цитата из «Мировой хроники» Луки, епископа Туйского (ум. 1249), который, в свою очередь, дает аллюзию на знаменитый момент из «Фарсалии» Лукана. Cfr. Lucan, Pharsalia, I.92-93: *nulla fides regni sociis, omnisque potestas in patiens consortis erit.* (= Tud.Chr.VI.4)

¹⁸ P.II.1.2: El puede fazer ley e fuero nueuo, e mudar el antiguo, si entendiere que es pro comunal de su gente, e otrosi quando fuese escuro, ha poder de lo esclarecer. E puede otrosi toller la costumbre usada, quando entendiere que era dañosa, e fazer nueva, que fuesse nueua...

По поводу теории обыкновения, обычая и *фуэро*, разработанной в «Семи Партидах», см. след. работы: Марей 2014; Miceli 2012; Panateri 2013 и цит. там библиографию.

¹⁹ P.II.1.2: E aun ha poder de fazer justicia e escarmiento en todas las tierras del Imperio, quando los omes fiziessen porque Ñ e otro ninguno non lo puede fazer, si non aquellos a quien lo el mandasse o a quien fuesse otorgado por priuilejo de los emperadores. <...> E aun ha poderio de poner adelantados e juezes en las tierras que juzguen en su lugar segund fuero e derecho.

²⁰ P.II.1.2: ...Otro si ha poderio de poner portadgos e otorgar ferias nueuamente, en los logares que entendiere que lo deue fazer, e nono otro ome ninguno. E por su mandado e por su

При этом император не может по своему желанию лишать подданных их имущества, поскольку он, будучи сеньором всей империи, все же не является сеньором каждого конкретного имения в ней.²¹ Основная причина этого, по сути, фундаментального ограничения императорской власти видится юристам Альфонсо X в том, что император представляет собой лицо выборное, и источник его власти лежит не в наследственном владении, как у власти короля, но в совокупной воле всех или большинства его электоров.²² Еще одной важной характеристикой образа императора в «Партидах» является то, что он этот властитель всегда должен быть окружен верными ему людьми, поскольку один он не может управлять империей и решать необходимые вопросы.²³ Наконец, последнее, на чем останавливает свое внимание законодатель, – это то, что император должен быть человечен по отношению к своим подданным, поступать по отношению к ним согласно законам и не должен внушать подданным страха. На этих последних пунктах стоит остановиться чуть подробнее. Дело в том, что требования к человечности, законосообразности и благородству правителя, вроде бы, достаточно типичные для средневековой правовой мысли, в данном случае приобретают дополнительную значимость. На протяжении предшествующего закона кастильские легисты дважды апеллируют к тому, что власть император получил не только по Божьему установлению, но и по народной воле.²⁴ Соответственно, именно народная поддержка становится одним из параметров, легитимирующих в «Партидах» императорскую власть, и император обязан делать все возможное для того, чтобы сохранить и приумножить ее. В отличие от короля, которого его народ *обязан* любить, император должен получить любовь народа и сделать так, чтобы она не пропала.

Представленная на фоне императорской власти, власть короля, в глазах Альфонсо X и его юристов, все же имеет ряд серьезных отличий.²⁵ Прежде все-

otorgamiento se deue batir moneda en el Imperio. <...> E puede tomar yantares e tributos e censos en aquella manera que lo acostumbraron antiguamente los otros emperadores.

²¹ P.II.1.2: Maguer los romanos que antiguamente ganaron con su poder el señorío del mundo, fiziessen emperador, e le otorgassen todo el poder e el señorío que auian sobre las gentes para mantener e defender derechoamente el pro comunal de todos, con todo esso non fue su entendimiento de lo fazer señor de las cosas de cada uno...

²² P.II.1.2: Este poder ha el señor luego que es escogido de todos aquellos que han poderío de lo escoger, o de la mayor parte, seyende fecho rey en aquel lugar, onde se acostumbraron a fazer antiguamente los que fueron escogidos para emperadores. Cfr.: P.II.1.8.

²³ P.II.1.3: ...Deue auer omes sabidores e entendidos, e leales, e verdaderos, que le ayuden, e le siruan de fecho en aquellas cosas, que son menester para su consejo, e para fazer justicia e derecho a la gente.

²⁴ P.II.1.2; cfr. *infr.* 21–22.

²⁵ Разбор концепции королевской власти в «Партидах» в ее взаимосвязи со знаменитой декреталией *Per venerabilem* Иннокентия III, а также с сочинениями ведущих канонистов эпохи см., например, в работе И. Нану (Nanu 2013, 214–219); отмечу, однако, что, уделяя серьезное внимание развитию темы *rex est imperator in regno suo* в европейской

го, король является наместником Бога на земле, о чем в «Партидах» говорится несколько раз. Справедливости ради нужно сказать, что эти же слова юристы Альфонсо Х говорят и об императоре, но на 4 закона, посвященных императорской власти, приходится лишь одно такое упоминание, сопровождающееся ссылкой на «мудрецов», которые так утверждали. Применительно к королю помянутая формулировка на протяжении 6 законов употребляется четырежды, причем всего в двух случаях имеют место отсылки к авторитетам, в двух же остальных речь об этом идет как о хорошо известном, само собой разумеющемся факте.

Немаловажно и то, что император в этой фразе уподобляется Папе, с той лишь разницей, что тот решает вопросы духовные, а император – земные. Король же не просто приравнивается по своему авторитету к Папе, но, в границах своего королевства ставится выше его, что подкрепляется, во-первых, историческими, а, во-вторых, доктринальными аргументами. Исторический аргумент представлен в законе 6 разбираемого титула, где, со ссылкой на *Политику* Аристотеля юристы Альфонсо Х утверждают, что «король был не только предводителем, и вождем войска, и судьей над всем народом королевства, но также и старшим в духовных делах, которые совершались тогда из благоговения и почтения к богам, в которых они тогда верили. И их называли королями, поскольку они правили как в мирских делах, так и в духовных».²⁶ Доктринальный аргумент, в свою очередь, собирается из двух частей. Во-первых, в том же законе указано, что своим именем король (*rey*) получил напрямую от Бога, который титулуется *Царем царствующих и господином господствующих*.²⁷ Во-вторых, если обратиться к законам «Первой Партиды», в которых прописывается статус Папы Римского, то можно увидеть, что римский первосвященник, наряду с иными епископами, назван там наместником апостолов,²⁸ в то время, как король, как уже говорилось, занимает на земле место Бога.

канонистике первой половины XIII века, И. Нану, тем не менее, лишь затрагивает некоторые важные моменты политико-правовой концепции «Партид» (например, приоритет королевской власти над папской в пределах его королевства, правотворческая функция короля), не уделяя им должного внимания.

²⁶ P.II.1.6: Segund dixeron los sabios antiguos e señaladamente Aristoteles en el libro que se llama Politica, en el tiempo de los gentiles el rey non tan solamente era guiador e cabdillo de las huestes, e juez sobre todos los del reyno, mas aun era señor en las cosas espirituales...

²⁷ P.II.1.6: ...Tomo el rey nombre de nuestro Señor Dios ca assi como el es dicho rey sobre todos los reyes, porque del han nombre e los gouierna, e los mantiene en su lugar en la tierra, para fazer justicia e derecho...; здесь авторы «Партид» цитируют тексты Нового Завета (1 Тим. 6:15; Откр. 19:16).

²⁸ P.I.5.3: ...Apostolico tanto quiere dezir como aquel que tiene logar del apostol. E como quier que los otros obispos sean en logar de los apostoles, assi, como dicho es, <...> este tiene señaladamente logar de Sant Pedro...

Подобно императору, король поставлен Богом для того, чтобы вершить правосудие над своими подданными, но, в отличие от него, он наделяется возможностью *творить право* (*fazer derecho*), тогда как император, как уже было сказано, может создавать законы и фуэро, а также устанавливать и отменять обычаи. Описывая императорскую власть, юристы Альфонсо X также упоминают возможность «творить право и правосудие своему народу» (Р.П.1.3), однако это единственное упоминание сопровождается оговоркой, согласно которой императору для творения права необходим совет из «людей умных, и знающих, и истинно преданных», тогда как король может делать это самостоятельно. Оговорюсь, что отсутствие рассматриваемой формулировки *fazer derecho* в законах о королевской власти «Зерцала», хронологически предшествовавшего «Партидам», дает основание некоторым исследователям утверждать, что она была добавлена в текст «Партид» позже, уже при Альфонсо XI. Однако полагаю, что подобное утверждение не может быть принято на веру и требует дальнейшего исследования и развернутого доказательства.

Функция сотворения права ставит короля выше императора, равно как и выше любого другого из людей из живущих на земле, поскольку, согласно средневековому пониманию, человек может создавать законы, творение права же надлежит Богу. Следуя, во многом, римской традиции, средневековые авторы понимали термин *ius* в расширительном смысле, включая сюда и естественное право, и божественные установления, и природную справедливость (*aequitas*). «Право» (*ius*) либо соподчинялось «справедливости» (*iustitia*), имевшей божественное происхождение, либо ставилось с ней в один ряд.²⁹

Следует остановиться на еще одном моменте, о котором вкратце говорилось выше. Для юристов Альфонсо X оказывается принципиально важным тот факт, что власть императора имеет выборный характер, в то время, как власть короля – наследственный. Соответственно этому, король, получающий свое королевство в наследство от предшественника (как правило, от отца, но не только), владеет им на праве собственности, как *сеньор по рождению* (*señor natural*), тогда как император предстает лишь владельцем, узурфруктуарием империи, а не ее собственником, чьи права распоряжения своей властью весьма и весьма ограничены. Королю, как и императору, дозволено устанавливать и собирать налоги и подати, но, в отличие от последнего, король может вводить и экстраординарные поборы, и, в случае необходимости, прибегать к чрезвычайным мерам пополнения своей казны, и, даже передавать часть своих земель другим лицам в наследственное владение.³⁰

²⁹ Подробнее об этом см. Grossi 1995.

³⁰ Р.П.1.8: Reyes... non tan solamente son señores de sus tierras mientras biuen, mas aun a sus finamientos las pueden dexar a sus herederos, porque han el señorío por heredad, lo que non pueden fazer los emperadores, que lo ganan por eleccion, assi como de suso diximos. E demas el rey puede dar villa o castillo de su reyno por heredamiento a quien quisiere...

Наконец, нельзя обойти вниманием и идею органической связи короля и его народа. В отличие от императора, которого с его народом не связывает, по сути, ничего, и который должен постоянно заботиться о том, чтобы получить любовь народа и удержать ее, король сам по себе является важнейшей частью народа, его душой, сердцем и головой.³¹ Основное назначение короля не только в том, чтобы вершить над своим народом правосудие, хранить его в мире и справедливости и наказывать злоумышленников,³² но и в том, чтобы объединять его, создавая, тем самым, из разнообразных людей, живущих сами по себе, собственно народ. Роль короля – претворять в жизнь справедливую силу, координировать, согласовывать между собой воли иных лиц, начальствующих над остальными людьми, устанавливать гармонию, мир и любовь.³³ Это подразумевает, что короли появляются в мире в силу естественного хода вещей, по самой природе. И уже отсюда следует еще одно утверждение превосходства короля над императором – последние появляются по людскому соглашению, первые по природной необходимости; императоры стоят над человеческим сообществом, судя его и управляя им, короли формируют его важнейшую часть; наконец, император может быть или не быть, существование же королей необходимо и неизбежно. Таким образом, королевская власть признается непререкаемой и непоколебимой, а любое покушение на нее приравнивается законами к покушению на самого себя, а также к святотатству и уже тем самым считается смертным грехом.

Император и его народ или народ и его император? Взгляд из XVI века

Грегорио Лопес в своей глоссе к рассматриваемым законам «Партид» переносит основное внимание с законов о королевской власти на законы, посвящен-

³¹ P.II.1.5: ...Porende lo llamaron [al rey] corazon e alma del pueblo... <...> Naturalmente dixeron los sabios, que el rey es cabeça nascen los sentidos por que se mandan todos los miembros del cuerpo, bien assi por el mandamiento que nasce del rey, que es señor e cabeça de todos los del reyno, se deuen mandar e guiar e auer un acuerdo con el para obedescerle, e amparar, e guardar e acrescentar el reyno: onde el es alma e cabeça, e ellos miembros.

³² Esp.prooem.: Onde conuiene al rrey, que à de tener e guardar ssus pueblos en paz e en iusticia e en derecho, que ffaga leys e posturas por que los departimientos e las voluntades de los omnes sse acuerden todas en uno por derecho por que los buenos biuan en paz e en iusticia e los malos ssean castigados de ssus maldades con pena de derecho (Martínez Díez 1985).

В данной цитате можно обратить внимание на то, что право (*derecho*) мыслится как мерило законности действий; добрые люди должны жить в мире и справедливости, а дурные – наказываться согласно праву.

³³ P.II.1.7: ...Este ayuntamiento non puede ser sin justicia, la que non podria ser fecha, si non por mayores, a quien ouiesse los otros de obedescer. E estos, seyendo muchos, non podria ser que algunas vegadas non se desacordassen porque naturalmente las voluntades de los omnes son departidas, los unos quieren mas valer que los otros. E porende fue menester por derecha fuerça, que ouiesse uno que fuesse cabeça dellos, por cuyo seso se acordassen, e se guisassen, assi como todos los miembros del cuerpo se guian e se mandan por la cabeça.

ные императору и трактующие его статус. Это, прежде всего, объясняется тем, что глосса составлялась в период становления Испании как империи и, по моему мнению, имела своей целью вписать «Партиды» в контекст действующего имперского права, сделать их из национального свода международным.

Обсуждение императорской власти Лопес, в полном соответствии с комментируемым им источником, начинает с панегирика ей, а, точнее, правящему на тот момент императору, Карлу V Габсбургу. Ссылаясь на одного из величайших юристов второй половины XIV – начала XV вв. Бальдо дельи Убальди, Лопес называет императора «правителем мира и, так сказать, плотским богом мира, как бы утренней звездой, сияющей в центре южного облака».³⁴ Продолжая свое рассуждение, глоссатор возносит хвалу своему «славнейшему» императору, правящему «и справедливо, и властно».³⁵ Однако, отдав дань вежливости правителю и завершив необходимые восхваления, Гр. Лопес переходит к рассмотрению основ императорской власти, затрагивая несколько основных проблем, среди которых нужно отметить происхождение императорской власти, как следствие, – модель ее легитимации, статус императора в его империи и, наконец, вопрос о взаимоотношении императора и Церкви.

За точку отсчета Лопес принимает классическое утверждение римских юристов о том, что императора создал римский народ, перенеся на него власть,³⁶ откуда, естественно, следует вопрос о том, может ли народ, давший императору власть, отобрать ее обратно, т. е., фактически, вопрос о том, является ли власть собственностью народа, поскольку, согласно известному принципу, *nemo dare potest quod suum non est*. Однако ответ на этот вопрос требовал прежде определить, что следует понимать под словами «римский народ» в XVI в. Опираясь на комментарий к «Дигестам», составленный учителем Бальдо

³⁴ Gl. Gran Dignidad ad Part.II.1.2: Dicebat Baldus <...> quod Imperator est Princeps mundi, et ut ita dixerim, corporalis mundo Deus, et quod tamquam stella matutina in medio nebulae meridionalis imminet.

На самом деле, речь идет о двух различных цитатах из «Чтений о феодальных обычаях» Бальдо, одна из которых, на самом деле, относится к императору, вторая же – к королю Франции (Cfr. Bald. Lect.us.feud., f.91r^b). В свою очередь, Бальдо в своем тексте цитирует «Книгу премудрости Иисуса сына Сирахова», в которой идет речь о первосвященнике Симоне, сыне Онии: Sir. 50:6 quasi stella matutina in medio nebulae et quasi luna plena in diebus suis lucet (ср. также Откр. 22:16).

³⁵ Gl. Gran Dignidad ad P.II.1.2: Dicebat tamen idem Baldus quod imperator debet hodie in Italia verecundari de tanta fama, quae tenet gloriam nominis, sed non hominis, et jacet infatum imperium; sed non dixisset hoc Baldus hodie, si viveret, cum gloriosissimus Imperator, Rex noster Carolus V Imperator regnet et juste et potenter...

³⁶ Речь идет об одном из наиболее популярных фрагментов «Дигест» Юстиниана и о глоссе, составленной к нему юристами Болонской школы: D.1.4.1pr. *Ulp. I inst.*: Quod principi placuit, legis habet vigorem: utpote cum lege regia, quae de imperio eius lata est, populus ei et in eum omne suum imperium et potestatem conferat.

gl. Imperio: Imperio transferendo de populo a principem.

дельи Убальди – знаменитым Бартоло да Сассоферрато, испанский юрист утверждает, что «сейчас под римским народом понимаются все люди, повинующиеся святой Римской Церкви, даже если они изъяты из-под власти и юрисдикции императора».³⁷ Таким образом, императорская власть изначально ставится в зависимость, с одной стороны, от множественности людей, ей не подчиняющихся, с другой же, – что гораздо более важно, – от власти римского первосвященника, являющегося, в соответствии с этой формулировкой, *настоящим* сувереном «римского народа». Этот тезис становится еще более интересным, если учесть время создания глоссы. Именно в этот период Испания позиционирует себя как основного противника развивающейся лютеранской ереси и, соответственно, главную опору Католической Церкви. Соответственно, Лопес объявляет императора Испании, по сути, первым и главным защитником католической веры, подчиняющимся Римскому престолу.

Дав определение субъекту своего рассуждения, Лопес переходит к разбору своего основного вопроса – может ли народ, перенесший власть на императора, отобрать ее обратно. В соответствии с каноном рассуждения, выработанным в рамках схоластического метода, испанский юрист выделяет три варианта решения проблемы, приводя аргументы за и против каждого из них, а затем останавливается на наиболее, по его мнению, правдоподобном. Первым Лопес формулирует утвердительный ответ на этот вопрос, утверждая, что римский народ имеет право низлагать императора на том основании, что именно он его и создал, ведь «тем, кому надлежит установление, надлежит и низложение, и всякая вещь уничтожается теми же причинами, по которым она рождается».³⁸ Помимо логического обоснования этой точки зрения, основанного на аристотелевской логике причинности, Лопес подкрепляет ее и историческими аргументами, отсылая читателя к изгнанию римским народом царя Тарквиния Гордого.

Рассмотрев утвердительный вариант ответа на вопрос, глоссатор переходит к отрицательному, который обосновывается им аргументами, восходящими к цивилистике и канонистике его времени. Цивилистическое доказательство опирается на мнение Бартоло да Сассоферрато о том, что передача власти им-

³⁷ Gl. Otorgassen ad P.II.1.2: An populus Romanus qui hanc potestatem transtulit in imperatorem, et hic possit hodie hanc potestatem revocare, et tollere Imperatoris potestatem, et scias, quod hodie populus Romanus intelligitur quasi omnes gentes, quae obediunt Sanctae Romanae Ecclesiae, etsi sint exempti ab Imperatoris dominio et jurisdictione et privilegio, vel praescriptione, vel simili causa, ut eleganter tradit Bartolus...

Cfr.: Bart. Lectura s. Digestum Novum., ad l. Hostes (D.49.15.24), col.2: ...Secundum hoc quasi omnes gentes que obediunt sancte matri ecclesie sunt de populo romano...

³⁸ Gl. Otorgassen ad P.II.1.2: ...Videbatur quod sic; quia ad eos ad quos pertinet institutio, et similiter competit destitutio, et omnis res, per quas causas nascitur, per easdem dissolvitur; sic et olim Romanus populus expulit Tarquinium regem ut patet in historiis et habetur in leges. Praeterea populus Romanus per viam legis, scilicet regiae, hanc potestatem transtulit in Imperatorem. Ergo per contrariam legem revocare posset...

ператору по своей модели аналогична некоему двустороннему соглашению или безымянному договору, заключенному между императором, с одной стороны, и народом – с другой. В случае если император выполняет обязательства, взятые им на себя в рамках договора, у народа нет никаких оснований со своей стороны выражать свое недовольство им.³⁹ В качестве альтернативы этому решению, Лопес приводит еще одно, подкрепляемое двумя авторитетами, а именно, – ссылками на Аристотеля и Бальдо. Поскольку представляется, что империй, надлежащий императору, берет свое начало из церковного установления, народ совершенно не может низложить императора, так как «тот, кто не создавал, не может и разрушить».⁴⁰ Согласно этой позиции, сместить императора имеет право только Папа, да и то, лишь в том случае, если тот совершил нечто настолько тяжкое, что этим поколебал само положение Церкви или всего христианского народа.

Наиболее предпочтительным для Лопеса оказывается вариант, покоящийся на признании некоего договора, на основании которого *множественность* (*multitudo*) людей ставит императора или короля над собой. Это, с одной стороны, удерживает народ от произвольного низложения высшей власти, поскольку *pacta servanda sunt*, с другой же, легитимирует восстание против императора в том случае, если тот начинает злоупотреблять своей властью и превращается в тирана, нарушая, тем самым, соглашение со своей стороны. В данном случае ключевым понятием оказывается *добросовестность* в соблюдении соглашения, отсутствие которой у одной стороны дает другой право на чрезвычайные меры.⁴¹

³⁹ Gl. Otorgassen ad P.II.1.2: ...Bartolum in contrarium videtur, quia ista translatio fuit quoddam pactum reciprocum, seu quidam contractus innominatus inter populum et imperatorem, et sequuto implemento ex parte imperatoris, non videtur admittenda poenitentia ex parte populi...

⁴⁰ Gl. Otorgassen ad P.II.1.2: Praeterea hodie potius vadit imperium ex ordinatione ecclesiae, quam ex suffragio populi <...> et, ut dicit Philosophus 12 methaphisicae, oportet reipublicae per unum consuli, unum ergo Princeps; et istam partem videtur tenere Baldus asserens falsam esse opinionem dicentium, quod populus Romanus possit deponere Imperatorem, nam ad quem non pertinet creatio, non pertinet destructio; solus ergo Papa, secundum eum, potest deponere Imperatorem, non ex omni causa, sed solum ex causa gravi et notoria, ex qua turbatur universalis status christianus vel ecclesiae...

⁴¹ Gl. Otorgassen ad P.II.1.2: ...A fortiori haec procederent in Rege ex pacto a principio assumpto a multitudine populi, cum pacta servanda sint, posset tamen Rex, si tyrannus fiat, ab eadem multitudinem destrui, vel refrenari eius potestas, si potestate regia tyrannice abutatur; neque putanda est talis multitudo infideliter agere tyrannum destruendo, etiamsi eadem in perpetuum se antea subjecerit, quia hoc ipse meruit se non fideliter gerens in regimine, quod ei pactum a subditis non servetur... (в этом фрагменте глоссы Лопес в своей аргументации следует за Аквинатом (De regno, I.7), хотя и не дословно цитирует его).

В данном случае следует обратить внимание на дважды повторяемое Лопесом за короткий промежуток слово *fideliter*, «верно» или «добросовестно». Употребление данного слова указывает на то, что речь идет о феодальном соглашении, заключаемом между им-

Принятие подобной, договорной, модели легитимации ставит вопрос о правовом статусе императора в его империи, и о правовых основаниях его власти над империей. В трактовке Грегорио Лопеса «праведно и властно правящий» император предстает не самодержавным владыкой, но лишь *должностным лицом (officialis)* империи, не собственником ее, но лишь *представителем* собственника, которым, в таком случае, выступает «римский народ».⁴² Очевидно, что такая постановка вопроса, с одной стороны, позволяла ограничивать власть императора и, теоретически, предусматривала возможность народного восстания, но, с другой, представляла Карла V как защитника интересов не только собственных подданных, но и всех остальных людей, считавших себя чадами Католической Церкви.

Обращаясь к проблеме взаимоотношения императора и Папы, Лопес открыто уходит от спора о верховенстве одной власти над другой. Он заявляет, что Папа не может низложить императора и даже не может полностью отлучить его от Церкви, поскольку его власть так далеко не простирается.⁴³ В этом месте он вступает в краткую дискуссию с «неким братом из ордена проповедников» из Саламанкского университета, который придерживался противоположной точки зрения. В этом «некоем брате» без особого труда угадывается доминиканец Франсиско де Витория, отстаивавший в «Лекциях о церковной власти» первенство римского понтифика по отношению к светским властителям.⁴⁴ Согласно Лопесу, власть Папы не выше и не ниже императорской, но, в принципе, обладает иной природой. Папа не может подчинять себе светского правителя, но он обладает властью ему советовать, направлять и исправлять его, если потребуется, наконец, поддерживать в сложных ситуациях, касающихся духовных дел. Также именно Папе надлежит защищать подданных в том случае, если их правитель превращается в тирана, усмирять воинственных

ператором и народом, т. е., народ (точнее – «множественность», *multitudo*) предстает как вассал императора.

⁴² Gl. El emperador ad P.II.1.8: Imperator non potest proprietatem rerum imperii a se eradicare, nel vendere, quia non habet eum in jure suo, sed manu legis regiae, et sicut imperium non transmittit, sic nec alienat; et licet Imperator sit procurator maximus, non tamen est dominus proprietatis imperii, sed potius officialis...

В этом утверждении Лопес, очевидно, опирается на «Советы» Бальдо дельи Убальди, но, в данном случае важно не это, а то, что он помещает этот текст в состав своей собственной глоссы, которая не только не вызвала возражений у власть предержащих (в частности, у самого императора), но даже получила статус самостоятельного закона.

⁴³ Gl. Otro poder temporal ad P.II.prooem.: Ex isto verbo arguitur, junctis his quae sequuntur, quod Papa non posset totaliter imperatore ecclesiam privare, prout alias vidi poni inter alias conclusiones in scholis Salmanticae per quemdam fratrem ordinis praedicatorum asserentem, Papa hoc posse...

⁴⁴ См. подробнее: Battioni 2011; Vitoria 1991, XXI-XXIII etc. Вопрос о скрытом споре Лопеса с доктриной власти, обосновываемой Виторией, заслуживает отдельного исследования.

королей, склоняя их к миру и прекращению междоусобных войн, способных расшатать или вовсе сокрушить *Respublica christiana*.⁴⁵

Заключение

Свод, созданный легистами Альфонсо X Мудрого, намного опередил свое время. Двойственная цель его создания – с одной стороны, обоснование доктрины *rex est imperator in regno suo*, с другой, подкрепление претензий кастильского короля на императорский трон, – предопределили его актуальность как для королевской, так и для императорской власти. В самих «Партидах» королевская власть выведена превосходящей императорскую по нескольким основаниям, среди которых нужно отметить, во-первых, ее наследственный характер, противопоставлявший выборности императора, во-вторых, декларируемое верховенство над духовной властью в пределах своего королевства, в-третьих, органическое родство со своим народом, подразумевавшее легитимацию по праву рождения. Соответственно, проблема повиновения подданных королю в «Партидах» даже не ставилась, по причине своей заведомой неактуальности.

В глоссе к «Партидам», созданной Гр. Лопесом во второй четверти XVI века, основное внимание уделяется императорской власти, ее прерогативам и ограничениям. Император представляется Лопесу первым должностным лицом империи, нанятым на эту должность путем заключения соответствующего соглашения. Одной из сторон в этом соглашении выступает, собственно, император, другой же – *множественность (multitudo)* людей, делегирующих ему власть. Смещение императора возможно в случае нарушения им условий договора и превращения в тирана. Наличие в формулировке соглашения слова *fideliter* заставляет предположить, что Лопес говорит о феодальной клятве, приносимой *множественностью* императору, но, тем не менее, сама идея договора (некое соглашение или безымянный договор, по формулировке глоссатора) позволяет говорить о развитии в политической и правовой мысли Испании XVI века идей контрактуализма.

⁴⁵ Gl. En las cosas espirituales ad P.II.1.1: Innuit quod in temporalibus non sit subjectus Papae <...> si tamen ordinatio temporalia esset necessaria ad conservationem spiritualium, videtur, quod in his tali casu Papa habeat potestatem <...>. Ex qua conclusione multa possent inferri corollaria; posset enim Papa cogere Principes christianos, ex quorum bellis et dissidiis christiana respublica conquatitur et naufragatur, cogere ad pacem componendam... Poterit etiam imperatorem vel alium regem male regentem subditos, aut severe et tyrannice tractantem, monere et coercere <...> et liberare populum a talibus rapinis et servitutibus, prout fecit Deus in liberatione populi Israel a manu Pharaonis. Item poterit providere regno de utili curatore, si habeat Regem inutilem, seu non sustinentem reipublicae curas... E contra, versa vice, Papa debet auxiliari Principibus saecularibus.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Марей, А. (2008) *Язык права средневековой Испании: от Законов XII Таблиц до Семи Партид*. Москва: УРСС.
- Марей, А. (2011) «Р.VII.1.3 и его источники: к вопросу о технике работы составителей Семи Партид», *Электронный научно-образовательный журнал «История»*: http://history.jes.su/index.php?dispatch=products.view&product_id=789.
- Марей, А. (2014) «Обыкновенные и обычаи как источники права в кастильской правовой доктрине XIII века (Р.I.2)», *Aequit ius. От друзей и коллег к 50-летию профессора Д.В. Дождева*. Москва: Статут: 66–84.
- Battioni, G. (2011) *La nozione di potere politico e il rapporto fra stato e chiesa nel pensiero di Francisco de Vitoria. Tesi di Dottorato in Storia delle Dottrine Politiche e Filosofia della Politica*. Roma.
- Craddock, J. (2011) “The Legislative Works of Alfonso el Sabio,” *Emperor of Culture: Alfonso X the Learned of Castile and his Thirteenth-Century Renaissance*. Philadelphia: 182–197.
- Craddock, J. (2008) *Palabra de rey: selección de estudios sobre legislación alfonsina*. Salamanca.
- García y García, A. (1985) “En torno al derecho romano en la España medieval,” *Estudios en homenaje a Don Claudio Sánchez Albornoz en sus 90 años. T. III. Anexos de cuadernas de historia de España*. Buenos Aires: 59–72.
- González Jiménez, M. (2004) *Alfonso el Sabio*. Barcelona.
- González, J. (1983) *Reinado y diplomas de Fernando III*. 3 vols. Cordova.
- Grossi, P. (1985) *L’Ordine giuridico medievale*. Roma.
- Iglesia Ferreirós, A. (1977) “Derecho municipal, derecho señorial, derecho regio,” *Historia. Instituciones. Documentos* 4, 155–197.
- Iglesia Ferreirós, A. (1982) “Alfonso X, su labor legislativa y los historiadores,” *Historia. Instituciones. Documentos* 9, 9–112.
- Iglesia Ferreirós, A. (1996) *La creación del Derecho. Una historia del Derecho español: lecciones: 2 fasc.* Madrid.
- Kleffens, E. N. v. (1968) *Hispanic Law until the Middle Ages*. Edinburgh.
- Marey, A. (2006). “‘Propiamente es dicha acusacion profaçamiento:’ El primer titulo de la Partida Septima: el texto y las fuentes,” *E-Legal History Review*: http://www.iustel.com/v2/revistas/detalle_revista.asp?id_noticia=405548.
- Martínez Diez, G. (1985) *Especulo. Edición y análisis crítico. Leyes de Alfonso X*. Avila: Fundación Sánchez Albornoz.
- Miceli, P. (2012) *Derecho consuetudinario y memoria. Práctica jurídica y costumbre en Castilla y León (siglos XI–XIV)*. Madrid: Universidad Carlos III de Madrid.
- Nanu, I. (2013) *La “Segunda Partida” de Alfonso X el Sabio y la tradición occidental de los “specula principum”*. Ph.D. Dissertation. Barcelona.
- O’Callaghan, J. (1985) “Sobre la promulgación del Espéculo y del Fuero Real,” *Estudios en homenaje a Don Claudio Sánchez Albornoz en sus 90 años. T. III. Anexos de cuadernas de historia de España*. Buenos Aires: 167–179.
- Panateri, D. (2013) “Uso, costumbre y fuero en relación al discurso medieval de la Soberanía. Alfonso X el Sabio y la glosa de Gregorio López,” *Temas Medievales* (forthcoming).
- Pérez Martín, A. (1992) “La obra legislativa alfonsina y puesto que en ella ocupan las Siete Partidas,” *Glossae: Revista de Historia del Derecho Europeo* 3, 9–63.

- Rüegg, W., & Ridder-Simoens, H. eds. (1991) *A History of the University in Europe. Vol. 1: Universities in the Middle Ages*. Cambridge: CUP.
- Sánchez-Arcilla Bernal, J. (1999) “La obra legislativa de Alfonso X el Sabio. Historia de una polémica,” *El scriptorium alfonsí: de los libros de astrología a las «Cantigas de Santa María»*. Madrid: 17–81.
- Sánchez-Arcilla Bernal, J. (2004) *Historia del Derecho. I. Instituciones políticas y administrativas*. Madrid.
- Ureña y Smenjaud, R. d., & Bonilla y San Martín, A. (1924) *Obras del Maestro Jacobo de las Leyes, jurisconsulto del siglo XIII*. Madrid.
- Vitoria, F. de, O. P. (1991) *Political writings*. Ed. by A. Pagden and J. Lawrance. Cambridge: CUP.

ПОНЯТИЕ СПРАВЕДЛИВОСТИ В ТРУДАХ ИСИДОРА СЕВИЛЬСКОГО

Е. С. МАРЕЙ

НИУ Высшая школа экономики, Москва

elena.fontis@gmail.com

ELENA MAREY

The National Research University – Higher School of Economics, Moscow, Russia

THE CONCEPT OF JUSTICE IN THE WORKS OF ISIDORE OF SEVILLE

ABSTRACT. The article is dedicated to the Latin concepts *aequitas* and *iustitia* in the works of Isidore of Seville. The “first Encyclopedic mind of the Middle Ages”, Isidore was guided in his works (the “Etymologies”, “Differences” and “Sentences”, studied in this article) by the Roman legal tradition as well as the Christian tradition of use of these concepts. According to Isidore, justice (*iustitia*) is related to the written law (*ius*); this word is primarily used with reference to mundane justice and legislation. In the same time it may be a just legal order, established by God, and in this sense *iustitia* is partly associated with *aequitas*. On the contrary, an equity (*aequitas*) is based on natural law (*ius naturale*) and signifies the primordial order, natural and obvious to everyone. It’s main feature is equality of all the people. Nevertheless (even in the same Isidore’s works) the concepts of *aequitas* and *iustitia* look like interchangeable synonyms: the original distinction between them disappears little by little, as long as God is accepted to be an ultimate source for both *iustitia* and *aequitas* and a passage in the “Differences” I.32 (68) appears a mere scholastic exercise in distinguishing the concepts which no longer differ in practice.

KEYWORDS: Isidore of Seville, *aequitas*, *iustitia*, human and divine justice, reception of the Roman legal tradition.

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ (проект № 13-31-01226 «Дифференции» Исидора Севильского: перевод, комментарии, исследование»).

Понятие справедливости является, без сомнения, одним из краеугольных философских и юридических понятий (напр., Кофанов 2006, 5–13). Однако в разных культурах в разные эпохи представления о справедливости неодинаковы. В латинском языке этот концепт мог быть выражен двумя словами: *iustitia* и *aequitas*. Этими терминами оперировали римские юристы, которые, однако, не ставили своей целью объяснить читателям, чем они отличаются. Одним из

первых эти понятия попытался определить крупнейший энциклопедист раннего Средневековья Исидор Севильский (ок. 570–636 гг.). Он считал, что основой *iustitia* является закон, тогда как *aequitas* коренится в самой природе.¹ Такое определение нельзя признать исчерпывающим. Как, по мнению Исидора, соотносятся эти два понятия? Могли ли они быть взаимозаменяемыми? Или, напротив, они чётко противопоставлялись друг другу? Наконец, на какие источники опирался Исидор, проводя такое различие? Ответам на эти вопросы и будет посвящена настоящая статья.

Родившийся в знатной семье, Исидор получил прекрасное образование под руководством своего старшего брата Леандра, после смерти которого ок. 596 г. он наследовал епископскую кафедру в Севилье. Эрудиция и писательский талант Исидора сделали его самым авторитетным епископом Толедского королевства (Уколова 1984, 176–190; Bourret 1855; Brehaut 1912; Fontaine 1959; Diesner 1977; Cazier 1994; Henderson 2007 etc.). Он хорошо знал произведения римских и христианских писателей и свободно их цитировал. Его «Этимологии» представляют собой сокровищницу античного знания, где юридической науке посвящена первая половина пятой книги. Хотя сфера его интересов не ограничивалась одним только правом и, более того, не право занимало в ней первое место, Исидор одним из первых сумел дать определение ключевым понятиям, без которых трудно было бы себе представить дальнейшее развитие законодательства и теоретической юридической мысли.

«Этимологии, или Начала в XX книгах» вместе с «Дифференциями» были написаны с целью создания стройной системы дефиниций и концепций. В эпоху поздней Античности и раннего Средневековья невероятную популярность приобретают всевозможные компендиумы, где собраны и систематизированы знания. В этот же ряд стоит поставить и появления грамматик, содержащих определения категорий языка (Уколова 1989, 34–35; Уколова 1992, 86–89). И Отцы первых церковных соборов много внимания уделяют определениям, так как основной их задачей в этот период было установить чёткие религиозные догмы, разграничить ортодоксию и ересь. Эта же тенденция систематизации затрагивает и юриспруденцию, и, как следствие, появляются сначала Кодексы Гермогена и Григория, а потом и знаменитый Кодекс Феодосия 438 г. (Сильвестрова 2007, 77–78). В русле этой традиции находился и Исидор Севильский, стремившийся постичь мир, познав истинный смысл слов через их этимологию.

Предпринятый в настоящей работе анализ словоупотребления понятий *aequitas* и *iustitia* в трудах Исидора Севильского позволит пролить свет на представления о праве и правосудии в Толедском королевстве VII в. и о ре-

¹ Differentiae, I.32 (68): Inter aequum et iustum. Iustus quippe ex lege est, quasi ius custodiens, aequus autem est qui secundum naturam iustus (здесь и далее при цитировании первой книги «Дифференций» сначала идет номер леммы по изданию К. Кодоньер, а затем, в скобках, – по изданию Ф. Аревало).

цепции римской правовой традиции. Для адекватного понимания этих категорий необходимо проанализировать случаи их употребления и контексты, в которых они встречаются, как в трактатах самого Исидора, так и в тех произведениях, которые он, несомненно, читал и знал. К таковым относятся труды римских юристов (прежде всего Павла и Гая) и писателей, Библия и наследие христианских авторов. Обе эти традиции – античная языческая и христианская – составляют тот фундамент, на котором строилось творчество Исидора, и без их изучения анализ интересующих нас терминов будет неполным. Рассмотрим, что же нового в их понимание внес Исидор.

1. Iustitia

Начнём с анализа термина *iustitia*. Исидор определил его как искусство жить правильно,² то есть, как некий порядок, регламентирующий взаимоотношения между людьми. Справедливость каждому воздаёт по заслугам.³ Его определение в целом совпадает с высказыванием римского юриста Ульпиана, жившего в III в.⁴ (Ср. Кофанов 2006, 179), и даже знаменитого оратора Цицерона,⁵ что указывает на глубокую связь с античной политической и правовой традицией. В то же время нельзя исключить, что наряду с римскими юристами его источником в этом вопросе мог быть трактат «О граде Божиим», где также связываются право и справедливость.⁶ В своих «Этимологиях» Исидор Севильский привёл более конкретное определение: «Справедливым называется тот, кто чтит право и живёт по закону».⁷ Здесь *iustitia* оказывается напрямую связанной с понятиями *ius* (право) и *lex* (закон).

Исидор производит слово *ius* от слова *iustus* (справедливый).⁸ Такая точка зрения была близка и юристу III века Ульпиану, который крепко связывал эти понятия.⁹ Кроме того, для дефиниции термина *ius* Исидор противопоставляет его слову *fas*, которое есть не что иное, как высший божественный закон, единый для всех народов. *Ius* же является системой права, придуманной человеком.¹⁰ Интересно, что слово *fas* Исидор в «Этимологиях» употребил только

² Differentiae, I.20 (290): *Iustitia est studium recte vivendi...*

³ Etymologiae, II.14.6: *Iustitia, qua recte iudicando sua cuique distribuunt; Sententiae. III.50.3: Reddere malum pro malo uicissitudo iustitiae est...*

⁴ D. 1.1.10.1 (Ulpianus 1 reg.): *Iuris praecepta sunt haec: honeste vivere, alterum non laedere, suum cuique tribuere.*

⁵ De inventione, II. 160: *Iustitia est habitus animi communi utilitate con servata suam cuique tribuens dignitatem.*

⁶ De civitate Dei, XIX.26: *Ubi iustitia vera non est, nec jus esse potest.*

⁷ Etymologiae, X.124: *Iustus dictus quia iura custodit et secundum legem vivit.*

⁸ Etymologiae, V.3.1: *Ius autem dictum, quia iustum [est].*

⁹ D. 1.1.1pr. (Ulpianus 1 Inst.): *Iuri operam daturum prius nosse oportet, unde nomen iuris descendat. Est autem a iustitia appellatum...* (здесь и далее выделено мной – Е.М.)

¹⁰ Etymologiae, V.2.2: *Fas lex divina est, ius lex humana.*

трижды, и дважды – в приведённом выше отрывке, хотя идея о божественном происхождении закона была ему близка. Вероятно, слово *fas* для него являлось частью языческой картины мира; немаловажно и то, что в Вульгате это слово встречается крайне редко (7 раз), поэтому епископ Севильи предпочел заменить его на *divina lex*.

Итак, по мнению Исидора, законы, придуманные людьми, в своей основе имеют нравы и обычаи, и потому у каждого народа они разные. Напротив, фундаментом божественных законов являются установления природы, общие для всех людей.¹¹ Таким образом, Исидор трактовал понятие «закон» шире, чем документально зафиксированное постановление, и в этом следовал за римской традицией. В частности, Марк Туллий Цицерон говорил о законе как о данном природой здравом разуме, способный отделять дурное от хорошего. Следовательно, по мнению оратора, закон находится в согласии с природой, своим источником (*De legibus*, I.33; *De legibus*, I.43). Особое значение придавалось справедливости, как обязательной черте закона. Дурные законы, по мнению Цицерона, должны считаться решениями, принятыми шайкой разбойников. Настоящий закон призван отличать справедливое от несправедливого, карать преступников и защищать права порядочных людей (*De legibus*, II.13). Далее, здравый разум, который и есть закон, одинаково присущ и божеству (богам), и человеку, а следовательно, является связью между двумя мирами.¹² Следовательно, закон не может быть несправедливым и неправильным, точно также как не может быть неправильным и несправедливым само право (*ius*). (*Topica*, III.9; подробный разбор см. Дождев 2011). В свою очередь категория *iustitia* представлялась в виде справедливого правопорядка, воплощенного в издании разумных писаных законов и следовании им.

Особый отпечаток на коннотации термина *iustitia* наложила христианская традиция, что было отражено и в трудах Исидора. Так, во второй книге «Дифференций», посвященной богословской проблематике, он писал, что в рамках понятия *iustitia* можно выделить несколько составляющих. Она включает в себя в первую очередь богобоязненность и исполнение религиозных предписаний, затем почтение к родителям и любовь к родине. Обладающий этим качеством человек помогает нищим, воздаёт добром за добро и, наконец, судит праведно.¹³ Интересно, что правовые коннотации слова *iustitia* в данном случае

¹¹ Etymologiae, V.2.1: Omnes autem leges aut divinae sunt, aut humanae. Divinae natura, humanae moribus constant; ideoque haec discrepant, quoniam aliae aliis gentibus placent.

¹² *De legibus* I.23: Inter quos autem ratio, inter eosdem etiam recta ratio [et] communis est: quae cum sit lex, lege quoque consociati homines cum dis putandi sumus. Inter quos porro est communio legis, inter eos communio iuris est.

¹³ *Differentiae* II.156–158: Definito prudentiae genere, nunc partes iustitiae subjiciamus, cuius primum est Deum timere, religionem venerari. honorem referre parentibus, patriam diligere, cunctis prodesse, nocere nulli. fraterna charitatis vincula amplecti, pericula aliena

не являются определяющими. Здесь *iustitia* употреблено в значении, близком к слову «праведность». В «Сентенциях» Исидор часто обозначает прилагательным *iustus* благочестивого человека, которому уготовано Царствие Небесное (см., например, *Sententiae*, I.15.7; *Ibid.* II. 24. 2; *Ibid.* III. 1.4; *Ibid.* III 1.5–6), ставя *iustus* в один ряд со словом *religiosus* (*Differentiae*, I.498). Конечно, такое словоупотребление было введено не севильским епископом, а гораздо раньше. По сути, оно восходит к Новому Завету и продолжается в трудах христианских писателей: Лактанция, Амвросия Медиоланского, Августина (*Lactan.*, *De div. inst.* V.6; *Ambr.*, *De off. min.* I. 22; *Idem.* *De off. min.* I. 29; etc; *Aug.*, *Diver. qu.* 61.4. См. также Dorado 2004, 4–5) и др.

Праведность и благочестие суть не что иное, как следование нормам божественного правопорядка. Так что одной из граней значения слова *iustitia* является справедливость в высшем смысле этого слова, правопорядок, установленный Господом. *Iustitia* пребывает на небе.¹⁴ Использование притяжательных прилагательных указывает на то, что этим качеством в полной мере обладает только Бог (*Psalterium Gothicum*, 5; *Ibid.* 30; *Ibid.* 35; *Ibid.* 47; *Ibid.* 70; *Ibid.* 87; *Ibid.* 88 etc). Господь может временно наделить справедливостью правителя с тем, чтобы он вершил правосудие,¹⁵ но сама *iustitia* не является постоянным качеством земного царя: по отношению к нему это слово не употребляется. В письмах Иеронима Стридонского, переводчика Библии, *iustitia* совсем не случайно понимается как высшая божественная справедливость и праведность.¹⁶

В сознании Исидора, его предшественников и современников установленные коннотации слова *iustitia* представляли собой непротиворечивое целое. Можно сказать, что *iustitia* у него распадается на два уровня: небесный и земной. Это и идеальный правопорядок, установленный Господом, и стремление ему следовать, то есть праведность. Практически это выражается в соблюдении христианских заповедей и земных законов. С законопослушностью связана обязанность воздавать каждому по заслугам. Применительно к судье это означает правосудие. Таким образом, римская и христианская традиция словоупотребления термина *iustitia* в произведениях Исидора органично дополняют друг друга.

suscipere, opem ferre miseris, boni accepti vicissitudinem rependere, aequitatem in iudiciis conservare. <...> 158. ... iustitia dilectionem Dei et proximi servat, ...

¹⁴ *Psalterium Gothicum*, 84: veritas de terra orta est et de caelo prospexit.

¹⁵ *Psalterium Gothicum*, 71: Deus iudicium tuum regi da et iustitiam tuam filio regis iudicare populum tuum in iustitia et pauperes tuos in iudicio.

¹⁶ *Epistolae*, 21.3: Mercenarios secundum alium intellectum eos animadvertimus ex Iudaeis, qui ob praesentia tantum bona, Legis praecepta custodiunt. *Hi iusti sunt et misericordes, non ob ipsam iustitiam, et ob ipsum misericordiae bonum; sed ut a Deo terrena felicitatis et longae vitae praemium consequantur*; *Ibid.* 21.40; *Ibid.* 52.13; *Ibid.* 109.9.

2. Aequitas

Термин *aequitas* Исидор употребляет значительно реже и, как правило, в одном ряду с *iustitia*. Пытаясь дать определение этому термину, он неизбежно вынужден сравнивать его с последним. Так, согласно приведенному в «Дифференциях» определению, под *aequitas* понимается умение быть справедливым вообще, в соответствии с природой, тогда как под *iustitia* – законопослушность.¹⁷

Вообще, *aequitas*, ключевое понятие в римской юридической терминологии, в силу своей объёмности и многогранности очень трудно поддаётся формальной дефиниции. Кроме того, с течением времени оно, как и другие слова латинского языка, впитало в себя новые дополнительные смыслы и коннотации. Таким образом, во времена Исидора понятие *aequitas* «тянуло» за собой несколько смысловых пластов из разных эпох: *aequitas* римских юристов классической эпохи и *aequitas* Отцов Церкви (Подробнее см. Дождев 2008, 43–44; Дождев 2011; Caron 1971, 1–18, 51–53; Bretone 1987, 334–338; Waldstein 2007, 299–322; Humbert 2007, 419–474) etc.

Пожалуй, впервые *aequitas* и однокоренные понятия приобретают выраженный юридический оттенок в трудах Марка Туллия Цицерона. Действительно, существительное *aequitas* до него встречается в текстах очень редко, но прилагательное *aequus* в значении «справедливый» фигурировало еще у Плавта.¹⁸ Однако в подавляющем большинстве случаев это прилагательное появляется у авторов эпохи Республики и раннего Принципата в нейтральном контексте и скорее означает «ровный, спокойный», и это значение равенства будет сохраняться на протяжении всей истории латинского языка. У Цицерона же *aequitas*, как правило, соотносится с правом (*ius*) (Дождев 2011). В первой речи второй сессии суда над наместником Сицилии Гаем Верресом *aequitas* фигурирует как один из регуляторов общественных отношений. Оратор обвинил Верреса в том, что тот издал эдикт, в котором незаконно назначил себя наследником некоего Минуция, и при этом открыто презрел *aequitas*, право (*ius*), обычаи (*consuetudines*) и эдикты предшественников (*edicta omnium*).¹⁹ Цицерон различал *aequitas* и писанный закон (*lex*), но не противопоставлял их; в речах против Верреса *aequitas* употребляется, скорее, в смысле изначальной, неоспоримой справедливости, правды (*In Verrem*, 2.3.181; *Ibid.*, 2.3.220).

В своём произведении «Об обязанностях» Цицерон писал, что *aequitas* по смыслу очень близка к категории *iustitia*, и в философских трактатах употреблял их как синонимы (*De officiis*, 1.64.8; *Laelius de amicitia*, 82.5; *Topica*, 90.10; *De finibus*, 2.59.6). Однако понятие *aequitas* гораздо шире; Цицерон выделяет

¹⁷ *Differentiae*, I.32 (68): *Inter aequum et iustum. Iustus quippe ex lege est, quasi ius custodiens, aequus autem est qui secundum naturam iustus.*

¹⁸ *Amphyt.*, 16: *...itaque aequi et iusti hic eritis omnes arbitri; Bacchid.*, 119; *Cassina*, 375.

¹⁹ *In Verrem*, 2.1.116: *Componit edictum his verbis ut quivis intellegere possit unius hominis causa conscriptum esse, tantum quod hominem non nominat; causam quidem totam perscribit, ius, consuetudinem, aequitatem, edicta omnium neglegit.*

три его составные части. Это, во-первых, правильные законы, во-вторых, некая трудноуловимая рациональная составляющая, и, наконец, проверенные временем обычаи.²⁰ Таким образом, *aequitas* выступает как родовое понятие, в поле которого оказываются и *iustitia*, и *ius*. Кроме того, оно распадается на три уровня и соответственно, носит разные названия. *Aequitas*, относящаяся к богам, зовется набожностью (*pietas*),²¹ относящаяся к манам, душам усопших, – благочестием (*sancitas*), на человеческом же уровне она остаётся *aequitas* или же *iustitia*.²² Таким образом, *aequitas* диктует правила поведения человека по отношению и к остальным людям, и к потустороннему миру, образ жизни идеального гражданина. Если мы определяем *iustitia* как законопослушность, то *aequitas* – это те поведенческие стимулы человека, которые заставляют его следовать закону, это в некотором смысле основа концепта *iustitia*.

Понятие *aequitas* выступает одной из важнейших категорий и в трудах римских юристов, однако их интерпретации этого понятия разнятся. Чаще остальных к этой категории обращался Юлий Павел, правда, не в «Сентенциях», а в других своих трудах. В «Сентенциях» же прилагательное *aequus* обычно возникает при обсуждении вопросов, касающихся наследства, и применяется для обозначения равных долей (Pauli Sententiae, III.6.12; Ibid. VI.14). Таким образом, коннотация равенства сохраняется. Интересно также, что для характеристики термина *aequitas* Павел, а также Гай и Ульпиан регулярно используют эпитет *naturalis* – естественный (D.38.16.1.4 (Ульпиан); D.41.1.9.3 (Гай), D.43.26.2.2 (Ульпиан); D.44.4.1.1 (Павел), D.49.15.19pr. (Павел); D.50.17.85.2 (Павел) etc.), который крепко связывает интересующее нас понятие с другим важнейшим правовым концептом – *ius naturale* (Waldstein 2007, 303–306).

Для Исидора *ius naturale* – это естественные права человека, независимые от его происхождения, неоспоримые и неотчуждаемые. К ним относится право вступать в брак, рождать и воспитывать детей, личная свобода, право владеть чем-либо и право на добычу.²³ Эти права можно условно назвать правами, данными человеку его природой, присущими ему от рождения. Затем Исидор добавил в список возврат отданной на хранение вещи или вверенного

²⁰ Topica, 90: Institutio autem aequitatis tripertita est: una pars legitima est, altera conveniens, tertia moris vetustate firmata.

²¹ Примечательно, что в трактате «О природе богов» Цицерон дал несколько иное определение *pietas*: De natura deorum, I.116: Est enim pietas *iustitia* adversum deos; cum quibus quid potest nobis esse iuris, cum homini nulla cum deo sit communitas. Это свидетельствует о синонимичности понятий *aequitas* и *iustitia*.

²² Topica, 90: Atque etiam aequitas tripertita dicitur esse: una ad superos deos, altera ad manes, tertia ad homines pertinere. Prima pietas, secunda sanctitas, tertia iustitia aut aequitas nominatur.

²³ Etymologiae, V.4.1: Ius naturale [est] commune omnium nationum, et quod ubique instinctu naturae, non constitutione aliqua habetur; ut viri et feminae coniunctio, liberorum successio et educatio, communis omnium possessio, et omnium una libertas, adquisitio eorum quae caelo, terra marique capiuntur.

имущества и ответ силой на насилие,²⁴ что можно условно классифицировать как права и обязанности, данные человеку социумом. Исидору и то, и другое, и все явления подобного рода представляются по определению естественными и правильными – *naturale aequumque*.²⁵

Возникает впечатление, что свои представления о естественном праве Исидор Севильский черпал из нескольких источников. Исследователи отмечали, что его концепция *ius naturale* отличается от представлений римских юристов. Испанский эрудит называл естественным правом то, что Гай называл правом народов (*ius gentium*) (García Gallo 1961, 139–140). Ульпиан же под *ius naturale* подразумевал только права человека, вытекающие из его природы, то есть брак, рождение и воспитание детей. Он не включал сюда обязанность возратить данную на хранение вещь или возможность применения силы для собственной защиты. Кроме того, для Ульпиана естественное право не было строго юридической категорией, так как он распространял его действие не только на людей, но и на животных и птиц (D.1.1.1.3 (Ulp. 1 inst.)). Вероятно, Исидор исходил именно из этого толкования.

В этом вопросе Исидор, по всей видимости, не ограничивался лишь юридическими источниками. Вероятно, он также отталкивался и от концепции *ius naturale*, сформулированной в философских трудах Цицерона. По мнению Л. Л. Кофанова, римский оратор понимал под естественным правом все, что создано не людским мнением, но изначально установлено природой. К числу его институтов он относил религию, набожность, виндикацию, благодарность и т. д. (De inventione, II.65. См. также Кофанов 2009, 41–48, Дождев 2011). Таким образом, в понятие естественного права включаются взаимоотношения людей друг с другом и с богами; о социальном характере естественного права писал и Исидор.

Показательно, что епископ Севильи охарактеризовал *ius naturale* прилагательным *aequius*. Возможно, здесь он следовал за авторитетом Юлия Павла, по мнению которого *aequitas ac bonitas* вообще являются отличительной чертой естественного права.²⁶ Следовательно, можно предположить, что концепты *aequitas* и *ius naturale* в системе Исидора если не тождественны, то, по крайней мере, очень близки, и что естественные права человека являются фундаментом, на котором стоит *aequitas*.

Исидор, несомненно, был знаком и с реально действующим законодательством

²⁴ Etymologiae, V.4.2: Item depositae rei vel commendatae pecuniae restitutio, violentiae per vim repulsio.

²⁵ Etymologiae, V.4.2: Nam hoc, aut si quid huic simile est, numquam iniustum [est], sed naturale aequumque habetur.

²⁶ D.1.1.11 (Pauli 14 ad sab.): Ius pluribus modis dicitur: uno modo, cum id quod semper aequum ac bonum est ius dicitur, ut est ius naturale...

эпохи Поздней Империи – с «Кодексом Феодосия».²⁷ Как же трактовалось понятие *aequitas* в императорских законах и в интерпретациях к ним, созданных вестготскими юристами? В тех отрывках, что вошли в «Бревиарий», оно обычно встречается в контексте судебного разбирательства и обозначает качество идеальной судьи, который творит правосудие, опираясь на неё и на *iustitia* или *ius*.²⁸ Вероятно, в данном контексте, под термином *ius* надо понимать писанное право, а под *iustitia* – справедливость, на этом праве основанную, то есть законность. Категория *aequitas* здесь дополняет их, но спектр для её толкования остаётся весьма широким.

Подводя итог анализа мнений римских правоведов и писателей, можно сказать, что *aequitas* представляется сводом неписанных правил, основанных на естественных, фундаментальных правах личности. В ситуации суда это реализуется в форме равенства перед законом. Напомню, что коннотация равенства никогда не исчезала. Подтверждением этому служит закон C.Th.5.1.4.2 [=Brev.5.1.4.2], который устанавливает правила наследования имущества как бабки со стороны матери, так и равным образом (*simili aequitate*) бабки по отцу (C.Th.5.1.4.2 [=Brev.5.1.4.2]). Таким образом, в «Кодексе Феодосия» законодатель предписывает судье вершить правосудие справедливо, не отдавая никому предпочтения.

Итак, главное отличие *iustitia* от *aequitas*, сформулированное в римской правовой традиции и усвоенной Исидором, заключается в том, что первый концепт тесно связан с писанным правом и законопослушностью, тогда как второй представляет собой совокупность неписанных, но признаваемых всеми правил, которые регулируют взаимоотношения между людьми или между людьми и богами. В частности, сюда входит уважение и соблюдение принципа равенства перед законом.

Понятие *aequitas* было одним из ключевых понятий в произведениях не только римских юристов, но и христианских богословов. Тот факт, что христианская Церковь явилась хранительницей античного наследия, давно стал общим местом в литературе и не требует специальных доказательств. Так, оригинальная и наиболее подробная трактовка термина *aequitas* содержится в произведении «О божественных установлениях» Лактанция (ок. 250 – ок. 325 гг.), прозванного гуманистами «христианским Цицероном». Согласно его представлениям, справедливость (*iustitia*) состоит из двух частей: *pietas* и *aequitas*. Первое обозначает у него богопочитание, а второе – равенство всех людей,

²⁷ Etymologiae, V.1.7: Postea Theodosius minor Augustus ad similitudinem Gregoriani et Hermogeniani codicem factum constitutionum a Constantini temporibus sub proprio cuiusque imperatoris titulo disposuit, quem a suo nomine Theodosianum vocavit.

²⁸ C.Th.2.1.5 [=Brev.2.1.5]: ... et iudex eam sententiam decernat, quam iuris aequitas postulaverit. Cfr. C.Th.1.16.9 [=Brev.1.6.2] int.; C.Th. 9.1.15 [=Brev.9.1.9].

то, что Цицерон называл *aequabilitas*²⁹ (Cfr. Caron 1971, 11). Лактанций рассматривал социальное и правовое неравенство как временное отклонение от нормы, ведь очевидно, что перед Богом все люди равны. Но в отличие от римских писателей он верил в возвращение «золотого века» всеобщего равенства, которое наступит после второго пришествия (De divinis institutionibus. V.6. Ср. Трубецкой 2004, 206 – 207).

Помимо произведений «христианского Цицерона» для нас принципиальное значение имеют труды Амвросия Медиоланского (340–397), другого выдающегося христианского писателя. Его произведение «Об обязанностях священнослужителей», перекликающееся со знаменитым трактатом «Об обязанностях» Цицерона, стало одним из многочисленных культурных «мостиков» между языческим и христианским мировоззрением. *Iustitia* понимается Амвросием как искусство достижения *aequitas*, всеобщего равенства.³⁰ Замечу, что *aequitas* мыслится здесь не как гражданское равенство перед законом, а как равенство всех христиан перед Богом. В книге комментариев на Псалмы понятия *aequitas* и *iustitia* выступают как синонимы, а их юридическая семантика почти полностью стирается. Они приобретают значение праведности и исполнения христианских заповедей.³¹ Что же касается *aequitas*, то Амвросий однозначно трактует её как следование божественному закону,³² одинаковому для всех. И здесь можно увидеть отсылку к произведениям Цицерона, который одной из составляющих *aequitas* считал благочестие и богобоязненность.

Следует оговориться, что термины *aequitas* и *iustitia* стали употребляться как взаимозаменяемые синонимы еще в Вульгате. Так, греческое слово *dikaiosyne* (справедливость, правосудие) Иероним обычно переводил как *iustitia*, однако есть отрывки, в которых это понятие передано термином *aequitas* (Филиппов 1999, 164–166). Дело в том, что греческое понятие много шире латинского *iustitia*, которое имеет судебную-правовую коннотацию, поэтому Иерониму приходилось выбирать тот синоним, который был уместнее в переводимом контексте.

²⁹ De divinis institutionibus, V.15: Pietas vero et aequitas, quasi venae sunt ejus; his enim duobus fontibus constat tota justitia.<...> Altera est justitiae pars aequitas: aequitatem dico non utique bene judicandi, quod et ipsum laudabile est in homine justo; sed se cum caeteris coaequandi, quam Cicero aequabilitatem vocat.

³⁰ De officiis ministrorum, I.24.115: ... secundo *justitiam*, quae suum cuique tribuit, alienum non vindicat, utilitatem propriam negligit, ut communem *aequitatem* custodiat...; Ibid., II.24.124.

³¹ Enarrationes in XII psalmos Davidicos, I enar., 25: Duae viae sunt: una justorum, altera peccatorum: una aequitatis, altera iniquitatis,... <...> Cave igitur ne in te gressus suos collocet avaritia, et sis via criminis; ne improbitas, ne libido, et sis via iniquitatis itinerantibus detrita flagitiis.

³² Expositio in psalmum David CXVIII, sermo 21, 14: In lege aequitas est, si spiritalem accipias legem, si consurgas cum Christo...

Испанский эрудит пытался различать эти понятия. Так, по его мнению, выраженному в «Дифференциях», *iustitia* опирается на закон, тогда как в основе *aequitas* лежат права, данные природой (*Differentiae*, I. 32 (68)). Однако в отрывке из «Этимологий» он писал обратное, а именно, что в состав *aequitas* входят обычаи и законы³³, ни слова не говоря о природе. Это доказывает, что современники Исидора слабо различали понятия *aequitas* и *ius*, составной частью которого также являются законы. Прилагательные *aequus* и *iustus* и вовсе выступают у него, как взаимозаменяемые синонимы.³⁴ По-видимому, епископ Севильи также смешивал понятия *iustitia* и *aequitas*. Так, в 14-ой главе второй книги «Этимологий» он привел перечень основных добродетелей, среди которых мудрость (*prudencia*), твердость (*fortitudo*), умеренность (*temperantia*) и справедливость (*iustitia*) (*Etymologiae*, II.14.5; *Ibid.* II.21.5). В 21-ой главе той же книги при перечислении этих же добродетелей место *iustitia* у него заняла *aequitas*.

Для Исидора категория *aequitas* основана не на писанном, а на естественном праве, и включает в себя равное отношение ко всем членам христианского сообщества. Она изначальна, вечна и незыблема, она не нуждается в логическом обосновании своей справедливости. Она, как и *iustitia*, исходит от Бога.

* * *

Итак, отрывок из «Дифференций» Исидора о различиях *iustitia* и *aequitas* не точно передает установившееся словоупотребление. Он больше похож на учёную попытку разграничить синонимы, на практике уже почти не различимые. Смешение понятий *aequitas* с одной стороны и *iustitia* / *ius* с другой свидетельствует о переменах в правосознании человека Раннего Средневековья.

Для Исидора и его современников концепт гражданского равенства перед земным законом утратил свое значение, его заменил концепт равенства всех людей перед Богом. В мировоззрении человека Античности *iustitia* и *aequitas* могли быть противопоставлены друг другу, ведь первая категория обозначала законопослушность, законность и была тесно связана с писанным правом, тогда как вторая мыслилась как неписанный, но древний и справедливый правопорядок, выразившийся в частности в равенстве перед законом. Христианство делает Бога источником как *iustitia*, так и *aequitas*, следовательно, их противопоставление постепенно сходит на нет, что и привело в итоге к их отождествлению в трудах Исидора Севильского.

³³ *Etymologiae*, II. 10.1: *Institutio aequitatis duplex est, nunc in legibus, nunc in moribus.*

³⁴ *Etymologiae*, I.17.5: 'Aequus' quod est iustus, per AE diphthonga scribendum; *Differentiae*, I.428 (122): *Ritus vero ad iustitiam pertinet, quasi rectum, ex quo pium, aequum, sanctumque.*

ПРИНЯТЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

- C.Th. [=Brev.] – Lex Romana Visigothorum, ed. C. G. Hänel. Leipzig, 1849;
 D. – Digesta seu pandecta, Corpus iuris civilis Iustinianei, cura d. I. L. Guilielmi Beck. Lipsiae, 1829.
 Differentiae – Isidorus Hispalensis. Liber Differentiarum II, Corpus Christianorum Series Latina CCL 111A, ed. M. A. Andrés Sanz Turnhout: Brepolis, 2006.
 Etymologiae – Isidori Hispalensis Episcopi Etymologiarum sive Originum libri XX, ed. W. M. Lindsay. Oxford, 1911.
 Sententiae – Isidorus Hispalensis. Sententiae, Corpus Christianorum Series Latina. CCL 111, ed. P. Cazier Turnhout: Brepolis, 1998.
 Psalterium Gothicum – Liturgica Mozarabica secundum Regulam s. Isidori. Psalterium, Patrologia Latina. T. 86.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Дождев, Д. В. (2008) *Римское частное право*. Москва.
 Дождев, Д. В. (2011) «Понятие справедливости в римской правовой традиции», *Журнал Московской патриархии*, № 11. Электронный ресурс: http://e-vestnik.ru/analytics/rimskoe_pravo_aequitas_3869.
 Кофанов, Л. Л. (2006) *Lex et ius: возникновение и развитие римского права в VIII–III вв. до н. э.* Москва.
 Кофанов, Л. Л. (2009) «Право природы в концепции римских юристов и Цицерона», *Ius antiquum. Древнее право* 23 (1), 38–56.
 Сильвестрова, Е. В. (2007) *Lex generalis: императорская конституция в системе источников греко-римского права V–X вв. н. э.* Москва.
 Трубецкой, Е. Н. (2004) *Религиозно-общественный идеал западного христианства*. Санкт-Петербург.
 Уколова, В. И. (1984) «Исидор Севильский как деятель культуры раннего средневековья», *Проблемы испанской истории*. Москва: 176–190.
 Уколова, В. И. (1989) *Античное наследие и культура раннего Средневековья (конец V–середина VII века)*. Москва.
 Уколова, В. И. (1992) *Поздний Рим: пять портретов*. Москва.
 Филиппов, И. С. (1999) «Римское право и Вульгата: право, закон и справедливость», *Ius antiquum. Древнее право* 4 (1), 145 – 164.
 Bourret, J.-C. E. (1855) *L' école chrétienne de Séville sous la monarchie des wisigoths*. Paris.
 Brehaut, E. (1902) *An encyclopedist of the Dark Age*. NewYork.
 Bretonne, M. (1987) *Storia del diritto romano*. Roma–Bari.
 Caron, P. G. (1971) «Aequitas» romana, «misericordia» patristica ed «epicheia» aristotelica nella dottrina dell' «aequitas» canonica. *Dalle origini al Rinascimento*. Milano.
 Cazier, P. (1994) *Isidore de Séville et la naissance de l'Espagne catholique*. Paris.
 Diesner, H.-J. (1997) *Isidor von Sevilla und das Westgotische Spanien*. Berlin.
 Dorado, R. (2004) *Christ and the Just Society in the Thought of Augustine*. Cambridge.
 Fontaine, J. (1959) *Isidore de Séville et la culture classique dans l'Espagne wisigothique*. Paris.

- García Gallo, A. «San Isidoro jurista», *Isidoriana. Colección de estudios sobre Isidoro de Sevilla, publicados con ocasión del XIV Centenario de su nacimiento por M. C. Díaz y Díaz*. León: 133 – 141.
- Henderson, J. (2007) *The Medieval World of Isidore of Seville. Truth from words*. Cambridge.
- Humbert, M. (2007) «Equité et raison naturelle dans les oeuvres de Celse et de Julien», *Testi e problemi del giusnaturalismo romano*. Pavia: 419–474.
- Waldstein, W. (2007) «Equità e ragione naturale nel pensiero giuridico del I secolo d. C.», *Testi e problemi del giusnaturalismo romano*. Pavia: 299–322.

СЕМИОЗИС ВЛАСТИ В СЕМАНТИЧЕСКОМ ТИПЕ КУЛЬТУРЫ: МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОЛЕГОМЭНЫ

С. В. САННИКОВ

Новосибирский государственный университет

sannikov_sv@yahoo.com

SERGEY SANNIKOV

Novosibirsk State University

SEMIOSIS OF POWER IN SEMANTIC TYPE OF CULTURE: METHODOLOGICAL PROLEGOMENA

ABSTRACT. The article presents analysis of the texts, functioning in the system of codes of culture, where the dominant role is played by semantic (symbolic) type of cultural code. The subject of research is the process of creation and functioning of signs of political power. Application of semiotic research methods allowed classifying symbolic power components in the semantic type of culture, revealing features of semiosis of the three main types of sign (symbols, indexes and icons), and considering of the semantic, syntactic and pragmatic dimensions of semiosis of power. Results of the study provide evidence to suggest that cultural code that implies relation to a sign within a particular culture is immanent to a sign itself and can be regarded as a key component of the pragmatic dimension of semiosis.

KEYWORDS: image of power, semiotics, culture, cultural code, medieval, signs of power, politics, semantic (symbolic) type of cultural code.

Изучение средневековых образов власти является одной из популярных тем исследований, которая находится на пересечении исторической науки, культурологии, политологии и феноменологии.¹ В настоящее время отмечается закономерное расширение методологических оснований исследований: от политической психологии (Николаева 2005) и антропоники (Успенский 2001) до лингвосемиотики власти (Янушкевич 2009). Особенный интерес в методологическом отношении представляет семиотический подход, эвристический потенциал которого раскрыт в настоящее время далеко не полностью.

¹ В ряду значимых научных работ последнего времени, посвященных этой теме, необходимо отметить труды Theuws, Nelson 2000; Berkhofer, Cooper and Kosto 2005; Bisson 1995; Хачатурян 2004, 2006, 2008; Бойцов, Успенский 2010; Ямпольский 2004; Успенский 1998, 2000; Успенский 2001; Бойцов 2009; Шкаренков 2003 и др.

Исследователи уже неоднократно применяли семиотические методы в исследовании различных аспектов феномена власти,² однако, в связи со значительным методологическим разнообразием семиотических подходов, единой методологии исследования знаков власти выработано пока не было, в связи с чем отмеченная М. В. Ильиным необходимость создания «особой политической семиотики власти» (Ильин 2002, цит. по: Согомонян 2012, 48) по-прежнему сохраняет свою актуальность.

Принимая во внимание, что современные теоретики семиотики зачастую расходятся во мнениях о сущности знака, его составляющих, механизмах происхождения и функционирования, а проблемное поле семиотики смещается в сторону анализа когнитивных процессов и биологических аспектов коммуникации,³ исследователю культуры при выборе соответствующих методологических оснований работы имеет смысл строго руководствоваться спецификой объекта и предмета исследования.

Объектом настоящего исследования являются тексты (рассматриваемые как замкнутые знаковые образования, созданные с использованием определенного языка или нескольких языков культуры), функционирующие в системе кодов культуры, где доминирующую роль играет семантический (символический) тип кода культуры. Данный тип кода культуры, «построенный на семантизации (или даже символизации) как всей окружающей человека действительности, так и ее частей, можно также назвать «средневековым», поскольку в наиболее чистом виде он представлен в русской культуре в эпоху раннего средневековья» (Лотман 2004, 402). В числе определяющих особенностей отношения к знаку в рамках данного типа культуры Ю. М. Лотман отмечает ключевую роль оппозиции идеального и материального плана, иконический принцип образования знака, множественность и иерархичность значения, ахронный характер знаковой системы, восприятие знака как средства замещения, принцип гомеоморфности части целому.

Используя предложенную модель символического типа культуры, необходимо учитывать, что исследование Ю. М. Лотмана было выполнено на материале древнерусской (раннесредневековой) литературной традиции, в связи с чем перед автором не стояла задача более детальной типологии культурных форм (например, с учетом культурных явлений, находящихся в рамках дохристианской парадигмы, или имеющих различные цивилизационные источники). Анализ более широкого круга явлений средневековой культуры, очевидно, требует соответствующих уточнений к культурной модели, представленной в работе Ю. М. Лотмана.

² Например: Астафурова, Олянич 2008; Живов, Успенский 1987; Прозоров 2003; Согомонян 2012; Санников 2011; Янущкевич 2009; Siefkes 2010; Шейгал 2000.

³ См. Фадеева, Тульчинский 2011, 125 и далее; Кравченко 2008, 37–45; Кравченко 2000, 10–14; Плохотнюк 2010, 124–132.

Принимая во внимание выявленные отечественными и зарубежными исследователями различия в характере средневекового символизма Византии и Западной Европы (А. Ф. Лосев), расхождения в онтологических основаниях символизма «варварской» и средневековой христианской культуры (А. Я. Гуревич), специфику сочетания элементов метафизического символизма и аллегорического подхода в западноевропейской средневековой культуре (У. Эко), отметим, что заявленный объект исследования нуждается в существенной детализации. Представляется целесообразным сузить хронологические рамки настоящего исследования до периода раннего средневековья Западной Европы, анализ культурных форм которого будет осуществляться, преимущественно, на материале христианизированных германских «варварских королевств», что позволит пользоваться моделью семантического культурного кода Ю. М. Лотмана в качестве отправного теоретического конструкта.

Выявленные Ю. М. Лотманом характеристики могут быть дополнены принципами средневекового символизма (М. Пастуро), такими как принцип аналогии и этимологический принцип построения лингвистического знака, принципы инверсии и трансгрессии, используемые средневековыми авторами. В анализе необходимо учитывать такие средства средневекового символизма (С. С. Аверинцев) как энигма, парафразис, метафразис, парабола, а также различные аспекты соотношения идеологического и формально-жанрового плана.

Предметом исследования является процесс возникновения и функционирования знаков власти.⁴ Как отмечает В. Э. Согомонян, факт существования специальной системы знаков власти (как составляющей дискурса власти) общеизвестен: «Любой индивид, о котором говорил Фуко, став носителем политической государственной власти, обретает в качестве субъекта систему знаков-символов или знаков-оповещений (Гуссерль), которые очевидно являются конститутами гипотетического дискурса власти» (Согомонян 2012, 45). Процесс функционирования знаков власти целесообразно рассматривать через призму семиотики, способную в политических исследованиях «выступать как инстанция высшего порядка, через своего рода «редукцию» к которой, а отнюдь не непосредственно, политика и язык образуют тесную взаимную сопряженность» (Ильин 2002, цит. по: Согомонян 2012, 48).

⁴ Нельзя не согласиться с мнением Т. Биссона о том, что «власть» представляется «концептуально пространным, необъяснимо раздутым» понятием (Bisson 1995, 6). Представляется целесообразным воспользоваться определением дискурса власти (политического дискурса), предложенным В. Э. Согомоняном: «Дискурс власти – это процесс коммуникативной актуализации конвенционально закрепленных и обладающих императивной интенцией смыслов, явлений, идей и идеологий, порождаемых системой специальных знаков-оповещений “языка” власти... Дискурс института власти – это комплекс совершаемых носителями власти публичных коммуникативных актов императивного характера при помощи знаков “обычного” языка и специальной системы знаков “языка” власти» (Согомонян 2012, 47).

В рамках семиотики традиционно выделяют две основные парадигмы интерпретации знака – восходящие к работам Ф. де Соссюра и Ч. Пирса.⁵ Несмотря на то, что данные парадигмы рассматривались в течение долгого времени как полярно различные, «полные антитезы» (Бенвенист 1974, 69–89), исследователи достаточно продуктивно синтезировали отдельные положения данных направлений, получая интересные научные результаты.⁶

Необходимо отметить, что семиотика культуры Московско-Тартуской школы также занимает обособленное место между пирсовской семиотикой и соссюровской семиологией. Методологической спецификой Московско-Тартуской школы «является ее подчеркнутая текстоцентричность: не язык, не знак, не структура, не бинарные оппозиции, не грамматические правила, а текст является центром ее концептуальной системы. Семиотика культуры занимается текстами, более того, сама культура может быть рассмотрена в качестве текста» (Lotmaniana Tartuensia).

В качестве модели знакового измерения культуры в настоящей статье принимается концепция семиосферы Ю. М. Лотмана, понимаемой как семиотическое пространство, в котором взаимодействуют соответствующие знаковые системы (языки и тексты культуры) (Лотман 2004, 250–252). С данной концепцией может быть сопоставлена трактовка культуры К. Гирца как исторически передаваемой системы значений, воплощённых в символах, системы унаследованных представлений, выраженных в символических формах, посредством которых люди передают, сохраняют, развивают своё знание о жизни и отношении к ней (Гирц 2004, 106).

Под семиозисом власти в рамках данной статьи понимается коммуникативный процесс, в ходе которого происходит возникновение и функционирование знаков, объектом (означаемым) которых является публичная власть (Санников 2013, 6). Анализ актов первичного семиозиса осуществляется с позиций методологии Ч. Пирса – Ч. Морриса. Вторичная семиотизация (мифологизация знаковых конструкций) рассматривается с концептуальных позиций, сформулированных в работах Р. Барта (методологически восходящих к модели знака Ф. де Соссюра).

Исторический источник рассматривается как текст, созданный с использованием соответствующего языка культуры (естественного языка, языка архитектуры, музыкального языка, языка художественных образов и т. д.), что открывает возможности применения соответствующих методов исследования

⁵ См. более подробно: Данези 2010; Проскурин 2013. Отдельные авторы (Шатин 1996) склонны также выделять третье методологическое направление, представленное в работах П. А. Флоренского.

⁶ Например, У. Эко в своей теории семиотики «находит точки соприкосновения между семиотикой Пирса и семиологией Соссюра, восстанавливая недостающие звенья в логике их рассуждений, используя аргументы одного для доказательства тезисов другого» (Усманова 2000, 120–122).

(метода текстового анализа Р. Барта, семанализа Ю. Кристевой, интертекстуального анализа И. П. Смирнова и др.).

Знаковое содержание власти: типологические аспекты

Как отмечает С. С. Аверинцев, «даже на Западе Римская империя перестала существовать «всего лишь» в действительности, в эмпирии, – но не в идее. Окончив реальное существование, она получила взамен «семиотическое» существование. Варвар Одоакр, низложивший в 476 г. последнего западноримского императора Ромула Августула, не мог сделать одной вещи: присвоить императорские инсигнии. Он отослал их в Константинополь «законному» наследнику цезарей – восточноримскому императору Зинону. Победитель знал, что делал. Пусть Италия – колыбель и одновременно последняя территория Западной империи; сама по себе она представляет только совокупность земель и по варварскому праву войны оказывается добычей варваров. Но вот знаки упраздненной власти над исчезнувшей империей – совсем иное дело; их нельзя приобщить к добыче, ибо значение этих знаков превышает сферу реальности и причастно сфере должествования» (Аверинцев 1977, 311).

Знаковое содержание власти становится частью символического наследия западной части империи, за которое ведут борьбу многочисленные «варварские» правители. Необходимо отметить, что политическая элита римской империи активно пользовалась данной ситуацией, закрепляя различные формы геополитических союзов символическими обменами. Примером такого обмена может служить пожалование королю франков Хлодвигу консульских инсигний, сопровождавшееся церемонией, описанной в произведении Григория Турского. «В базилике святого Мартина его (*Хлодвига* – С.С.) облачили в пурпурную тунику и мантию, а на голову возложили венец» (Савукова 1987, 57).

Рассмотрим акт облачения Хлодвига с точки зрения его знаковых составляющих. Сам по себе пурпурный цвет одеяния в данном примере может быть охарактеризован по классификации Ч. С. Пирса как иконический квалисайн («*iconic qualisign*», Hartshorne and Weiss 1960, 147), поскольку именно цвет в данном акте символизирует царственность, придавая соответствующей тунике статус инсигнии (знака власти). Данный иконический квалисайн нередко использовался для создания соответствующего «эффекта власти», например, представителями франкского нобилитета эпохи Великого переселения народов (весьма ценным в данном отношении является свидетельство Сидония Аполлинария, описавшего знатного франкского юношу эпохи Великого переселения народов, одежда которого «из пурпура и белого шелка была украшена золотом», цит. по: Стасюлевич 1999, 90) или королем остготов, использовавшим парадокс римской потестарной символики в невербальной коммуникации, происходившей перед началом сражения с римскими войсками («На нем было надето оружие, богато разукрашенное золотом; украшения его перевязей на шлеме и на копье были пурпурные; развеваясь, они производили удивительное впечатление истинно царского наряда», цит. по: Кондратьев 1950, 478).

Пурпурная одежда, в которую облачился Хлодвиг, является единичным знаком – синсайном (иконическим синсайном, *iconic sinsign*), т. е. репликой одной из множества одежд аналогичного цвета и фасона, которыми пользовались в качестве знака власти представители политической элиты в *Pax Romana*. Развивая концепцию С. С. Аверинцева с точки зрения методологии Ч. Пирса, отметим наличие соответствующего символического легисайна (*symbolic legisign*) – концепции пурпурного одеяния как знака верховной власти, который не может быть присвоен лицом, не имеющим соответствующего социального статуса.

Анализируя прагматическую составляющую данного семиотического акта, важно определить возможных адресатов осуществленного Хлодвигом коммуникативного акта. Как отмечает А. Осиандер, осуществленное Хлодвигом «предъявление горожанам инсигний, пожалованных императором, служило цели демонстрации римскому (латиноязычному) населению того, что франкское правление было более легитимным, чем готское» (Osiander 2007, 178). Признавая правомерность данной оценки, отметим, что данный коммуникативный акт должен рассматриваться также и в контексте конкуренции правителей «варварских королевств» за символический капитал римской империи.

Оценивая семиотические аспекты власти германских «варварских» королей, необходимо также отметить инсигнии остготов, короли которых принимали и хранили императорские знаки власти, полученные Теодорихом Амалом от императора Анастасия: «Анастасий... отправил ему знаки дворцового величия (*ornamenta palatii*), которые Одоакр переправил в Константинополь» (Ехс. Vales. 64). Данные символы королевской власти, основным элементом которых было пурпурное облачение, как можно заключить из свидетельств Прокопия Кесарийского, вручались преемникам трона даже в годы войны с Византией.

Между остготами и франками, по всей видимости, имела место острая конкуренция за символический капитал, что прослеживается в сохранившемся в тексте Агафия обращении предводителя остготов Алигерна к франкским претендентам на остготский престол: «Видя проходящих франков, он осыпал их оскорблениями с высоты и осмеивал, говоря, что напрасно они торопятся, что они опоздали, что все богатство готов уже захвачено римлянами, так же как все инсигнии готской власти, так что если кто в дальнейшем и будет объявлен королем готов, то не будет иметь знаков отличия и достоинства, но должен надевать простую воинскую одежду и по внешнему виду оставаться простым человеком» (Левченко 1996, 57).

Таким образом, есть основания полагать, что Хлодвиг, облачившийся в пурпурное одеяние, вступал в невербальную коммуникацию не только со своими подданными, но и с другими правителями «варварских королевств», в том числе – королем остготов Теодорихом, который незадолго до этого был провозглашен королем Италии, и, по свидетельству Иордана, совершил семиотический акт, сняв с себя «частное платье и одежду своего племени (*privatum abitum suaеque gentis vestitum seponens*)» и приняв «пышное царское облачение (*insigne regio*) уже как правитель готов и римлян» (Get. 295).

Дальнейший анализ знаков власти с точки зрения соотношения репрезентатива и объекта (означаемого) позволит выявить «три основные разновидности семиозиса, три различных «резпрезентативных свойства», которые основаны на разных взаимоотношениях между *signans* и *signatum*. Это различие позволяет... выделить три главных типа знака: 1) действие иконического знака основано главным образом на фактическом подобии означающего и означаемого; 2) действие индекса основано на фактической реально существующей смежности означающего и означаемого; 3) действие символа основано на установлении по соглашению, усвоенной смежности означающего и означаемого» (цит. по: Проскурин 2013, 23).

Иконические знаки

Иконический принцип образования знака был отмечен Ю. М. Лотманом в качестве одной из характерных черт семантического типа культуры. Принцип фактического подобия означающего и означаемого действительно является одним из определяющих свойств знака в средневековой культуре, что в полной мере прослеживается и в сфере политических образов.

Власть монарха нередко выступает как подражание власти императора: «Наша королевская власть является подобием Вашей [власти], образом прекрасного замысла, копией единственной империи» (Var. I, 1, 3.). При этом, как отмечает Б. А. Успенский, «в Византии, наряду с учением о патриархе как образе Бога, высказывалась мысль, что и император есть образ Бога» (Успенский, 1994, электронный источник). В литературных памятниках рассматриваемой эпохи даже прослеживается прямое отождествление императора с Богом: «Император – это, несомненно, земной Бог» (Get. 143). Таким образом проявляется иерархичность иконического знака – император является образом Бога, тогда как германский король есть образ императора. Предположение о существовании такой иерархии находит подтверждение в памятниках эпохи – ярким примером может служить т. н. «завещание Теодориха», транслированное в произведении Иордана: «[Теодорих] объявил им в повелениях, звучавших как завещание, чтобы они чтили короля, возлюбили сенат и римский народ, а императора Восточного, – [храня] всегда мир с ним и его благосклонность – почитали [вторым] после Бога» (Get.304–305).

Короли нередко принимали императорское имя *Flavius, Augustus*, титул *princeps*, подчеркивая преемственность власти между римской империей и возникающими германскими королевствами Западной Европы. На монетах вандалов традиционно употреблялось сокращения DNR (*Dominus Noster Rex*), DN (*Dominus Noster*), RX (*Rex*) и сокращенное, либо полное, имя короля (Akerman 1834, 401-402). Сходные монограммы DN, титулы REX, RIX и имя короля употребляются на остготских монетах (Akerman 1834, 398–399). На монете короля Аталариха представлено изображение короля в полном вооружении, причем сокращение DN присутствует на обеих сторонах монеты, в одном

случае перед именем Аталариха, в другом – перед именем императора Юстиниана (Akerman 1834, 397).

Ослабление влияния Византии в Западной Европе сопровождалось в семиотической сфере трансформацией многих иконических знаков власти. Так, начиная со времени короля Австразии Теодоберта и короля вестготов Леовигильда широко применяется чеканка золотых монет с именем и изображением короля, заменяющими императорские (Клауде 2002, 118). Имитация императора как земного Бога сменяется в вестготском королевстве имитацией библейских царей через помазание преемника трона священным миром. В числе вербальных потестарных символов в отношении германских королей начинают использоваться титулы «король именем Господа» (Шервуд 1992, 15), «христианнейший король» (Эрлихман 2001, 82), «священнейший правитель (sanctissimus princeps)» (Synodus Toletana tertia, электронный источник).

Символы

Несмотря на то, что символизм считается характерной чертой средневековой культуры, именно такая разновидность знака как «символ» может считаться одной из наиболее сложных для изучения на материале средневековых знаковых систем. Это обусловлено, во-первых, проблемой терминологической корректности (разницей в семантике понятия «символ» в средневековой и современной культуре), а во-вторых – различными принципами образования символического знака в средневековой культуре и современной семиотике.

Первая из перечисленных выше особенностей отмечена Ж. ле Гоффом в его исследовании средневековых ритуалов вассалитета: «Известно, что Средневековье не использовало терминов “символ”, “символика”, “символическое” в том смысле, в каком мы употребляем их начиная с XVI века, что характерно. *Symbolum* употреблялся в Средние века клириками лишь в весьма специфическом смысле, сводящемся к догмату веры, – самым убедительным примером будет, разумеется, никейский символ. Важно, что семантическое поле символа, что характерно, было занято следующими терминами: *signum*, наиболее близкий к нашему пониманию символа, определенному св. Августином во второй книге *De Doctrina Christiana*, а также *figura*, *imago*, *typus*, *allegoria*, *parabola*, *similifudo speculum*, которые, впрочем, определяют символическую систему весьма своеобразно» (ле Гофф 2002, 328).

Вторая особенность была продемонстрирована в работе М. Пастуро, посвященной изучению средневекового символизма: «То, что современные лингвисты, вслед за Соссюром, называют “произвольностью знака”, средневековой культуре неизвестно. Все имеет свое обоснование, пусть даже ценой сомнительных, на наш взгляд, словесных ухищрений... Изучение средневековой символики всегда должно начинаться с изучения лексики» (Пастуро 2012, 12).

Примером символического знака является слово, которое имеет соответствующий акустический образ и скрытый за ним концепт, описывающий определенную категорию явлений, например латинское слово *rex* (король, царь).

Произвольность такого символа действительно не вполне устраивает средневековых мыслителей, которые стремятся использовать имеющиеся в их распоряжении лингвистические средства для создания когерентной этимологии. Так, Исидор Севильский, рассуждая о королевской власти и королевском титуле, отмечает, что «короли получили свое название от правления (*reges a regendo vocati*)... но не правит тот, кто не направляет (*non corrigit*): потому имя короля удерживается теми, кто поступает праведно (*recte... faciendo*), и утрачивается теми, кто совершает грех (*peccando*)» (Isid. Hisp. Etymolog. IX, 3). «И вот почему у народов избираются правители и короли (*principes regesque electi sunt*): чтобы через внушение страха удержать своих людей от зла, и через подчинение законам направить их к праведной жизни» (Isid. Hisp. Sent., III, 47).

Формирование раннесредневековых германских королевств сопровождалось не только переходом от дописьменного культурного кода к письменному, но и сопутствующей конкуренцией знаковых систем. Как отмечает С. Фишер, в эпоху становления остготского королевства в Италии, существовало как минимум четыре системы письменности, которые могли использоваться носителями власти: латинский и греческий языки, руническая письменность и готский алфавит (Fischer 2013, 99). Процесс принятия латинского языка в качестве языка официальных коммуникаций сопровождался трансформацией соответствующих лексических репрезентативов, означающих статус носителей публичной власти. Так, если король племени остготов именовался в германской литературе IV века германским титулом (рематическим символом) *Thiudans*,⁷ но в текстах VI–VII веков этот ничего не значащий в новом языке государственных писем и эдиктов титул трансформируется в дицентный символ *Rex gloriosissimus atque excellentissimus*.

Библейский образ царя во многом меняет традицию репрезентации власти в латинской литературе рассматриваемой эпохи. Как отмечает П. П. Шкаренков, «сомнения, испытываемые авторами относительно возможности и способов употребления слова *rex* и производных от него применительно к императорской власти, начинают рассеиваться со второй половины IV века. Этот феномен обнаруживается равным образом и у языческих и у христианских авторов, так что можно предположить, что речь идет о магистральной тенденции развития языка и идеологии, даже если в каждом конкретном случае могут быть выявлены и какие-то частные причины, стимулирующие данные процессы. Впрочем, самое сознательное и очевидное смещение императорской и царской власти мы можем проследить у христианских авторов» (Шкаренков 2009, 25).

Германские короли охотно пользуются новым титулом, который в раннесредневековой историографии применяется не только для характеристики

⁷ Как отмечает П. П. Шкаренков, «перевод Библии Ульфила, датируемый концом IV в., отличался скрупулезной точностью при передаче греческих слов βασιλευς и αρχων. Мы находим следующие эквиваленты: αρχων = principes = reiks; βασιλευς = rex = thiudans» (Шкаренков 2003, 48).

власти римских императоров, но и египетских фараонов, персидских и фракийских царей, предводителей великих варварских империй Евразии. Так, король франков Хильдерик пользовался перстнем-печаткой, на котором был изображен портрет короля в традиционном германском облачении (характерными чертами является оружие, боевой доспех, длинные волосы, разделенные пробором посередине и заплетенные в косы, шейная гривна), обрамленный надписью «CHILDIRICI REGIS» (Lebeq 2006, 285). Текстуальное содержание данного перстня позволяет включить его в семиотический ряд, отражающий эволюцию коммуникативных практик от традиции устной фиксации информации к письменной (Рис. 1–3).



Рис.1
«Драгоценность Альфреда».
Надпись: «+AELFRED
MEC HENT GEWYRCAN»



Рис.2
Перстень Хильдерика.
Надпись: «CHILDIRICI REGIS»



Рис.3
Гемма Алариха.
Надпись: «ALARICVS REX
GOTTHORVM»

Исследователи уже отмечали, что «многие культуры, испытывая на себе переход от устного характера коммуникации к письменной фиксации информации, рождают новое перформативное ядро – ядро письменной культуры. Но ранняя письменность сохраняет некоторые реликты устности, например, многие тексты, называемые «говорящая вещь», несут в себе след устности – неодушевленный объект описывается в терминах говорящего» (Проскурин 2013, 125). Именно так может рассматриваться «говорящая» надпись на знаменитой «Драгоценности (короля) Альфреда», которая гласит: «АЛЬФРЕД ПРИКАЗАЛ МЕНЯ СДЕЛАТЬ» (рис. 1). Вещь как бы вступает в диалог с читателем, в то время как «создатель вещи и автор остаются за текстом» (Проскурин 2013, 126). Данная парадигма коммуникации может рассматриваться, как восходящая к устной культуре. «В устной культуре субъект речи и ситуация общения неотделимы друг от друга, поэтому субъект неизбежно присутствует в речи и в ранних письменных памятниках необходим для того, чтобы надписи выполняли свою функцию, доносили информацию, читались» (Проскурин, Центнер 2009, 33).

Надпись на перстне короля Хильдерика, содержащая имя и титул короля в родительном падеже («КОРОЛЯ ХИЛЬДЕРИКА», рис.2), также может рассматриваться в качестве элемента аутореферентности («[Я – перстень] короля Хильдерика»). Данная форма обращения к читателю позволяет оценивать рассматриваемый текст в качестве одной из переходных форм коммуникативных моделей, соответствующих перформативному ядру ранней письменной культуры.

Гемма (изображение на камне, печать) короля Алариха, на поверхности которой выполнена надпись «АЛАРИХ КОРОЛЬ ГОТОВ», представляет собой в семиотическом плане лишь материальный носитель, исключенный из коммуникативного акта (в коммуникации участвуют только изображение и надпись, выполняющие функции репрезентатива), что позволяет рассматривать текст данной геммы в качестве завершающего элемента представленного эволюционного семиотического ряда.

Символизация королевской власти прослеживается в изображениях на некоторых англосаксонских монетах, содержащих атрибуты предания о короле Освальде (изображения креста, дерева, птицы, чаши) (Gannon 2003, 97). Среди атрибутов королевской власти, определенно имеющих символическое значение, могут также быть отмечены золотые «пчелы» из погребения упомянутого короля Хильдерика – один из наиболее загадочных археологических артефактов эпохи. Исследователи разошлись во мнении в оценке связи данных изделий с последующей традицией использования геральдических лилий (Effros 2003, 171).

Есть основания полагать, что репрезентативом королевской власти могло служить копьё или его изображение (Gasparri 2000, 100–102). Не исключено, что копьё как символ власти имело связь с элементами языческой традиции, в рамках которой данный вид оружия ассоциировался с культом Одина (Вотана). Произведение Григория Турского сохранило описание ритуала символической передачи копья наследнику трона: «После этого король Гунтрамн, вложив в руку короля Хильдеберта копьё, сказал: «Это означает, что я передал тебе все мое королевство (tibi omne regnum meum tradedi)» (Савукова 1987, 209). Интерпретация данного ритуала возможна с учетом особенностей древнегерманского символизма, отмеченных А. Я. Гуревичем: «Символ не представлял собой лишь знака, знаменовавшего и обозначающего какую-либо реальность или идею. Символ не только замещал эту реальность, но вместе с тем и был ею. Когда при заключении сделки о передаче земельного владения не ограничивались составлением документа, но прибегали к обряду, заключающемуся в публичном вручении прежним собственником новому владельцу куска дерна, то этот дерн символизировал все владение, и считалось, что земля передана буквально «из рук в руки» (Гуревич 1972, 70–71).

Индексы

Примером индекса, как знака, действие которого основано на фактической реально существующей смежности означаемого и означающего, может слу-

жить применявшийся к наследникам византийского трона эпитет «Порфирородный», т. е. рожденный в Порфире, особом здании дворца, который указывал на то обстоятельство, «что родители василевса занимали тогда императорский трон и, следовательно, у «порфирородного» имелись права, которые если не юридически, то в силу обычая давали ему ряд преимуществ перед «непорфирородными» (Литаврин 1997, 54).

Трон (*bregostól*) как знак и даже синоним королевской власти неоднократно упоминается в северогерманской эпопее «Беовульф» (*Beowulf*, 168, 1039, 1087, 1814, 2196, 2327, 2370, 2371, 2389), а для обозначения действий конунга по осуществлению власти составитель текста в отдельных случаях использует выражения «держатъ престол» (*éþelstólas healdan*) или «держатъ трон» (*bregostól healdan*). Данное использование термина позволяет проследить действие семиотического закона ослабления признака, выявленного С. Г. Проскуриным, который отмечает, что «большинство знаковых символов переживают трансформации от сильного символа к ослабленному, и затем – совсем слабому. Это своего рода семиотическая закономерность» (Проскурин 2013, 63). В следующей таблице демонстрируется трансформация лингвистического знака: от употребляемого в денотативном значении понятия «*healdan*» (держатъ, удерживать) к частично релевантному в биологическом отношении содержанию данного понятия в словосочетаниях «держатъ престол» (*éþelstólas healdan*), или «держатъ трон» (*bregostól healdan*), и далее – к переносному значению понятия «*healdan*» (править), употребляемого как самостоятельно, так и в словосочетаниях «держатъ королевство» (*healdan ríce*) или «держатъ народ» (*folc gehealdan*).

Уровень знаковости	Тождество. Акт	Подобие. Жест вместо акта	Условность
1. Биологически полная релевантность	Англосакс. <i>Healdan</i> – держатъ, удерживать		
2. Биологически частичная релевантность		Англосакс. <i>Bregostól healdan</i> (держатъ трон) – «править»	
3. Биологическая нерелевантность (лингвосемиотика)			Англосакс. <i>Healdan</i> – править.

Измерения семиозиса власти: семантика

Смены культурных кодов в эпоху формирования средневекового мира неизбежно сопровождалось трансформацией значений, ценностей, базовых категорий сознания. Формирующаяся культура «варварских королевств», возникающих на обломках Империи, активно интегрировала античное наследие, адаптируя к новым реалиям многие категории римской культуры, и предлагая

новое прочтение социально значимых концептов. Примером может служить активное использование в политическом дискурсе эпохи таких общезначимых концептов, как «варвар» (*barbarus*) и «варварство» (*barbaria*).

Для носителей власти в раннесредневековых германских королевствах восприятие римской культуры и отказ от «варварского» образа, с которым традиционно отождествлялся германский мир, являлось одним из инструментов формирования политико-культурной идентичности. Например, в послании Теодориха к Гундобаду, королю Бургундов, Теодорих пишет: «Известно, что при Вас Бургундия лицезреет изысканнейшие вещи, восхваляет изобретения древних: Вашими усилиями оставляет варварский образ жизни (*propositum gentile deponit*), и благодаря мудрости своего короля приобщается достижениям разумнейших» (*Var. I, 46*). В другом послании, обращенном ко всем провинциалам Галлии, Теодорих пишет о «римском обычае», который «способствовал процветанию предков». Далее следуют особо важные сентенции: «Возвращаясь... к древней свободе, облачитесь в одеяния римских нравов, оставьте варварство (*exuite barbariem*), удалите свирепость помыслов: при справедливости (*aequitate*) нашего времени не к лицу вам вести образ жизни, согласно чужим обычаям (*moribus alienis*)» (*Var. III, 17*). Очевидно, что Теодорих придавал большое значение новому состоянию своих граждан и представителей других «варварских» народов, которых он стремился видеть подчиненными его славному роду.

Наряду с этим происходит постепенная эволюция семантики самого понятия «варвар». Анализируя содержательную часть посланий Теодориха, можно обнаружить, что, несмотря на присутствие в его риторике элементов классической традиции, транслированных благодаря усилиям квестора Флавия Кассиодора, «варварство» (*barbaria, gentilitas*) для германского короля – это, прежде всего, отсутствие писаных законов и подчинения им среди подданных. Призывая своих соплеменников к соблюдению законов и правопорядка в Италийском королевстве, Теодорих требует от них оставить «варварство» (*exuite barbariem*) и удалить «свирепость помыслов» (*Var. III, 17*), остановив стихийные проявления насилия в отношении подданных и своих соплеменников. Прочие составляющие античной культуры, включая образование, язык, традиции, мировоззренческие и религиозные аспекты, не играют для короля столь же большого значения.

В официальном дискурсе понятие «варвар» теряло своё прежнее значение, связанное с представлением о неполноценности (Корсунский 1972). Характеризуя ассоциативную структуру понятия *barbari*, необходимо отметить, что представление о «варварстве» как об определенном низком состоянии общества, характерное для античности, постепенно уходит в прошлое. Официальные памятники, инкорпорирующие римское право на территории остготского и других германских королевств, повсеместно пользуются понятием «варвары» (*barbari*) для обозначения лиц неримского (прежде всего, германского) проис-

хождения,⁸ что отражает тенденцию к установлению технического, денотативного значения понятия. Обращение к «варварам и римлянам» («*barbaris et romanis*», Var. III, 24.) является официальной формулой, используемой остготским королем в административной переписке рубежа V–VI вв. Готы же, как правило, обозначаются в этих посланиях их этническим именем (*Gothi*) и дистанцируются, таким образом, как от общности «римлян», так и от «варваров».

Синтактика

Как отмечал признанный классик семиотических исследований Ч. С. Моррис, «развивать синтактику в некоторых отношениях проще, чем другие отрасли семиотики, ибо значительно легче изучать отношения знаков друг к другу, особенно в случае письменных знаков, как отношения, определенные правилом, чем описывать объективно существующие ситуации, в которых употребляются те или иные знаки, или описывать то, что происходит в интерпретаторе, когда функционирует знак» (Моррис 2002).

Данная оценка справедлива, по всей видимости, в отношении исследований, посвященных синтактике естественного языка. В рамках же политического дискурса коммуникации осуществляются с использованием нескольких языков культуры (вербальных и невербальных), что значительно усложняет исследования синтактического измерения семиозиса.

Представляется, что синтактическое измерение семиозиса власти наиболее удачно прослеживается на материале политических ритуалов. Как отмечает Г. Г. Хазагеров, при ритуальных формах общения, в центре внимания «находится скорее синтактика, чем семантика... важна последовательность и точность произносимых слов, хотя в целом сообщение асемантично» (Хазагеров [Электронный источник]). Примером глубокого исследования синтактики средневекового политического ритуала может служить работа Б. А. Успенского, освещающая, в том числе, соотношение между такими знаковыми действиями как инаугурационное помазание и коронация (Успенский 2000).

В качестве примера синтактического отношения знаков можно рассмотреть составляющие обряда инициации, имевшие архаическое происхождение, но игравшие существенную роль и в рамках раннесредневекового политического дискурса. Так, согласно «народному обычаю» (*ritum gentis*), описанному в произведении Павла Диакона, сын короля мог садиться за стол вместе с отцом «не раньше, чем получит оружие от короля какого-либо другого народа (*a rege gentis exterae*)» (Hist. lang. I, 23). С семиотической точки зрения данная традиция включает отношение двух знаков (семиотических актов): занятия места за столом рядом с отцом и получения оружия от короля другого народа, связь между которыми формирует своеобразный хронотоп – испытание на чужбине предшествует во времени триумфу на родине героя.

⁸ См. напр., *Edictum Theodorici Regis*, § 33, 34, 43 и др.

Описывая данный ритуал, Павел Диакон отмечает, что, принимая сына короля лангобардов Альбоина, король гепидов посадил его за стол справа от себя, на место, где обычно сидел его сын (Hist. lang. I, 24). Получение Альбоином оружия из рук короля гепидов подтвердило право наследника на место за королевским столом, и способствовало росту его престижа в глазах соплеменников: «По возвращении Альбоин был, наконец, допущен своим отцом к его столу. Довольный, вкушал он яства за королевским столом и рассказывал по порядку все, что приключилось с ним у гепидов во дворце Туризинда. Все присутствующие удивлялись и хвалили храбрость Альбоина» (Hist. lang. I, 24). Соблюдение синтактики политического дискурса, таким образом, является необходимым условием легитимности власти (в рассмотренном выше примере – легитимности преемника королевского трона).

Прагматика

Ч. У. Моррис определял прагматическое измерение семиозиса как «отношение знаков к интерпретаторам» (Моррис 2002), т.е. как комплекс порождаемых восприятием конкретного знака реакций интерпретатора, которые могут быть соотнесены «со всеми психологическими, биологическими и социологическими явлениями, которые наблюдаются при функционировании знаков» (Моррис 2002).

В качестве примера прагматического измерения семиозиса власти рассмотрим знаменитый эпизод с суассонской чашей, описанный в произведении Григория Турского:

В то время войско Хлодвига разграбило много церквей, так как Хлодвиг был еще в плену языческих суеверий (*erat ille adhuc fanaticis erroribus involutus*). Однажды франки унесли из какой-то церкви вместе с другими драгоценными вещами, необходимыми для церковной службы, большую чашу удивительной красоты. Но епископ той церкви направил послов к королю с просьбой (*poscens*), если уж церковь не заслуживает возвращения чего-либо другого из ее священной утвари, то по крайней мере пусть возвратят ей хотя бы эту чашу. Король, выслушав послов, сказал им: «Следуйте за нами в Суассон, ведь там должны делить всю военную добычу. И если этот сосуд, который просит епископ (*quae rara poscit*), по жребию достанется мне, я выполню его просьбу». По прибытии в Суассон, когда сложили всю груды добычи посредине, король сказал: «Храбрейшие воины, я прошу вас (*rogo vos*) отдать мне, кроме моей доли, еще и этот сосуд». Разумеется, он говорил об упомянутой чаше. В ответ на эти слова короля те, кто был поразумнее (*erat mens sanior*), сказали: «Славный король (*glorioso rex*)! Все, что мы здесь видим, – твое, и сами мы в твоей власти (*sed et nos ipsi tuo sumus dominio subiugati*). Делай теперь все, что тебе угодно. Ведь никто не смеет противиться тебе!». Как только они произнесли эти слова, один вспыльчивый воин, завистливый и неумный (*unus levis, invidus ac facilis*), поднял секиру и с громким возгласом: «Ты получишь отсюда только то, что тебе полагается по жребию», – опустил ее на чашу. Все были поражены этим поступком, но король перенес это оскорбление с терпением и кротостью (*iniuriam suam patientiae lenitate coercuit*). Он взял чашу и передал ее епископскому послу, за-

таив «в душе глубокую обиду» (*sub pectore vulnus*). А спустя год Хлодвиг приказал (*iussit*) всем воинам явиться со всем военным снаряжением, чтобы показать на Мартовском поле, насколько исправно содержат они свое оружие. И когда он обходил ряды воинов, он подошел к тому, кто ударил [секирой] по чаше и сказал: «Никто не содержит оружие в таком плохом состоянии, как ты. Ведь ни копье твое, ни меч, ни секира никуда не годятся». И, вырвав у него секиру, он бросил ее на землю. Когда тот чуть-чуть нагнулся за секирой, Хлодвиг поднял свою секиру и разрубил ему голову, говоря: «Вот так и ты поступил с той чашей в Суассоне» (*Sic, inquit, tu Sexonas in urceo illo fecisti*). Когда тот умер, он приказал (*iubet*) остальным разойтись, наведя на них своим поступком большой страх (Савукова 1987, 48).

Представленный выше текст, транслирующий миф Хлодвига, составлен Григорием Турским с использованием элементов семантического типа кода культуры. В основе текста четко прослеживается оппозиция идеального плана, отождествляемого с разумным началом («...те, кто был поразумнее (*erat mens sanior*), сказали: “Славный король! Все, что мы здесь видим, – твое, и сами мы в твоей власти. Делай теперь все, что тебе угодно. Ведь никто не смеет противиться тебе!”») и материального, неразумного, физического плана («Как только они произнесли эти слова, один вспыльчивый воин, завистливый и неумный (*unus levis, invidus ac facilis*, букв. – легковесный, пустой – С.С.), поднял секиру и... опустил ее на чашу»). В ответных действиях короля Хлодвига выражается средневековая антиномия категорий «чести» и «славы»: Хлодвиг терпит бесчестье ради Христа, поскольку удар воина по чаше носил бесчестящий для Хлодвига характер. В средневековой культуре, как отмечает Ю. М. Лотман, «бесчестье считается столь тяжким ущербом, что пострадавшему не возбраняется ответить на него ударом меча» (Лотман 2004, 403). Но Хлодвиг, претерпев оскорбление «со смирением и кротостью», получает впоследствии славу – особую форму почести, обладающую нематериальной, знаковой сущностью.

Фабула данного эпизода (охватывающая период протяженностью в один год между уничтожением чаши и убийством обидчика) раскрывает принцип ахронности: рассматриваемое время в повествовании автора как бы не существует (отмщение наступает сразу после нанесения оскорбления). Нам не дается никаких указаний на укрепление легитимности короля в данный период, отсутствует и описание его действий по приобретению новых сторонников и укреплению лояльности приближенных. Власть короля не эволюционирует – в повествовании Григория Турского она статична. Это, по всей видимости, объясняется тем, что знаковость королевской власти носит иконический характер: власть короля подобна власти Бога (о чем явно свидетельствуют слова «Славный король! Все, что мы здесь видим, – твое, и сами мы в твоей власти...»), в связи с чем сопротивление королю выступает как противление Богу. Причина бессилия короля заключается не в слабости юного правителя, а в его смирении («король перенес это оскорбление с терпением и кротостью»).

Сама суассонская чаша как знаковое средство (означающее) соответствует нескольким объектам (означаемым). В рамках коммуникации Хлодвига и вои-

на (акта уничтожения чаши) чаша символизирует собой всю военную добычу (реализуя принцип гомеоморфности части целому), которую надлежит разделить на соответствующие доли между участниками похода. Вместе с этим в рамках коммуникации Хлодвига с епископом Ремигием объектом, на который указывает чаша, выступает власть Хлодвига, его способность управлять подчиненным ему коллективом.

Уничтожение чаши состояло не просто в разрушении ее формы (поскольку материальная составляющая – осколки золота и драгоценностей были переданы послам епископа), но, прежде всего, в ее семантическом разрушении. Именно поэтому акт с уничтожением чаши становится сложносоставным знаком, содержащим план означающего («форма» – требование соблюдения древнего обычая) и план означаемого («содержание» – умаление власти Хлодвига).

Удачно прослеживается прагматический аспект семиотического акта уничтожения чаши – Хлодвиг, выступая интерпретатором данного действия, верно воспринимает его как указание на соответствующую конвенциональную роль (определенную политическим дискурсом в форме обычая предков), в связи с чем его ответная реакция (интерпретанта) выразилась в демонстрации согласия с правомерностью данного действия. Последующая месть Хлодвига также осуществляется в рамках указанной конвенциональной роли, в связи с соблюдением древнего обычая смотра вооруженного войска. Если в первом случае король обращался к воинам с просьбой (*rogo*) выйти за рамки существующей традиции, то во втором случае он приказывал (*iussit*) исполнить обычай предков, прибегая к установленным данной формой габитуса⁹ коллективным практикам.

Убийство оппонента Хлодвига во время проведения военного смотра обретает в интерпретации Григория характер иконического знака: «Хлодвиг поднял свою секиру и разрубил ему голову, говоря: «Вот так и ты поступил с той чашей в Суассоне (*sic, inquit, tu Sexonas in urceo illo fecisti*)». Возмездие, настигшее нечестивого воина, выходит за рамки осуществления личной мести и становится в символическом плане актом божественного воздаяния за надругательство над святыней. Прагматическое измерение данного семиотического акта прослеживается в описании коммуникации короля с присутствовавшими участниками смотра (выступающими в роли интерпретаторов знака), когда Хлодвиг «приказал (*iubet*) остальным разойтись, наведя на них своим поступком большой страх». Реакция присутствующих указывает на то, что убийство соперника воспринималось не только в качестве иконического знака, означавшего восстановление справедливости, но и в качестве индексального знака, указывавшего на возможную участь политических оппонентов короля.

⁹ Более подробно о габитусе военно-аристократической франкской среды: Николаева 2005.

* * *

Таким образом, выполненное исследование позволило классифицировать знаковые составляющие власти в семантическом типе культуры, выявить особенности семиозиса трех основных типов знака (символов, индексальных и иконических знаков), рассмотреть семантическое, синтактическое и прагматическое измерения семиозиса власти. Результаты исследования дают основания предположить, что культурный код, подразумевающий отношение к знаку в рамках определенной культуры, имманентен самому знаку и может рассматриваться в качестве ключевой составляющей прагматического измерения семиозиса. Анализ средневековых текстов подтвердил действие семиотического закона ослабления признака, а также дал возможность выявить и охарактеризовать эволюционный семиотический ряд перформативного ядра ранней письменной культуры. Семиотическая методология, таким образом, позволяет получить добавочное эмпирическое содержание в исследовании коммуникативного пространства культуры, что свидетельствует о целесообразности ее использования в дальнейших научных исследованиях, посвященных реконструкции исторических образов власти и изучению соответствующих культурных кодов.

ОСНОВНЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

Exc. Vales. – Excerpta Valesiana, pars posterior.
 Get. – Iordanes. De origine actibusque Getarum (Getica).
 Hist. lang. – Paulus Diaconus. Historia langobardorum.
 Isid. Hisp. Etymolog. – Isidori Hispalensis Episcopi Etymologiarum sive Originum libri.
 Isid. Hisp. Sent. – Isidori Hispalensis Sententiae.
 Var. – Cassiodori Aurelii Variarum libri XII.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Akerman, J. A. (1834) *Descriptive catalogue of rare and unedited Roman coins*. London.
 Barnish, S. J. B. (1983) "The Anonymous Valesianus II as a Source for the Last Years of Theoderic," *Latomus* 42.3, 572–96.
 Berkhofer III, R. F., Alan Cooper, and Adam J. Kosto, eds. (2005) *The Experience of Power in Medieval Europe, 950–1350*. Ashgate Publ.
 Bisson, T. N., ed. (1995) *Cultures of Power. Lordship, Status, and Process in Twelfth-Century Europe*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
 Chaney, W. A. (1970) *The Cult of Kingship in Anglo-Saxon England: The Transition from Paganism to Christianity*. Manchester.
 Effros, B. (2003) *Merovingian Mortuary Archaeology and the Making of the Early Middle Ages*. Berkeley: University of California Press.
 Fischer, S. (2013) "Literacy and Text Production in the Age of Germanic Kleptocracy – The Elusive Case of Theoderic," *WULFILA 311–2011. International Symposium*. Uppsala University June 15–18, 2011. Anders Kaliff and Lars Munkhammar (eds). Uppsala: 97–113.
 Gannon, A. (2003) *The Iconography of Early Anglo-Saxon Coinage: Sixth to Eighth Centuries*. Oxford.

- Gasparri, S. (2000) "Kingship Rituals and Ideology in Lombard Italy," Frans Theuws and Janet L. Nelson (eds). *Rituals of Power: From Late Antiquity to the Early Middle Ages*. Leiden: Brill, 2000: 95-114.
- Hartshorne, C. and Weiss, P., ed. (1960) *Collected Papers of Charles Sanders Peirce: Principles of philosophy and Elements of logic*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Lebecq, S. (2006) "The Two Faces of King Childeric: History, Archaeology, Historiography," in T. F. X. Noble, ed., *From Roman Provinces to Medieval Kingdoms*. New York and Abingdon: 327-44.
- Lotmaniana Tartuensia: О Лотмане: статьи и заметки. Семиотика культуры в Московско-Тартуской семиотической школе. Предварительные замечания: www.ruthenia.ru/lotman/txt/mlotman02.html.
- Moreau, J., ed. (1961) *Excerpta valesiana*. [I. Origo Constantini imperatoris. II. Theodericiana.] Lipsiae: Teubner.
- Osiander, A. (2007) *Before the State: Systemic Political Change in the West from the Greeks to the French Revolution*. Oxford: Oxford University Press.
- Siefkes, M. (2010) "Power in Society, Economy, and Mentality: Towards a Semiotic Theory of Power," in *Semiotica* (Berlin; N.Y.) 181 (1/4), 225-261.
- Theuws, F., Nelson, J. L. ed. (2000) *Rituals of Power from Late Antiquity to the Early Middle Ages*. Leiden.
- Аверинцев, С. С. (1977) «Символика раннего Средневековья (К постановке вопроса)», *Семиотика и художественное творчество*. Москва: Наука: 308-337.
- Астафурова, Т. Н., Олянич, А. В. (2008) *Лингвосемиотика власти: знак, слово, текст*. Волгоград.
- Барт, Р. (1989) *Избранные работы: Семиотика: Поэтика*: Пер. с фр., сост. Г. К. Косиков. Москва: Прогресс.
- Барт, Р. (2008) *Мифологии*. Москва.
- Бенвенист, Э. (1974) *Общая лингвистика*. Москва.
- Бодрийяр, Ж. (2007) *К критике политической экономии знака*. Д. Кралечкин, пер. с фр. Москва: Академический Проект.
- Бойцов М. А., Успенский Ф. Б., ред. (2010) *Власть и образ: очерки потестарной имагологии*. Санкт-Петербург.
- Бойцов, М. А. (2009) *Величие и смирение. Очерки политического символизма в средневековой Европе*. Москва.
- Гирц, К. Г. (2004) *Интерпретация культур*. Москва.
- Гофф, Ж. ле (2002²) *Другое Средневековье: Время, труд и культура Запада*. С. В. Чистякова и Н. В. Шевченко, пер. с фр., под ред. В. А. Бабинцева. Екатеринбург.
- Гуревич, А. Я. (1972) *Категории средневековой культуры*. Москва.
- Данези, М. (2010) *В поиске значения: введение в семиотическую теорию и практику*. Пер с англ. под общей ред. С. Г. Проскурина. Новосибирск.
- Донченко, А. И. пер. (1998) *Житие святого Северина*. Петербург: Алетейя.
- Живов, В. М., Успенский, Б. А. (1987) «Царь и Бог: семиотические аспекты сакрализации монарха в России», *Языки культуры и проблемы переводимости*. Москва: 47-153.
- Ильин, М. В. (2002) «Политический дискурс как предмет анализа», *Политическая наука*, 3, 7-19.
- Клауде, Д. (2002) *История вестготов*. Санкт-Петербург: Евразия.
- Кондратьев, С. П., пер. (1950) *Прокопий Кесарийский. Война с готами*. Москва.

- Корсунский, А. Р. (1971) «К дискуссии об эдикте Теодориха», *Западная Европа в Средние века: Экономика, политика, культура*. Москва: 83–104.
- Кравченко, А. В. (2000) «Естественнонаучные аспекты семиозиса», *Вопросы языкознания* 1, 10–14.
- Кравченко, А. В. (2008) «Языковой семиозис и пределы человеческого познания», *Когнитивные исследования языка*. Вып. 3: Типы знаний и проблема их классификации. Москва, Тамбов: ИЯ РАН; ТГУ им. Г.Р.Державина, 37–45.
- Кулаковский, Ю. А., Сони А. И., пер. (1996) *Аммиан Марцеллин. Римская история*. Санкт-Петербург: Алетейя.
- Кэмпбелл, Д. (1997) *Тысячеликий герой*. Киев.
- Левченко, М. В. (1996), пер., *Агафий Миринейский. О царствовании Юстиниана*. Москва: Арктос.
- Литаврин, Г. Г. (1997) *Как жили византийцы*. Санкт-Петербург.
- Лосев, А. Ф. (1990) *Диалектика мифа*. Москва.
- Лотман, Ю. М. (2004) *Семиосфера*. Санкт-Петербург: Искусство.
- Моррис, Ч. У. (2002) «Основания теории знаков», *Семиотика. Сборник переводов*. Под ред. Ю. С. Степанова. Москва: Радуга: 45–96.
- Николаева, И. Ю. (2005) *Проблема методологического синтеза и верификации в истории в свете современных концепций бессознательного*. Томск.
- Пастуро, М. (2012) «Символическая история европейского Средневековья», *Мишель Пастуро*. Е. Решетникова, пер. с франц. Санкт-Петербург: Alexandria.
- Плохотнюк, В. С. (2010) «Аксиоматизация семиологии и научный статус семиотики», *Terra eopoticus* 8.4, 124–132.
- Прозоров, В. О. (2003) «О семантических горизонтах понятия *власть*», *Логос* 4/5, 58–64.
- Проскурин, С. Г. (2013) *Курс семиотики. Язык, культура, право*. Новосибирск: Изд-во НГУ.
- Савукова, В. Д. (1987), пер. и примеч., *Григорий Турский. История франков*. Москва: Наука.
- Санников, С. В. (2011) «Образ власти как продукт социальной коммуникации: семиологический анализ», *Материалы международной научно-практической конференции «Информационно-коммуникационное пространство и человек*». Пенза: 72–74.
- Санников, С. В. (2009) «Перевод пролога к кодексу короля Альфреда», *Вестник НГУ. Серия: История, филология*, 8.1.
- Санников, С. В. (2013) «Семиозис власти как процесс социальной коммуникации: методологические аспекты (на примере анализа исторических образов власти)», *Материалы конференции «Практика коммуникативного поведения в социально-гуманитарных исследованиях*». Прага: 6–9.
- Санчук, Г. Э., пер. и комм. (1975) *Видукинд Корвейский. Деяния саксов*. Отв. ред. Корюлюк В. Д. Москва: Издательство «Наука».
- Смирницкая, О. А., Стеблин-Каменский М. И., изд. (1994) *Младшая Эдда*. Москва.
- Смирнов, И. П. (1995) *Порождение интертекста*. Санкт-Петербург.
- Согомонян, В. Э. (2012) «Что такое дискурс власти?», *21-й век* 21, 34–51.
- Стасюлевич, М. М. (1999) *История средних веков*. Москва.
- Стеблин-Каменский, М. И., пер. (1980) «Сага о Харальде Прекрасноволосом», *Снорри Стурлусон. Круг Земной*. Москва: Наука: 42–67.

- Усманова, А. Р. (2000) *Умберто Эко: парадоксы интерпретации*. Минск: «Пропилеи».
- Успенский, Б. А. (1994) *Избранные труды. Том 1: Семиотика истории*. Москва: Издательство «Гнозис»: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Culture/Ysp/index.php.
- Успенский, Б. А. (1998) *Царь и патриарх: харизма власти в России (Византийская модель и ее русское переосмысление)*. Москва: Языки русской культуры.
- Успенский, Б. А. (2000) *Царь и император: помазание на царство и семантика монарших титулов*. Москва: «Языки русской культуры».
- Успенский, Ф. Б. (2001) *Имя и власть: выбор имени как инструмент династической борьбы в средневековой Скандинавии*. Москва: Языки русской культуры.
- Фадеева, Е. И., Тульчинский, Г. Л., отв. ред. (2011) *Семиотика культуры: антропологический поворот*. Санкт-Петербург: Эйдос.
- Хазазеров, Г. *Интертекстуальность: от диалога к ритуалу*: www.khazagerov.com/culture-of-speech/96-intertext.html.
- Хачатурян, Н. А., отв. ред. (2004) *Королевский двор в политической культуре средневековья Европы: Теория, символика, церемониал*. Москва.
- Хачатурян, Н. А., отв. ред. (2006) *Священное тело короля: Ритуалы и мифология власти*. Москва.
- Хачатурян Н. А., отв. ред.; Воскобойников О. С., сост. (2008) *Власть, общество, индивид в средневековой Европе*. Москва.
- Шатин, Ю. В. (1996) «Три вектора семиотики», *Дискурс 2 / 96*: www.nsu.ru/education/virtual/discourse2_8.htm.
- Шейгал, Е. И. (2000) *Семиотика политического дискурса*. Волгоград (диссертация).
- Шервуд, Е. А. (1992) *Законы лангобардов: обычное право древнегерманского племени*. Москва.
- Шкаренков, П. П. (2003) *Королевская власть в Остготской Италии по «Variae» Кассиодора: миф, образ, реальность*. Москва: РГГУ.
- Шкаренков, П. П. (2009). *Образ власти на рубеже античности и средневековья: от империи к варварским королевствам*. Автореферат (на правах рукописи). Москва.
- Эрлихман, В. В., пер., комм. (2001) *Беда Достопочтенный. Церковная история народа англов*. Санкт-Петербург.
- Юнг, К. Г. (2006) *Человек и его символы*. Москва.
- Ямпольский, М. Б. (2004) *Физиология символического. Кн. 1. Возвращение Левиафана: Политическая теология, репрезентация власти и конец старого режима*. Москва.
- Янушкевич, И. Ф. (2009) «Лингвoseмиотическое пространство англосаксонской легитимной власти», *Вестник Волгоградского гос. ун-та: Научно-теоретический журнал. Сер. 2, Языкознание*, вып. 2, 119–125.

К ВОПРОСУ О ЗНАЧЕНИИ ТЕРМИНА *HYBRIS* В АРХАИЧЕСКИЙ ПЕРИОД

С. П. ШЕВЦОВ

Одесский национальный университет, Украина

sergiishevtsov@gmail.com

Sergey Shevtsov (Odessa National University, Ukraine)

THE TERM *HYBRIS* IN ARCHAIC GREECE

ABSTRACT: Do modern languages capture the true meaning of the Archaic Greek term *hybris*? Scholarly opinions vary a great deal and interpretations of the relevant texts (from Homer to Pindar) are still problematic. Based on the analysis provided, I offer a new hypothesis regarding the relation between the term and the first element in the binary opposition of nature / culture suggested by Claude Lévi-Strauss. To my mind the numerous meanings of *hybris* can be ultimately combined into the idea of “behavior related to nature and opposed to culture”.

KEYWORDS: *hybris*, etymology, legal, archaic, poetry, culture, conduct.

При всей устойчивости существующих методов лингвистического анализа и принципов этимологии, для рассмотрения того или иного термина не менее важным оказывается угол зрения. Речь идет о том, что Э. Гуссерль называл «горизонтом» рассмотрения. Характерным примером различия подходов может служить греческое слово ὑβρις. Этот термин выражал почти категориальное понятие, обычно переводимое как ‘наглость, нахальство, дерзость, грубость, глумление’; ‘бесчинство, насилие, оскорбление’.¹ Примерно так толкует это понятие и Аристотель во второй книге своей *Риторике*. Большинство ис-

¹ Дворецкий 1958, 1659. В словаре Вейсмана (1899, кол. 1266) близко: ‘надменность, наглость, нахальство, дерзость, высокомерие, гордость’; ‘необузданность, невоздержанность, своеволие, бесчинство’; ‘обида, оскорбление’ и даже ‘насилие’. У Лиддела-Скотта: 1) *wanton violence, arising from the pride of strength, passion; riotousness, insolence, lewdness, licentiousness*; 2) *of acts towards others, a piece of wanton violence, despiteful treatment, an outrage, gross insult, assault and battery*. – at Athens, in law proceedings, ὑβρις meant *an aggravated personal assault*; 3) *harm, detriment, damage, loss* (Liddell and Scott 1909, 723).

следователей, затрагивавших этот вопрос, в той или иной мере согласно с подобным толкованием. Тем не менее, оно вызывает некоторые сомнения, особенно в отношении его применения в архаический период.

Предложенные в качестве перевода термины выражают две возможные и существенно различающиеся модели поведения: по отношению к отдельному индивиду или небольшой группе (например, семье) и по отношению к обществу (миру) в целом. При этом суть модели остается неизменной: термин выражает осуждение поведения, противоречащее общепринятым нормам. Но в языках современного общества большинство из этих терминов предполагает ситуацию, когда тот, к кому они отнесены, ведет себя в среде равных так, как если бы он находился на более высокой ступени иерархической лестницы. Эти термины не применимы для характеристики отношений между представителями двух действительно различных слоев в обществе с реально существующей социальной иерархией. Точнее, в этом случае «наглостью» или «надменностью», «спесью» представлялась бы уже сама возможность оценивания с помощью рассматриваемых терминов поведения того, кто находится на более высокой ступени (в этом случае выразитель подобной оценки уравнивал бы себя с тем, кого он оценивает). Это вызывает сомнение относительно того, в какой мере такое значение может быть использовано для архаического общества, еще не достигшего радикальности сословного деления и не имеющего его в памяти языка и культуры. Вместе с тем остается неясным, когда подобные понятия возникают – в обществе социально однородном или в процессе расчленения первоначального равенства.

Этимология ὑβρις остается неясной.² Часто его образование возводят к предлогу ὑπέρ ('над', 'выше', 'сверх' и т. д.), а Ю. Покорны вслед за Э. Бойсаком выдвигает версию о слиянии ὑ с предлогом ἐπί ('на, у, при' и др.).³ В этом случае наблюдается слияние предлога с корнем βρι-, восходящего к корню *g^u(e)ri- 'тяжелый'.⁴ При таком толковании первоначальное значение может быть реконструировано как 'лежащая (на чем-то) тяжесть; насилие; превышение меры'. П. Шантрейн считает такую этимологию неубедительной.⁵ Межъязыковые связи также проблематичны, возведение к санскритским или хеттско-лувитским корням в основном строится на близости значений.

В отношении значения термина ὑβρις существуют разногласия. Л. Гернет в 1917 году представил ὑβρις как своего рода «над-право (*surdroit*)»,⁶ сделав ак-

² Meyer 1901, 156; Boisacq 1916, 997; Chartaine 1977, IV, 1150.

³ Pokorny 1949–1956, V, 477.

⁴ См. Ярхо 1967, 354. Относительно недавно в пользу этой теории выступили Жак-Луи Перпийю и Шарль Ламбертери (Perpillou 1988, 197–199; Lamberterie 1990, §§ 192–198). На нее опирается и Ник Фишер (Fisher) в своей книге «*Hybris: A Study in the Values of Honour and Shame in Ancient Greece*» (1992).

⁵ Chartaine 1977, IV, 1150.

⁶ Gernet 1917, 3.

цент на социологическом и юридическом аспектах, которые он положил в центр своего исследования. При этом он не отвергал и остальные, в том числе и современные, значения.⁷ Во многом аналогично понимал ὑβρις и Ж. Коман в своем исследовании творчества Эсхила. Он считает, что ὑβρις – это прежде всего превышение меры, разрушающее общую устроенность мира, превышение, неизбежно влекущее за собой наказание, в чем французский исследователь видел основную особенность мышления Эсхила. По его мнению, Ксеркс в *Персах* и Прометей в *Прометее Прикованном* представляют «описание наиболее волнующей hybris, чем <где-либо еще> в греческой античности» (Coman 1931, 121). Этому же направлению придерживался и В. Йегер, полагая, что ὑβρις изначально относился к сфере права и выступал противоположностью δίκη (Йегер 2001, 540), а слово δίκη, по мнению Йегера, означало решение о возмещении ущерба и сам размер возмещения (там же, 139). По мнению немецкого ученого, религиозный смысл (святотатство, плеонексию по отношению к божеству) ὑβρις приобрел позднее (там же, 212). Но анализ ранних употреблений ὑβρις говорит не столь однозначно в пользу такого истолкования.⁸ Иную позицию обосновал Дель Гранде, считавший именно религиозный смысл исходным и основным.⁹ В. Н. Ярхо, склонен видеть первоначальное значение (из представленных в архаичной поэзии) в указании на физическое превосходство (Ярхо 1967, 354), отмечая, что значение это с течением времени у разных авторов изменялось, получив существенное преобразование у Эсхила (там же, 358). По мнению Д. Макдауэла, суть ὑβρις'а – в потакании наслаждению, порожденном избытком энергии. Бесчестье и позор совершенно для него не обязательны.¹⁰ М. Дики полагал, что этот термин служил выражением чрезмерной самоуверенности и самонадеянности, которые следуют из отрицания ограниченности и зыбкости человеческого удела.¹¹ Н. Фишер в своей обстоятельной работе, всецело посвященной ὑβρις, не склонен отдавать предпочтение той или

⁷ «Hybris – это гордость, в той или иной степени безличная, толкающая человека выступить против сверхъестественных сил, гордость, которая ведет человека к превышению ограниченной области, в которой может осуществляться его деятельность, гордость безбожника, который неизбежно вызывает наказание, посредством чего нарушенный в мире баланс восстанавливается... Подобное мышление не является умозрением более или менее индивидуальным. Его общность даже засвидетельствована... идеей, лежащей в основании трагедии, и не являющейся вымыслом драматических поэтов. Концепция трагического мира отыскивается в истории и философии: она конституирует определенный момент человеческого мышления» (Gernet 1917, 397).

⁸ Скорее дело в том, что Йегер исходил из современного ему понимания права, во всяком случае, он неоднократно говорит о несправедливости как лишении индивида его прав.

⁹ К сожалению, работа Дель Гранде (Grande 1947) была мне недоступна, сужу по рецензии: Philip 1952.

¹⁰ McDowell 1976.

¹¹ Dickie 1984.

иной особой сфере, но в целом относит его к сфере этики, со временем получившей правовое оформление.¹²

В ὕβρις действительно присутствует нарушение справедливости, но не любое, а обладающее специфическими чертами. Так, например, ὕβρις применяется к воровству или обману только в том случае, если нарушенными оказываются некие высшие (часто – негласные) нормы. Например, в *Одиссее* ὕβρις и родственные ему слова выступают как «постоянный эпитет» для характеристики женихов Пенелопы (из 13 употреблений 11 относятся к женихам), в *Илиаде* – дважды для характеристики поступка Агамемнона по отношению к Ахиллесу.

Слова Ахиллеса, обращенные к Афине (Ил. 1, 202–203):

τίπτ' αὐτ' αἰγίοχοιο Διὸς τέκος εἰλήλουθας;
ἦ ἵνα ὕβριν ἴδῃ Ἀγαμέμνονος Ἀτρεΐδαο.
Зачем снова дочь щитодержца Зевса пришла ты?
Чтобы увидеть бесчинство Агамемнона, сына Атрея?¹³

И несколько позже ответные слова богини (213–214):

καὶ ποτέ τοι τρίς τόσσα παρέσσεται ἀγλαὰ δῶρα
ὕβριος εἴνεκατῆσδε: σὺ δ' ἴσχεο, πείθεο δ' ἡμῖν.
Позже втрое больше ты получишь богатых даров
за это [его] бесчинство, сдержись и повинуйся нам.¹⁴

Здесь, несомненно, ὕβρις применяется для характеристики поступка Агамемнона в отношении Ахиллеса. Отметим, что для характеристики дерзости, например, Терсита (Θερσίτης) (Ил. 2, 211–277) Гомер не употребляет этого термина.

В *Одиссее*, как уже отмечено, данный термин используется для характеристики поведения женихов Пенелопы. Из одиннадцати случаев применения данного понятия к женихам приведем несколько наиболее характерных. Вот слова Телемаха, обращенные к женихам (Od. 1, 368):

μητρὸς ἐμῆς μνηστῆρες ὑπέρβιον ὕβριν ἔχοντες...
Намеревающиеся жениться на моей матери,
чрезмерно буйством одержимые...¹⁵

¹² Fisher 1992.

¹³ В переводе Н. И. Гнедича: «Что ты, о дочь Эгилоха, сюда низошла от Олимпа? / Или желала ты видеть царя Агамемнона буйство?» (1, 202–203).

¹⁴ «...Скоро трикратно тебе знаменитыми столько ж дарами / Здесь за обиду заплатят: смирися и нам повинуйся» (1, 214).

¹⁵ В переводе В. А. Жуковского: «Вы, женихи Пенелопы, надменные гордостью буйной...» (1, 364).

Эта конструкция *ὑπέρβιον ὕβριν ἔχοντες* (*ἔχουσι*) ('чрезмерно буйством охваченные') будет встречаться в *Одиссее* еще не раз (Od. 4, 321; 16, 410), а также в краткой форме: *ὕβριν ἔχουσι* (Od. 16, 86), *ὕβριν ἔχων* (Od. 16, 418).

Другой пример – уже авторская характеристика занятий и поведения женихов (Od. 4, 625–627):

μνηστήρες δὲ πάροιθεν Ὀδυσσῆος μεγάροιο
 δίσκοισιν τέρποντο καὶ αἰγανέησιν ἰέντες
 ἐν τυκτῷ δαπέδῳ, ὅθι περ πάρος, ὕβριν ἔχοντες.
 Женихи перед дворцом Одиссея веселились,
 диски и копья бросая на ровной площадке,
 по своей привычке, буйством одержимые.¹⁶

Еще пример – слова самих женихов, осуждающих поступок Антиноя в отношении Одиссея, переодетого нищим странником (Od. 17, 485–488):

Καὶ τε θεοὶ ξείνοισιν ἐοικότες ἀλλοδαποῖσι,
 παντοῖοι τελέοντες, ἐπιστροφῶσι πολῆας,
 ἀνθρώπων ὕβριν τε καὶ εὐνομὴν ἐφορῶντες.
 И боги в образе чужеземцев из разных далеких мест
 посещают города, чтобы наблюдать
 человеческие насилие (беззаконие, несправедность) и праведность.¹⁷

Отметим еще пример, на этот раз не связанный с женихами. Одиссей рассказывает о прибытии в Египет и характеризует действия своих спутников как *ὑβρεῖ* (Od. 14, 262–265):

οἶδ' ὕβρει εἷξαντες, ἐπισπόμενοι μένει σφῶ,
 αἶψα μάλ' Αἰγυπτίων ἀνδρῶν περικαλλέας ἀγροὺς
 πόρθεον, ἐκ δὲ γυναικάς ἄγον καὶ νήπια τέκνα,
 αὐτοὺς τ' ἔκτεινον...
 Они поддались буйству, соблазнившись своей мощью,
 тотчас принялись плодородные поля египтян опустошать,
 и уводили женщин и маленьких детей,
 тут же убивая мужей...¹⁸

¹⁶ «Тою порой женихи в Одиссеевом доме бросаньем / Дисков и дротиков острых себя забавляли, собравшись / Все на мощеном дворе, где бывали их буйные игры» (4, 625–627). Этот же текст дословно воспроизводится в песне 17 (167–169), но в русском переводе при втором употреблении «буйные» заменено на «шумные».

¹⁷ «Боги нередко, облекшись в образ людей чужестранных, / Входят в земные жилища, чтоб видеть своими очами, / Кто из людей беззаконствует, кто наблюдает их правду» (17, 485–488).

¹⁸ «Вдруг загорелось в них дикое буйство; они, обезумев, / Грабить поля плодоносные жителей мирных Египта / Бросились, начали жен похищать и детей малолетних, / Зверски мужей убивая...» (14, 263–264).

Этот же рассказ воспроизводится и в песне 17 (431–434). При этом Одиссей, если позволительно строить догадки о его психологии и этике, осуждает не столько сам набег и действия своих спутников, сколько тот факт, что его спутники при этом поддались тому состоянию, которое он характеризует как ὕβρις.

Если сравнить употребление данного термина у Гомера в приведенных фрагментах¹⁹ с тем толкованием, которое он получает у Аристотеля в *Риторике*, то легко заметить различие в значениях. Аристотель поясняет данный термин следующим образом:

Видов пренебрежения три: презрение, самодурство и оскорбление (τρία ἐστὶνεἶδη ὀλιγωρίας, καταφρόνησις τε καὶ ἐληφροσύνη καὶ ὕβρις)... (1378b14–15) Человек, наносящий оскорбление, также выказывает пренебрежение, потому что оскорблять значит делать и говорить вещи, от которых становится стыдно тому, к кому они обращены, и притом [делать это] не с той целью, чтобы он подвергся чему-нибудь, кроме того, что уже было, [то есть уже заключалось в словах или действии], но с целью получить самому от этого удовольствие. Люди же, воздающие равным за равное, не оскорбляют, а мстят. Чувство удовольствия у людей, наносящих оскорбление, является потому, что они, оскорбляя других, в своем представлении от этого еще более возвышаются над ними. Поэтому-то люди молодые и люди богатые легко наносят оскорбления: им представляется, что, нанося оскорбления, они достигают тем большего превосходства. Оскорбление связано с умалением чужой чести, а кто умаляет чужую честь, тот пренебрегает, ибо не пользуется никаким почетом то, что ничего не стоит – ни в хорошем, ни в дурном смысле (1378b23–30).²⁰

В завершении этого рассуждения Аристотель приводит две цитаты из *Илиады* (II, 1, 356; 9, 648), где как раз говорится о поступке Агамемнона по отношению к Ахиллесу и о чувствах последнего в связи с этим. Несомненно, что поступок Агамемнона рассматривался Ахиллесом как оскорбление, хотя трудно сказать, насколько со стороны царя Микен подобные действия служили для удовольствия и возвышения. Но едва ли данное значение уместно рассматривать в отношении Антиноя и других женихов Пенелопы. Возможно, что бесцеремонное и хищническое поведение их во дворе Одиссея еще может быть как-то объяснено стремлением подчеркнуть унижительность положения, как они считали, «вдовы» бывшего царя. Но совсем уж трудно рассматривать как оскорбление игры женихов, вроде метания диска или дротика. Здесь явно скрыто некое другое (по крайней мере, еще одно) значение ὕβρις, о котором Аристотель не говорит ничего. Так как *Риторика* подчинена в основном слову и его воздействию, то вполне естественно, что автор ограничивается «вербальным измерением» ὕβρις, но это не означает, что оно – единственное. Кроме то-

¹⁹ Кроме приведенных выше, рассматриваемый термин встречается также в *Одиссее*: 15, 329; 17, 565; 17, 581; 23, 64; 24, 352.

²⁰ Русский текст дается в переводе С. С. Аверинцева. Переводчик, как видно из текста, использует для ὕβρις русское «оскорбление».

го, Аристотель говорил о значении этого термина в современном ему языке, то есть на этапе развития как общества, так и языка значительно более позднем, чем эпоха формирования этого категориального понятия.

К сожалению, ранних фиксаций данного термина у нас совсем немного, как и вообще ранних текстов. Для детального изучения и реконструкции первоначального значения термина ὑβρις придется использовать тексты более поздней эпохи, пытаясь из разности значений установить первоначальное.

Это различие значений неоднократно отмечалось в литературе. Уже Дель Гранде²¹ собрал почти все случаи употребления ὑβρις в текстах архаического периода. В. Н. Ярхо уточнил, как он сам указывает, ряд аспектов, на которые итальянский исследователь не обратил внимание.²² Н. Фишер в третьей части своей работы предложил свой анализ фрагментов греческой поэзии с термином ὑβρις. Мнения исследователей, как уже отмечалось, расходятся. Представляется, тем не менее, что обобщающее значение для данного термина может быть найдено, при этом оно проясняет изменение в значении, которое отмечено для него в V веке.²³ В рамках данной статьи мы ограничимся лишь самыми показательными примерами.

Употребление термина ὑβρις в *Трудах и днях* Гесиода сохраняет намеченное у Гомера значение. Но уже здесь возникает многозначность. Он употребляет его для характеристики второго (серебряного) поколения людей, где оно, как явствует из контекста, означает непризнание богов и отказ служить им (ст. 134–135),²⁴ и чуть позже – для третьего (бронзового), на этот раз подразумевая их склонность к войне (ст. 145–146),²⁵ и аналогично для людей, склонных видеть право в силе (ст. 191–193).²⁶ Но далее Гесиод употребляет этот термин в наставлении своему брату Персу. Этот фрагмент достаточно основательно разобран В. Н. Ярхо, с которым можно согласиться во всем, кроме выводов. Исследователь совершенно верно отмечает, что в этой части в трех из четырех случаев употребления термин ὑβρις противопоставлен δίκη (ст. 213, 217, 238), «причем последний из названных стихов содержит отчетливую оппозицию: οἱ

²¹ См. Philip 1952.

²² Ярхо 1967, 353.

²³ Whitley 2011, 181.

²⁴ ...ὑβριν γὰρ ἀτάσθαλον οὐκ ἐδύνατο ἀλλήλων ἀπέχειν, οὐδ' ἀθανάτους θεραπεύειν... В переводе В. Вересаева: «...ибо от гордости дикой не в силах / Были они воздержаться, бессмертным служить не желали...» (цит. по: Эллинские поэты 1999, 53).

²⁵ ...τε καὶ ὄβριμον: οἷσιν Ἄρηος ἔργ' ἔμελεν στονόεντα καὶ ὑβριες. В переводе В. Вересаева: «...Были те люди могучи и страшны. Любили / Грозное дело Арея, насильщину» (Эллинские поэты 1999, 53).

²⁶ ...μᾶλλον δὲ κακῶν ῥεκτῆρα καὶ ὑβριν ἀνέρες αἰνήσουσι: δίκη δ' ἐνχερσί, καὶ αἰδῶς οὐκ ἔσται. У В. Вересаева: «...Скорей наглецу и злодею / Станет почет воздаваться. Где сила, там будет и право. / Стыд пропадает» (Эллинские поэты 1999, 54).

δὲ δίκας... διδοῦσιν ιδείας – οἷς δ' ὕβρις μέμελε κακή (225 сл. 238)».²⁷ Делая выводы об употреблении данного термина Гесиодом, В. Н. Ярхо поразительным образом забывает о первых двух случаях, когда он употреблялся для характеристики людей серебряного и бронзового поколения.²⁸ Он отмечает, что словосочетание *ιδείαι δίκαι* указывает на область суда и судебного производства и обозначает справедливый суд, а тем самым отсылает нас к идеальному, счастливому государству. Тем самым, по его мнению, противоположность отсылает к неправому суду и несчастного государства. Таким образом, *ὕβρις* будет выступать как разрушитель правильного государственного устройства и самой большой опасностью для современного Гесиоду общества. Такое понимание вполне оправдано в отношении Перса, обобравшего своего брата, после разорившегося и пришедшего к нему за помощью. Здесь не совсем уместно говорить о «надменности», «гордости дикой» или склонности к «насильщине». Однако общий вывод, который делает В. Н. Ярхо в отношении данного термина у Гесиода, представляется, с одной стороны, зауженным, и одновременно, с другой стороны, расширенным. По его мнению, гесиодовский *ὕβρις* относится к извращению судопроизводства и тем самым распространяется на всю общину, а не на поведение узкой группы племенных вождей. И в этом В. Н. Ярхо видит первую попытку этического осмысления действительности.²⁹

Учитывая факт применения термина к поколению серебряных и медных людей, кажется заманчивым предположить, что, согласно Гесиоду, у каждого «поколения» свой *ὕβρις*, но материала для такого предположения недостаточно. Можно, однако, отметить, что Гесиод не меняет значение термина, а лишь распространяет его на сферу судебного производства. При этом выделенное В. Н. Ярхо значение можно понять и в том смысле, что *ὕβρις* характеризует не неправый суд, «кривосудье», а нечестивое, порочное поведение, которому как раз и должен противостоять правый суд и справедливое ведение судебного разбирательства. Другой вопрос, что Гесиод считает стороны взаимосвязанными так, что из-за порочного поведения одного гражданина божественному наказанию может быть подвергнут весь город, если вовремя не привлечет к суду виновного.

Фрагмент Архилоха (D 37; W 45) сообщает нам иное значение рассматриваемого термина:

κύψαντες ὕβριν ἀθρόην ἀπέφλυσαν

²⁷ Ярхо 1967, 356. Вторая часть приведенного фрагмента в переводе В. Вересаева: «Кто же в надменности (*ὕβρις*) злой [и в делах нечестивых коснеет]...» (Эллинские поэты 1999, 55).

²⁸ Это тем более странно, что перед этим он называл два случая из трех. См. Ярхо 1967, 355.

²⁹ Там же, 357.

Перевод фрагмента вызывает у исследователей разногласия,³⁰ но в интересующей нас части мнения близки. Автор отмечает, что противники (наклонившись или склонив головы или упершись головами друг в друга) струили мощным потоком ὕβριν. То есть в данном случае – силу, угрозу, определенный тип поведения.³¹

У Мимнерма также характерно использование этого термина. В сохранившемся фрагменте (D 12; W 9) автор рассказывает о переселении:

Ἠμεῖς δ' αἰπὸ Πύλου Νηληϊῶν ἄστῳ λιπόντες
 ἱμερτὴν Ἀσίην νηυσὶν ἀφικόμεθα,
 ἐς δ' ἐρατὴν Κολοφῶνα βίην ὑπέρπλον ἔχοντες
 ἐζόμεθ' ἀργαλέης ὕβριος ἡγεμόνες.³²

Эти строки Мимнерма послужили предметом различных толкований,³³ но едва ли поэт вкладывает этическую составляющую в ὕβρις. Термин ἀργαλέος ('трудный, тяжелый; мучительный') предполагает этическую составляющую только при современном его прочтении. По-видимому, именно он вызвал основные догадки толкователей, поэтому В. Н. Ярхо, отказывающему здесь термину ὕβρις в нравственной проблематике, приходится отнести «тягость» к туземным жителям, потерпевшим поражение.³⁴ Но если предположить под ὕβρις не сравнительную характеристику военной силы, а некое состояние, вынуждающее действовать определенным образом (подобно «мужеству отчаяния»), то в этом случае смысл предстанет иным – то есть завоевали Колофон как те, кто «нес тяжкий ὕβρις», и «тяжесть» эта относится по крайней мере к обеим сторонам. Здесь, таким образом, ὕβρις – не «гордость», не «дерзость» и не «превосходство в силе», а состояние решимости переселенцев добыть себе землю любой ценой из-за отсутствия возможности возвратиться.

³⁰ Ср. Hartung 1856, 91; Ярхо 1967, 355; Fisher 1992, 203; Greber 1999, 117. Подробнее о различии толкований фрагмента см. Bossi 1990, 135–137.

³¹ В. Вересаев истолковал этот фрагмент совершенно иначе: «И спесь их в унижение вся повыдохлась» (Эллинские поэты 1999, 226).

³² В переводе В. Вересаева: «Пилос покинув высокий, Нелеев божественный город / В Азию милую мы прибыли на кораблях / И в Колофоне желанном осели, – чрезмерные силой, / Всем показуя другим гордости тяжелой пример» (Эллинские поэты 1999, 243).

³³ См., напр., сопоставление толкований Виломовица и Якоби у Ярхо (1967, 354) и его собственную интерпретацию термина ὕβρις как «физического превосходства в сочетании с воинственным пылом».

³⁴ М. Л. Вест (West 1974, 67) тоже относит сочетание ἀργαλέης ὕβριος ἡγεμόνες к колофонцам. Он пишет, что «заманчиво связать это с Геродотом 1.150», но что Мимнерм был из рода тех, кто переселился в Смирну «смотрел на дело их глазами только с мудростью более молодого поколения». Это достаточно странное объяснение: если связать строки Мимнерма с повествованием Геродота, то трудно отнести ἀργαλέης ὕβριος ἡγεμόνες к эолянам, давшим приют ионийцам и ими же изгнанными. Скорее речь идет о характеристике своих предков с тем оправданием, что в их положении приходилось действовать и такими способами.

Термин ἕβρις присутствует также в дошедших фрагментах стихотворений Солона. Здесь его обычно связывают с общей гражданской и юридической позицией афинского законодателя, насколько она поддается реконструкции. Это оправдано, во-первых, в силу того, что часть стихов направлена на пояснение осуществленных Солоном реформ, а во-вторых, тем, что Солону приписывается введение особого закона о ἕβρις. Этому второму аспекту уделяет много внимания Ник Фишер в своем исследовании,³⁵ но в силу того, что текст закона до нас не дошел, и его содержание является предметом реконструкции, в данном случае мы его рассматривать не будем. Отметим только несколько моментов.

Во-первых, Фишер при анализе закона о ἕβρις отстаивает идею о том, что речь идет о преступлении, которое точно соответствует определению ἕβρις, данному Аристотелем (действие «с целью оскорбить и причинить бесчестье»)³⁶ По мнению исследователя, такой закон занимал значительное место в сознании афинянами своей правовой системы,³⁷ и предполагал «процедуры и штрафы, которые указывали на неодобрение сообществом подобного поведения, заключавшего в себе презрение по отношению к человеку, чести и гражданской личности другой персоны, а также презрение к общим ценностям – социальным, моральным и религиозным, что были прочно укоренены в обществе».³⁸ Эта концепция Н. Фишера встретила достаточно серьезные возражения, замечания и уточнения. Иную концепцию данного закона предложил Ханс ван Вииз, по мнению которого этот закон относился не к материальному праву, то есть касался не конкретных преступлений, а устанавливал порядок возбуждения уголовного преследования, так называемого *graphē*.³⁹ С другой стороны подошел к концепции Фишера Д. Л. Кернс: он считал, что английский профессор не вполне верно понял определение ἕβρις у Аристотеля, поместив его в иной контекст, чем тот, в котором он существует у греческого философа. Суть дела сводится к тому, что если Фишер трактует ἕβρις у Аристотеля как «специальные действия или поведение вообще, направленное против другой личности, скорее, нежели установка»,⁴⁰ то Кернс отмечает, что у Аристотеля ἕβρις как раз направлен на выявление установки и с самого начала погружен в моральный и правовой контекст (не только в *Риторике*: 1378b14–30, но и в *Никомаховой этике*: 1149b20–35 и др.). По мнению Кернса, Фишер слишком мало внимания уделяет диспозициональному аспекту данного понятия, так как

³⁵ Fisher 1992. Ник Фишер и позже обращался к проблемам закона о *hybris*: Fisher 2003.

³⁶ Fisher 1992, 37.

³⁷ Fisher 2003, 123.

³⁸ Fisher 1992, 81.

³⁹ Van Wees 2011.

⁴⁰ Fisher 1992, 1.

то, что позволяет характеризовать действие как ὑβριστής – не природа и не эффект поступка, а его мотив.⁴¹

В отношении анализа закона Солона о ὑβρις Н. Фишер допускает определенную методологическую неточность: он опирается на определение ὑβρις², данное Аристотелем, и одновременно следует описанию реформ Солона из *Афинской политики* того же Аристотеля (и Плутарха, тоже близкого Аристотелю). Это почти неизбежно ведет к тому, что толкование рассмотренных случаев представляет ὑβρις аналогично тому, как понимал его Стагирит во второй половине IV века, и это же понимание Н. Фишер распространяет на Солона, жившего в конце VII – начале VI в. до н. э., что представляется не вполне правомерным.

У Солона ὑβρις, как уже отмечалось, понимается в свете его реформаторской деятельности – как черта поведения богатых, как не знающая удержу алчность, как неудержимая погоня за богатством. При этом само стремление к богатству (δῶλος) представлено как естественное и положительное качество. Солон явно противопоставляет богатство, нажитое в рамках установленных норм морали и права, богатству порочному (D 1. B 13. W 13):

πλοῦτον δ' ὃν μὲν δῶσι θεοί, παραίγνεται ἀνδρὶ
 ἔμπεδος ἐν νεάτου πυθμένος εἰς κορυφήν·
 ὃν δ' ἄνδρες μετίωσιν ὑφ' ὑβριος, οὐ κατὰ κόσμον
 ἔρχεται, ἀλλ' ἀδίκους ἔργμασι πειθόμενος
 οὐκ ἐθέλων ἔπεται· ταχέως δ' ἀναμίσγεται ἄτη·

Если богатство [человеку] дают боги, [оно] приходит прочно от корней до вершин. Если люди [получают его] участием в насилии (ὑβριος), не только оно приходит недолжным образом, но и несправедливым делам следует против желания. Скоро влечет за собой безумие.⁴²

Обычно позицию Солона трактуют в том смысле, что естественное человеческое стремление к богатству (δῶλος) превращается в ненасытность и завладевает человеком, что ведет его к несчастью (ἄτη). Отметим, что ἄτη – термин сложный, означающий как ‘безумие, одержимость; злодеяние’, так и ‘беду, пагубу’. Здесь есть соблазн представить мысль Солона так, что большое богатство, добытое нечестным образом, портит человека. Но это не совсем точно – даже более поздняя греческая классическая мысль еще не знала «диалектики души» или вообще преобразования человека.⁴³ Ничего подобного «ментальности», а тем более ее преобразования нельзя найти даже у авторов следующего

⁴¹ Cairns 1996, 6–7.

⁴² В переводе Г. Церетели: «Если достаток нам боги дают, пребывает незыблем / Он навсегда, от основ вплоть до вершины своей; / Если же люди дойдут до него чрез насилье, за ними / Он не по праву тогда и не по воле идет, / Но уступая неправде, и в нем злая гибель таится!» (Эллинские поэты 1999, 246).

⁴³ Но мысль о развитии человека в хорошую или дурную стороны можно найти и у Феогида.

века – например, у Софокла и Еврипида, и еще позже – в *Характерах* Теофраста. Едва ли можно говорить и о «естественной склонности» человека к богатству: богатство дают боги, хотя делают они это, возможно, с учетом деятельности самого человека. И в том же фрагменте мы можем видеть, что возмездие тоже приходит от Зевса (строки 11–25). Надо учитывать, что безумие (ἄτη) греки рассматривали как насланное по воле богов, а не как психическое состояние, обусловленное естественными причинами. Поэтому значения ‘безумие, одержимость’ и ‘беда, гибель’ не противостояли друг другу, а были разными сторонами одного и того же. Это же можно сказать и в отношении ὑβρις. Переводить его как «надменность» или «насилие» можно в современном контексте, но для греков здесь не было различия внутреннее/внешнее. С учетом сказанного отметим, что в изложенной выше полемике Н. Кернса с Н. Фишером первый прав, когда речь идет о понятии ὑβρις у Аристотеля, для которого мотив (как и вообще почти всегда целевая причина) важнее, чем просто характеристика поведения, но в отношении значения этого термина в архаической поэзии предпочтительнее выглядит позиция Н. Фишера.

В текстах Солона ὑβρις обычно помещают в ряд: ὄλβος – κόρος – ὑβρις, то есть богатство – чрезмерность – ὑβρις (по-прежнему оставим пока этот термин без перевода). Эта последовательность представлена в следующем фрагменте (D 5. В 8. W 6):

Τίκτηι γὰρ κόρος ὑβριν, ὅταν πολὺς ὄλβος ἔληται
ἀνθρώποισιν, ὅσοις μὴ νόος ἄρτιος ἦ

Пресыщенность рождает хюбрис, когда когда богатство приходит к плохому
людям с ненадлежащим умом.⁴⁴

В.Н. Ярхо считает, что в данном случае слово ὑβρις уже может быть переведено как «надменность», «гордыня» и видит в этом нововведение Солона.⁴⁵ Однако сомнительно, так ли это, ведь это означает, что Солон подошел к известному тезису «бытие определяет сознание» задолго до того, как возникло понятие о сознании, намного опередив всю классическую традицию. Учитывая приведенный выше фрагмент Солона (D 1. В 13. W 13), ряд можно было бы дополнить ἄτη или τίσις (‘воздаяние, возмездие, кара; пеня, штраф’) (ст. 25), но опять-таки это не следует понимать, как переход внешнего во внутреннее и обратно: нечестие – богатство – наглость (гордость) – воздаяние. Здесь скорее речь идет об определенном типе поведения, еще точнее – о выраженной в действии определенной позиции по отношению к другим членам сообщества. Дальше мы увидим, что является основной характеристикой такой позиции и, соответственно, поведения.

⁴⁴ В переводе С. Радцига: «От пресыщенья родится надменность, коль средства большие / Людям приходят таким, меры не знает чей нрав» (Эллинистские поэты 1999, 250).

⁴⁵ Ярхо 1967, 357.

Заданная Солоном (или впервые дошедшая до нас в его текстах) последовательность будет воспроизводиться следующими поколениями. У Феогида (ст. 153–154) мы находим почти дословное воспроизведение солонического двустишия:

Τίκτει τοι κόρος ὕβριν, ὅταν κακῶ ὄλβος ἔπηται
 ἀνθρώπῳ, καὶ ὅτῳ μὴ νόος ἄρτιος ἦ
 Пресыщенность рождает хюбрис, когда плохое богатство приходит
 человеку, у которого негодный ум.⁴⁶

Эта же последовательность может быть усмотрена и в так называемом гомеровском гимне к Аполлону (предположительно – конец IV в. до н. э.):

[...ἀλλ' ἀλογήσαι]
 ἢ ἐ τι τηῦσιον ἔπος ἔσσεται ἢ ἐ τι ἔργον
 ὕβρις θ', ἢ θέμις ἐστὶ καταθνητῶν ἀνθρώπων... (3, 539–541)⁴⁷

В этом фрагменте приводятся слова Аполлона, обращенные к людям, – бог говорит их с улыбкой, чтобы подчеркнуть слабость человеческой природы,⁴⁸ и «последовательность речи Аполлона соответствует традиционной парадигме ὄλβος, ведущей к чрезмерности (κόρος), ὕβρις и финальному ἄτη, и соглашается с дельфийской максимой μηδὲν ἄγαν».⁴⁹ По мнению Н. Ричардсона, ὕβρις и θέμις в этой строке сознательно противопоставляются и парадоксально соединяются, так как ὕβρις предстает как своего рода закон (θέμις) смертных.⁵⁰ Нам важно отметить, что ὕβρις предстает как характеристика поведения, присущего исключительно смертным, но никак не богам. В силу этого сомнительно правомерность перевода как «гордости», «дерзости» и даже «наглости», а тем более «насилия» – типов поведения все же иногда присущих богам. Кроме того, ὕβρις неизбежно ведет к потере власти, как следует из дальнейшего текста.

В текстах Феогида термин ὕβρις, кроме уже упомянутого случая, встречается неоднократно (строки 40, 44, 541, 603, 775, 835, 1103, 1174), но с точки зрения современного языка, этот термин обладает по крайней мере двумя значе-

⁴⁶ В переводе В. Вересаева: «Если владеет богатством большим человек нехороший, / С глупым, неладным умом, – гордость родит оно в нем» (Эллинские поэты 1999, 258).

⁴⁷ «Если же слово пустое за вами замечу иль дело, / Если проявите гордость, что часто меж смертных бывает...» (2, 362–363; Эллинские поэты 1999, 137). В русском переводе (В. Вересаева) гимн «К Аполлону» разделен на два гимна, поэтому нумерация строк другая.

⁴⁸ Richardson 2010, 149.

⁴⁹ Ibid.

⁵⁰ Ibid., 152.

ниями: это то, что губит город (сообщество) изнутри и вместе с тем, губит его снаружи (как завоевание).⁵¹

Οὐδεμίαν πω, Κύρν', ἀγαθοὶ πόλιν ὤλεσαν ἄνδρες·
 ἀλλ' ὅταν ὑβρίζιν τοῖσι κακοῖσι ἄδη,
 δῆμόν τε φθείρωσι, δίκας τ' ἀδίκοισι διδῶσιν
 οἰκείων κερδέων εἶνκα καὶ κράτεος,
 Ни один, Кирн, город хорошие мужи не погубили,
 это пресыщенные смутьяны
 разрушают страну, правосудие неправдой связывая
 для получения выгоды и власти (43–46)⁵²

Здесь, несомненно, речь идет о разрушении изнутри. Но когда Феогнид обращается к богу с просьбой отразить στρατὸν ὑβριστῆν Μήδων (775), «надменные полчища мидян» (В. Вересаев), то речь идет о том, что грозит городам извне; едва ли поэта беспокоит уровень нравственности войск мидян. В ряде случаев сохраняется двусмысленность:

Τοιάδε καὶ Μάγνητας ἀπώλεσεν ἔργα καὶ ὕβρις,
 οἷα τὰ νῦν ἱερῆν τήνδε πόλιν κατέχει.
 Те же действия и хюбрис, что истребили магнесийцев,
 происходят сейчас в святом этом городе (603–604)⁵³

Здесь несомненно речь идет об определенном типе поведения, не сводимом ни к «надменности», ни к просто «насилию», а в чем-то соединяющем эти значения, но вместе с тем и отличным от каждого из них.

У Пиндара ὕβρις появляется в контексте основной темы его поэзии – ἀρετή (доблесть, славные деяния, высокое мастерство, слава, добродетель), понимаемой как вершина человеческого существа при соблюдении меры. В его песнях ὕβρις предстает как выход за пределы участи смертного, как притязание на

⁵¹ М. Вест испытывает трудности при попытке осмыслить общее значение данного термина у Феогида, хотя прекрасно истолковывает его в каждом отдельном употреблении. См. West 1974, 67–69.

⁵² В переводе В. Вересаева: «Люди хорошие, Кирн, никогда городов не губили. / То негодяи, простор наглости давши своей, / Дух разрушают народа, и судьями самых бесчестных / делают, лишь бы самим пользу и власть получить» (Эллинские поэты 1999, 255).

⁵³ Перевод С. Апта: «То, от чего магнесийцы погибли – насилье и наглость, – / Это сегодня царит в городе нашем святом» (Античная лирика 1968, 155). С этим двустигшием перекликается другое: ὕβρις καὶ Μάγνητας ἀπώλεσε καὶ Κολοφῶνα / καὶ Σμύρνην. πάντως, Κύρνε, καὶ ὕμμι' ἀπολεῖ («Кирн, погубила уже Колофон, Магнесию, Смирну / Наглость. Конечно, и вас тоже погубит она»; Античная лирика 1968, 170). Все эти города были захвачены и разрушены.

большее, чем предполагает удел человеческий.⁵⁴ Отсюда и особое отношение к соблюдению меры – *καίρος*.

Καίρος... самый общий термин Пиндара для «посредничества» – того узкого пространства, в котором нечто не является ни слишком большим, ни слишком малым, но, согласно моменту, является *σμικρὸς ἐν σμικροῖς, μέγας ἐν μεγάλοις* (малый в малом, большой в большом; П[ифийские песни]. 3. 107) и таким образом принимает участие в обоих полюсах. Качественно, *καίρος* означает быть мягким среди мягких и твердым среди твердых. Как качественный *καίρος*, *Ἠσυχία* (Тишина. – С. III.) противостоит *ῥβρις*, который является неспособностью определить, что является уместным в данных обстоятельствах, и, таким образом, стать посредником полярного напряжения (П. 8. 12–20).⁵⁵

Эту связь у Пиндара между терминами *Ἠσυχία* и *ῥβρις* еще ранее отмечал М. Дики (Dickie 1984). В самом деле:

...τραχεῖα δυσμενέων
 ὑπαντιάξαισα κράτει τιθεῖς
 ῥβριν ἐν ἀντλῶ. τὰν οὐδὲ Πορφυρίων μάθεν
 παρ' αἴσαν ἐξερεθίζων (12–13)⁵⁶

Здесь *ῥβρις* характеризует поступок титана Порфириона, пытавшегося похитить богиню Геру. И так же охарактеризован Иксион, возжелавший сестру и супругу Зевса (П. 2.28). *ῥβρις*, воплощенный Порфирионом, не знает *αἴσα* ('судьба, рок; предел жизни; законность, право'), тем самым нарушая *οἰκεῖος* (домашний мир добродетели, спокойствия, приличия).⁵⁷ Иначе говоря, у Пиндара *ῥβρις* означает внесение разлада, стремление преодолеть границы отмеренного живому существу, посягательство на запредельное для него. Здесь уже вполне можно предположить как этический, так и религиозный и юридический смыслы. Но Пиндар использует термин *ῥβρις* и для обозначения поведения диких ослов, которых приносят в жертву Аполлону (П. X.36), и здесь, очевидно, едва ли можно говорить о перечисленных выше смыслах. Скорее следует предположить значение агрессивного и шумного поведения, присущего возбужденному животному – неуместного в человеческом сообществе, а потому и нарушающему установленные нормы, как юридические, так и моральные, и религиозные.

И в близком значении находим мы этот же термин у Ксенофана. В знаменитом фрагменте *vũv γὰρ δὴ ζάλεδον καθάρων*...(В 1. D. 1) автор говорит, что не

⁵⁴ Fisher 1992, 216 ff.

⁵⁵ Hubbard 1985, 84.

⁵⁶ В переводе М. Л. Гаспарова: «...Но кто впустит в сердце неласковый гнев, / Тем круто встанешь ты поперек вражде, / Спесь их низвергнув в бездну. / Этого не ведал Порфирион, / Вызов свой бросив наперекор судьбе...» Гаспаров (1980, 98) переводит здесь *ῥβριν* как «спесь».

⁵⁷ Hubbard 1985, 85.

будет ὕβρις'ом, если человек выпьет столько, что доберется домой один, без провожатого:

...οὐχ ὕβρις πίειν ὅποσον κεν ἔχων ἀφίκοιο
οἴκαδ' ἄνευ προπόλου, μὴ πάνυ γηραλέος (17–18).⁵⁸

Здесь, вероятно, противопоставлено животное поведение – в том числе и не знающая меры жадность к вину – поведению человеческому, добродетельному, то есть осознание меры. И это значение совсем не укладывается «высокомерие», «наглость», «спесь» и определение Аристотеля, на которое опирается Ник Фишер.

То, что под «мерой» понимаются не только юридические и религиозные нормы, можно предположить из фрагмента, приводимого Плутархом (*Plut. Mor.* XII, 1, 2) (его относят как сомнительную цитату из Эмпедокла – D.154):

καὶ δύσιν ἔκρινεν, περὶ δ(ὲ) ἤγαγεν αὖθις ὀπίσσω
καρποφόροις ἐπιστέψας καλυκοστεφάνοις
᾿Ωραις, γῆ δ' ὕβριστο'...⁵⁹

Здесь ὕβριστο' означает не просто отсутствие меры, а скорее, дикость, отсутствие культуры, дифференциации.⁶⁰ Если это высказывание действительно принадлежит Эмпедоклу, оно должно было быть высказано в середине – третьей четверти V в. до н. э. Как уже отмечалось, в V веке происходит изменение значения термина ὕβρις. Только к концу века это слово получает значение, выраженное в *Риторике* Аристотеля. Хотя приведенные здесь примеры далеко не исчерпывают всех известных случаев употребления ὕβρις, они, как представляется, наглядно свидетельствуют о наличии у этого термина иного значения, нежели зафиксированное Аристотелем.

Ключ к объединению значений может быть получен из совершенно иной области – антропологии. Для решения задачи следует обратиться к предложенной К. Леви-Строссом основной оппозиции архаичного общества: природа/культура. Здесь культура предстает прежде всего как наличие искусственно установленных норм, ограничивающих ряд действий членов сообщества. Эти ограничения могут касаться брачных отношений, форм приготовления и принятия пищи, отношения к членам общины и т. д. Можно со значительной до-

⁵⁸ В переводе Г. Церетели: «...не грех столько выпить, чтоб каждый, / Если не дряхл он, домой и без слуги мог дойти» (Эллинские поэты 1999, 275).

⁵⁹ Перевод А. В. Лебедева: «[Солнце еще не утвердилось на неуклонном и постоянном пути,] / Не разделило зари и заката, и не поворачивало снова назад, / Украшая [землю] плодоносными цветобутоновеячанными / Временами года. Земля была поругана [беспорядочными стоками рек и большая часть ее, обезображенная болотами, глубокими грязями, бесплодными чащами и лесами, лежала одичалой.]» (Фрагменты 1989, 413). В квадратные скобки мною помещен текст самого Плутарха.

⁶⁰ «Первобытное (primitive) – недифференцированное» (Дуглас 2000, 120).

лей уверенности сказать, что хотя подобные ограничения введены искусственно, они освящены в качестве установлений богов или направлены на демонстрацию того, что человек (община) «заслуживает» или соответствует получению от богов помощи. Культура в собственном смысле держится на тонкой грани норм-запретов, направленных на самые ключевые, а потому и самые уязвимые с точки зрения проявления в них природной склонности области человеческого поведения. Запреты должны касаться в первую очередь тех сфер, где природная склонность человека может получить безудержное развитие, и такое ограничение сохраняет целостность общины и дает ей определенные гарантии в поддержании ее существования. Искусственность введения этих норм получает свое выражение прежде всего в мифах (которые замечательно анализирует французский философ и антрополог), естественный характер подобных ограничений открыт только для исследователя, способного сопоставлять нормы различных сообществ и выстраивать типологию отдельной культуры или группы культур.

Если предположить, что ὕβρις изначально служил характеристикой поведения, соответствующего второму члену оппозиции – природе, и тем самым означал нарушение установленных норм, то мы получим возможность объединить все перечисленные выше его употребления в архаике. Такое поведение, потакание худшим склонностям в человеке, неизбежно ведет к разрушению сообщества, и здесь мы получаем возможность объединить характеристику поступка Агамемнона и женихов Пенелопы, первых двух поколений людей, согласно Гесиоду, с поведением его брата Перса, то, в чем видели угрозу Солон, Феогнид и Пиндар, а также предупреждение, сделанное Ксенофаном. Кроме того, в этом случае мы получим возможность проследить закономерность преобразования представлений о ὕβρις в соответствии с преобразованием самой греческой общины. Те значения, которое рассматривают Платон (*Leg.* 884–885a) и Аристотель в *Риторике* (см. выше) явно направлены против участвовавших случаев выделения себя из общины, противопоставления себя ей и отвержения ее норм как устаревших или нелепых. Начало же этого процесса, происходившее в совершенно иное время и в иной обстановке, напротив, находило одобрение в мышлении Феогнида и Гераклита. Например, «Один мне – тьма, если он наилучший (εἷς ἐμοὶ μύριοι ἂν ἄριστος ἦι)» (В 98), но вместе с тем: «Своеволие надо гасить пуще пожара (ὕβριν χρὴ σβεννύναι μᾶλλον ἢ πυρκαϊήν)» (В 102).⁶¹ Это изменение значения ὕβρις от Гомера и Гесиода до

⁶¹ Греческий текст по ДК; перевод и нумерация фрагментов по: Фрагменты 1989. Вопрос о том, как соотносятся эти высказывания между собою, по всей вероятности можно решить только со значительной долей вероятности. Так как они лишены исходного контекста, возможности их истолкования оказываются слишком широкими. В любом случае они будут варьировать в поле между противоположностью и тождеством (через диалектическое единство).

Платона и Аристотеля получает свое объяснение в перспективе преобразования архаичных сообществ эллинов в форму классического полиса.

СОКРАЩЕНИЯ И БИБЛИОГРАФИЯ

- П. – Пиндар. *Пифийские песни: Пиндар. Вакхилид. Оды. Фрагменты*. Пер. М. Л. Гаспарова. Москва: Наука, 1980.
- B – *Poetae lyrici Graeci*. 3 ps. Ed. Th. Bergk. Lipsiae, 1878–1882.
- D – *Anthologia lyrica Graeca*. 2 vol. Ed. E. Diehl. Lipsiae, 1922–1925.
- W – *Iambi et Elegy Graeci*. 2 vol. Ed. by M. L. West. Lipsiae, 1971–1972.
- Greber 1999 – *Greek Iambic Poetry: From the Seventh to the Fifth Centuries D.C.* Ed. and transl. by D. E. Greber. 2nd ed. Harvard University Press, 1999.
- Hartung 1856 – *Die Griechischen Lyriker*. Ed. I. A. Hartung. Bd. 5. Archilochus und die dorischen Liederdichter bis auf Pindar. Leipzig, 1856.
- Античная лирика 1968 – *Античная лирика*. Москва: Художественная литература, 1968.
- Аристотель, *Риторика – Античные риторика*. Под ред. А. А. Тахо-Годи. Москва: Изд-во Моск. ун-та, 1978: 15–164.
- Фрагменты 1989 – *Фрагменты ранних греческих философов*. Пер. А. В. Лебедева. Москва: Наука, 1989.
- Эллинические поэты 1999 – *Эллинические поэты VII–III вв. до н. э. Эпос. Элегия. Ямбы. Мелика*. Москва: «Ладомир», 1999.
- Вейсман, А. Д., сост. (1899) *Греческо-русский словарь*. Москва: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 1991 [Репринт 5-го изд. 1899].
- Дворецкий, И. Х., сост. (1958) *Древнегреческо-русский словарь* [в 2-х тт.]. Под ред. С. И. Соболевского. Москва.
- Дуглас, М. (2000) *Чистота и опасность. Анализ представлений об осквернении и табу*. Пер. с англ. Р. Г. Громовой. Москва: «КАНОН-пресс-Ц», «Кучково поле».
- Йегер, В. (2001) *Пайдейя. Воспитание античного грека*. Т. 1. Москва: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина.
- Ярхо В. Н. (1967) «К пониманию термина ὑβρις в древнегреческой поэзии архаического периода», *Античное общество. Труды конференции по изучению проблем античности*. Москва: 353–358.
- Boisacq, É. (1916) *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. Heidelberg, Paris.
- Bossi, F. (1990) *Studi su Archiloco*. Bari: Adriatica Editrice.
- Cairns, D. L. (1996) “Hybris, Dishonour, and Thinking Big,” *The Journal of Hellenic Studies* 116, 1–32.
- Chantraine, P. (1977) *Dictionnaire étymologique de la langue grecque: Histoire des mots*. T. IV. Klincksieck.
- Coman, J. (1931) *L’idée de la Némésis chez Eschyle* (Études d’Histoire et de Philosophie religieuse publiées par la Faculté de Théologie protestante de l’Université de Strasbourg, n° 26), Paris: Alcan.
- Dickie, M. W. (1984) “Hesychia and Hybris in Pindar,” *Greek Poetry and Philosophy: Studies in Honour of Leonard Woodbury*. Ed. D. E. Greber. Scholars Press: 83–109.
- Fisher, N. (1992) *Hybris: A Study in the Values of Honour and Shame in Ancient Greece*. Warminster, England: Art&Phillips.

- Fisher, N. (2003) "The law of Hybris in Athen," *Nomos: Essays in Athenian Law, Politics and Society*. Ed. by P. Cartledge, P. Millett. Cambridge University Press: 123–138.
- Gernet, L. (1917) *Recherches sur le développement de la pensée juridique en Grèce ancienne* [Republ. Albin Michel, 2001].
- Grande, C., del (1947) *Hybris, colpa e castigo nell'espressione poetica e letteraria degli scrittori della Grecia antica da Omero a Cleante*. Napoli: Riccardo Ricciardi.
- Hubbard, T. K. (1985) *The Pindaric Mind: A Study of Logical Structure in Early Greek Poetry*. Leiden: E. J. Brill.
- Liddell and Scott 1909 – Liddell and Scott's Greek-English Lexicon Abridged [Republ: Simon Wallenberg, 2007].
- Lamberterie, Ch., de (1990) *Les adjectifs grecs en -vç, sémantique et comparaison*. Vols. 1–2. Louvain-la-Neuve : Peeters.
- McDowell, D. M. (1976) "Hybris in Athens," *Greece and Rome* 23, 14–31.
- Meyer, L. (1901) *Handbuch der griechischen Etymologie*. Bd. 1–2. Leipzig.
- Philip, J. A. (1952) "Review of C. del Grande. Hybris. Colpa e castigo nell'espressione poetica e letteraria degli scrittori della Grecia antica da Omero a Cleante. Napoli, Riccardo Ricciardi, 1947," *The American Journal of Philology* 73.4, 432–436.
- Pokorny, J. (1946–1956) *Indogermanisches Etymologisches Wörterbuch*. Lief. I–X. Bern.
- Perpillou, J.-L. (1987) "Grec υ- pour επ-: un préfixe oublié?" *Revue de Philologie* 61, 193–204.
- Richardson, N. (2010) *Three Homeric Hymns: To Apollo, Hermes, and Aphrodite*. Cambridge University Press.
- Wees, H. van (2011) "The 'Law of Hybris' and Solon's Reform of Justice," *Sociable Man: Essays on Ancient Greek Social Behaviour in Honour of Nick Fisher*. Ed. by S. D. Lambert. Swansea: Classical Press of Wales: 117–144.
- West, M. L. (1974) *Studies in Greek Elegy and Iambus*. De Gruyter.
- Whitley, J. (2011) "Hybris and Nike: agency, victory and commemoration in Panhellenic sanctuaries," *Sociable Man: Essays on Ancient Greek Social Behaviour in Honour of Nick Fisher*. Ed. by S. D. Lambert. Swansea: Classical Press of Wales: 161–192.

СОВРЕМЕННЫЕ ТЕОРИИ ЕСТЕСТВЕННОГО ПРАВА И КЛАССИЧЕСКАЯ ТРАДИЦИЯ

А. Б. ДИДИКИН

Томский государственный университет
Институт философии и права СО РАН
abdidikin@bk.ru

ANTON DIDIKIN

Institute of Philosophy and Law, Tomsk State University, Russia

MODERN NATURAL LAW THEORIES AND THE CLASSICAL TRADITION

ABSTRACT. The paper attempts to analyze the historical aspects of the formation of some modern natural law theories in legal philosophy of the 20th century. It considers discussions between legal positivism and legal naturalism about the nature of law and the ways this discussion influenced modern legal philosophy. The conceptual grounds and methodology of legal theory is sketched against the background of the broader classical tradition extending from antiquity to early modernity. The author suggests a new approach to the historical research designed to analyze the development of modern legal ideas and natural law theories in legal philosophy.

KEYWORDS: classical theories of natural law and natural rights, analytical legal philosophy, legal rules, the concept of law, the common good, values, legal reality, legal epistemology, L.L. Fuller, J. Finnis.

* Работа выполнена в рамках программы повышения конкурентоспособности Томского государственного университета.

Одной из главных тенденций в философии права второй половины двадцатого столетия стало возникновение новых форм правового натурализма в качестве реакции на теоретические и методологические установки юридического позитивизма. Новые теории естественного права по содержанию существенно отличаются от предшествовавших им концепций в классической традиции. Специфика взаимодействия натурализма и позитивизма в современной аналитической философии права обусловлена, прежде всего, различиями в концептуальном осмыслении общих условий «юридической действительности» правовых норм (Оглеzneв 2012, 55-67). Понимание права как нормативного регулятора человеческого поведения неизбежно ставит вопрос и о разграничении права и морали как стандартов регулирования поведения людей. В этом смысле для правового позитивизма характерно признание в качестве условий «юридической действительности» правовых норм определенных со-

циальных фактов, имеющих эмпирическое содержание, а в правовом натурализме – морального содержания правовых предписаний.

Однако правовой натурализм представляет собой особый способ философских рассуждений о праве, имеющий длительную историю и направленный на обоснование моральной природы юридических установлений, источником которых выступают идеи и принципы естественного права. В античной философии *естественное право* рассматривается как проявление *законов природы* (софисты, Платон, Аристотель), а в философии Нового времени – в качестве проявления *законов разума и разумной природы человека* (Г. Гроций, Т. Гоббс, Дж. Локк, Б. Спиноза). Существенными для восприятия естественного права в классической традиции и методов его постижения стали философские представления Фомы Аквинского, который одним из первых осмысляет рациональное содержание естественного права, и обосновывает позицию о том, что принципы естественного права позволяют давать моральную оценку поступкам человека и в этом смысле являются самоочевидными и рационально постижимыми (Финнис 2012, 56). Они становятся способом разумной оценки правильных и неправильных действий человека, а представление об общем благе, по мнению Фомы Аквинского, не может быть логически обосновано и является предметом веры человека в наилучшую жизнь (Финнис 2012, 57). Подобные представления сохраняют значение и в современных концепциях естественного права, получивших единое наименование «*концептуальный натурализм*», в рамках которых естественное право осмысляется в виде *имманентной и фундаментальной характеристики позитивной правовой системы*.

Представители современных теорий естественного права в своей критике позитивистских аргументов о праве сохраняют ряд известных постулатов классической традиции:

- существуют объективно заданные моральные нормы и принципы, лежащие в основе миропорядка и познаваемые человеческим разумом;
- естественное право – юридическая форма определенных моральных принципов, составляющих основу нормативного правопорядка;
- индивид обладает совокупностью естественных и неотчуждаемых прав, существование которых объективно предшествует появлению норм позитивного права;
- нормы позитивного права должны соответствовать принципам естественного права, а также принципу *lex injusta non est lex*, понятию в том смысле, что несправедливые законы не создают моральных обязательств.

Для современных концепций естественного права характерна критика позитивистской методологии и тезиса о разграничении права и морали, «сущего» и «должного» в праве. Как отмечает американский ученый Б. Бикс, концептуальные натуралисты рассматривают право в качестве телеологического понятия и средства построения справедливого общества, отрицают дескриптивный

и морально нейтральный подход неопозитивистов (Vix 2000, 21). В этом смысле интересен телеологический подход в концепции Л. Фуллера, основанный на функциональном анализе права и его процедурном содержании. Особенность методологического подхода Фуллера состоит в понимании цели юридического знания. Правовая теория направлена на познание того, каким образом реализуются «человеческие силы», и не может быть описательной теорией, использующей при анализе права эмпирические данные, как в естествознании. Целью большинства современных концепций естественного права является поиск оптимального взаимодействия правовых норм с фундаментальными правовыми принципами и юридическими процедурами (Л. Фуллер) [Оглезнев 2010, 55–60] и общим благом политического сообщества (Дж. Финнис).

В то же время процедурная концепция естественного права Фуллера представляет собой попытку построения естественно-правовой теории на основе признания отдельных аргументов юридического позитивизма и обоснования ценностной и моральной нагруженности правовых норм. Однако объектом исследования в его концепции являются не юридические правила, а правовые отношения как совокупность юридических процедур по реализации норм права. Сфера правоотношений достаточно широка и включает в себя отношения, возникающие на основе обычаев, договоров, судебных, административных и управленческих решений, и регулируемых нормами статутного права (законодательства). В этом смысле юридическая сила правовой нормы зависит не столько от легитимности законодателя и соблюдения процедур законотворчества, сколько от внутреннего морального содержания юридической нормы (Фуллер 2007, 61–65).

Нормы права имеют целевой и инструментальный характер, который проявляется в процедурах применения права. Данное положение Фуллера базируется на его философских представлениях. Он полагал, что любая интерпретация событий и фактов предполагает выявление в результатах наблюдения *единства целевого, фактического и ценностного содержания*. Нет необходимости разделять сферы фактов и ценностей, поскольку понимание события всегда включает в себя оценку с позиции ценностей: ««факт» события может быть понят только при способности оценить, чтобы знать происшедшее» (Fuller 1956, 699). Отсюда следует, что право может и должно быть понято из самого себя с точки зрения целей и средств правового регулирования отношений в обществе.

В этом случае норма права должна содержать некоторую цель («должное») и определять средства ее достижения. Таким образом, право представляет собой целевую деятельность, направленную на подчинение людей руководству и контролю с помощью общих правовых норм. Например, целью конституционного права является закрепление основных организационных принципов построения системы государственной власти на определенной территории. Фуллер полагает, что именно в конституционном праве воплощены принципы и ценности правовой системы, ссылаясь на положения американской конститу-

ционной доктрины о принципах демократии и правового государства, должных правовых процедурах, принципе разделения властей и т.д.

Фиксация целей и средств, а также соблюдение правовых процедур способствует признанию нормы юридически обязательной. В данном случае нормы законодательства должны соответствовать следующим процедурным правилам: общий характер предписаний правовой нормы, официальное опубликование, отсутствие обратной силы, ясность, непротиворечивость, стабильность, возможность исполнения, соответствие правоприменения содержанию целей и средств правовой нормы. Соблюдение данных правил создает режим «процедурной законности», в рамках которого процедурные правила налагают ограничения на осуществление политических целей государством, в том числе на основе закона. В частности, правило об официальном опубликовании законов предполагает, что государство следует этому правилу. Закон тем самым становится обязательным для государственных органов.

Фуллер полагает, что категории «цель» и «средство» характеризуют взаимодействие процессов управляемости и приспособляемости в обществе. Тем самым целевой и инструментальный характер правовых норм способствует *реализации* моделей «должного» развития правовых отношений в фактических социальных отношениях, то есть в правовой сфере нет существенных различий между «сущим» и «должным». Правовая система представляет собой взаимодействие процессов правотворчества и правоприменения, в которых проявляется «внутренняя моральность» права (Fuller 1956, 700).

На основе процедурного подхода Фуллер обосновывает взаимосвязь юридических форм морали (естественного права) и «процедурной законности». Прежде всего, он проводит различие между «моралью обязанности» и «моралью стремления». Мораль обязанности предполагает наличие минимальных требований, необходимых для обеспечения социального порядка, за несоблюдение которых субъект подлежит наказаниям. Мораль стремления характеризует меняющиеся общественные идеалы о хорошей и успешной жизни, о полной реализации человеческих сил (Фуллер 2007, 15–16). В этом смысле внутренняя моральность права в большей степени есть мораль стремления, но не менее важным условием является и осуществление принципа законности, который отождествляется Фуллером с эффективностью действия законов и легитимностью власти. В данном случае легитимность – это моральное право на осуществление власти, а эффективность – результат действия легитимного государственного принуждения. С точки зрения процедурного подхода Фуллера, именно режим процедурной законности позволяет превратить моральные ценности в правовые принципы и правила, а соответствие деятельности правовых институтов принципу законности гарантирует в определенной степени реализацию «внутренней моральности» права (Nicholson 1974, 310). Иными словами, нарушая правовые принципы и нормы, государство неизбежно утрачивает легитимность власти (Фуллер 2005, 125–126).

Специфика аналитической концепции естественного права Л. Фуллера состоит в том, что естественное право имманентно позитивной правовой системе, оно характеризует разумность в правовом порядке и внешне проявляется в правовых принципах и процедурах. Процедурный подход несколько абстрагируется от содержательных характеристик сущности естественного права. Этот недостаток попытается устранить в своей концепции Джон Финнис.

Финнис строит свою концепцию на иных методологических основаниях. Раскрывая содержание понятия «естественное право», он формулирует принципы практической рациональности, которые позволяют более четко определить цели и средства правового регулирования, а также обосновать идею «общего блага» в политическом сообществе. Естественное право представляет собой «совокупность основных практических принципов, которые определяют основные формы человеческого процветания как благ полученных и реализованных» (Финнис 2012, 135–139). Тем самым естественно-правовая теория определяет перечень основных благ и направляет людей к более эффективному удовлетворению потребностей в основных благах, мотивирует их на основе понимания таких благ к наилучшей жизни. В этом смысле классические представлений о естественном праве Фомы Аквинского получили свое развитие в концепции Финниса.

Практические принципы в данном случае информируют о возможностях участия граждан в обеспечении основных благ, а практическая рациональность позволяет определить, какие действия являются реальным участием в обеспечении одного или более основных благ. Отсюда следует, что моральные принципы формулируются исходя из понимания природы практической рациональности и сущности основных благ. Аналогичное понимание самоочевидности понимания общего блага было и у Фомы Аквинского, взгляды которого Финнис детально анализирует.

Возможны различия мнений по поводу морального обоснования человеческих действий, поскольку принцип практической рациональности допускает «сферу гибкости» в способах получения основных благ, и неясность моральных рассуждений. Тем не менее, Финнис настаивает на универсальной трактовке перечня основных благ и требований практической рациональности.

В концепции общего блага Дж. Финниса существует семь основных благ, в получении которых заинтересован каждый индивид как член общества – *жизнь, знание, игра, эстетический опыт, социальность (дружба, общение), практическая рациональность и религия* (Там же). В трактовке знания как блага Финнис фактически выступает против процедурного подхода Фуллера (знание как средство достижения целей), считая знание самоценным, а получение знания самоочевидным.

Финнис ссылается на самоочевидность перечня основных благ, которые могут быть реализованы всеми людьми. Общее благо при этом складывается из «целостного ансамбля материальных и иных условий», включает в себя и сохранение определенных общественных институтов (например, института се-

мы), моральную среду, необходимых для процветания людей на протяжении их жизни. В этом смысле у Финниса представлена инструментальная трактовка общего блага как средства обеспечения людей конкретными «основными благами» (Murphy 2005, 139). В то же время ни одно из семи основных благ *не может быть аналитически сведено* к другим благам и не может служить средством получения других основных благ. Перечень основных благ при этом не зависит от моральной оценки этих благ.

В концепции Финниса можно увидеть различие между онтологическим и эпистемологическим аспектами естественно-правовой теории. Онтологический аспект состоит лишь в указании на самоочевидность и сущность основных благ, а практическая рациональность при применении к основным благам формулирует и обобщает моральные принципы (Finnis 1999, 197). В этом смысле практическая рациональность выступает и одним из основных благ, и средством получения других благ.

Тем не менее, практическая рациональность включает в себя следующие методологические требования:

- формулировка рационального плана жизни (с сохранением ценности всех основных благ);
- недопустимость переоценки тех или иных основных благ;
- «золотое правило» нравственности; беспристрастность;
- требование не быть равнодушным к другим людям;
- участие в обеспечении общего блага через эффективность собственных действий по реализации основных благ;
- недопустимость поддержки действий против одного или более основных благ;
- признание общего блага и участие в его обеспечении для себя и для других; осознанность действий.

Указанные методологические правила рациональности образуют моральную основу человеческого поведения. В концепции Финниса влияние классической традиции происходит не только на основе взглядов Фомы Аквинского, но и этики Канта. В частности, обосновывая способы рациональных действий, он полагает, что любой осознанный выбор должен соотноситься с волей всех людей. Отсюда справедливое действие – это действие, которое не ограничивает отношение другого человека к основным благам (Finnis 1994, 137).

Финнис не соглашается с известным постулатом классической традиции об оценке позитивных законов в соответствии с принципом *lex injusta non est lex* («несправедливый закон законом не является»). Несправедливый закон, по мнению Финниса, *всегда* является юридически действительным и фактически действующим, если введен в действие с соблюдением формальных процедур законодательства, но не может быть *моральным* обоснованием государственному принуждению, а значит, не обладает *полностью* обязательной юридической силой. В этом смысле несправедливый закон в процессе его применения

не реализует социальные цели, связанные с обеспечением общего блага в обществе.

Таким образом, современные концепции естественного права Л. Фуллера и Дж. Финниса, несмотря на влияние классической традиции, сохраняют неизменными отдельные положения правового позитивизма и тезис разделения права и морали. Попытки гармонизировать способы юридической аргументации и прояснения рационального содержания естественного права приводят к формулировке Финнисом принципов практической рациональности. В конечном итоге современные концепции естественного права в значительной степени решают практическую задачу построения справедливого общества на основе социально ориентированного распределения общественных благ, что, безусловно, отсутствовало в классической традиции изучения естественного права.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Оглезнев, В. В. (2010) «Переосмысление и новая интерпретация дискуссий между Г. Л. А. Хартом и Л. Л. Фуллером и их значение для аналитической философии права», *Вестник Томского государственного университета* 330, 55–60.
- Оглезнев, В. В. (2012) *Г. Л. А. Харт и формирование аналитической философии права*. Томск: Изд-во ТГУ.
- Финнис, Дж. (2012) *Естественное право и естественные права*. Москва: ИРИСЭН; Мысль.
- Фуллер, Л. Л. (2005) «Позитивизм и верность праву: ответ профессору Харту», *Правоведение* 6, 124–159.
- Фуллер, Л. Л. (2007) *Мораль права*. Москва, ИРИСЭН; Мысль.
- Vix, B. (2000) “Natural Law Theory: The Modern Tradition,” J. L. Coleman and S. Shapiro, eds. *Handbook of Jurisprudence and Legal Philosophy*. Oxford: 61–103.
- Finnis, J. (1994) “Natural Law and Legal Reasoning,” in his *Natural Law Theory. Contemporary Essays*. Oxford: 134–158.
- Finnis, J. (1999) “The Truth in Legal Positivism,” *The Autonomy of Law. Essays on Legal Positivism*. Oxford: 195–215.
- Fuller, L. L. (1956) “Human Purpose and Natural Law,” *The Journal of Philosophy* 53.22, 697–705.
- Murphy, M. C. (2005) “The Common Good,” *The Review of Metaphysics* 59.1, 133–165.
- Nicholson, P. P. (1974) “The Internal Morality of Law: Fuller and His Critics,” *Ethics* 84.4, 307–326.

VARIA

«МУДРАЯ» САПФО ИЛИ ФИЛОСОФИЯ ДРЕВНЕГРЕЧЕСКОЙ ИНИЦИАЦИИ (САПФИЧЕСКИЙ ФИАС В СВЕТЕ НОВЕЙШИХ АРХЕОЛОГИЧЕСКИХ И ПАПИРОЛОГИЧЕСКИХ ОТКРЫТИЙ)

Т. Г. МЯКИН

Новосибирский государственный университет

miackin.timof@yandex.ru

TIMOTHEY MYAKIN

Novosibirsk State University, Russia

“SAPPHO IS WISE” OR THE PHILOSOPHY OF FEMALE INITIATION

(the Sapphic “thiasos” in the light of the latest discoveries in papyrology and epigraphy)

ABSTRACT: The article exposes new arguments that support the views of Cl. Calame on the female circle of Sappho as a religious community confirmed historically. This community had been associated with the cult of the goddesses Artemis, Cybele and Aphrodite, who were responsible for soil fertility and reproductive health of women in ancient Lesbos. In one of her songs (Fr. Sapph. 96, 5 Campbell) Sappho identifies the main occupation of the girls of her community as “song and dance” (μόλλα). Epigraphic evidence and the literary tradition allows us to associate this “song and dance” with the ritual singing and dancing of youth choirs, the associations of young men and women, and also – with the rituals of initiation. Thanks to Cretan parallels, the relationship that united Sappho and her girls can be seen as a relic of female initiation. These ceremonies are similar to those that characterized the relationship between men and boys in the Cretan “hetairia” (cf. IC III(II), №2, 2–3; Hom. Od. VI, 101–106; Hymn. Hom. in Merc. 451–452; Strab. X, 4, 20–21). A law of Cyrene (the 4th c. B.C.) also ordered that the bride entered the bridal chamber of Artemis before the wedding. And a Sapphic new song, which was discovered by D. Obbink, is a part of a longer composition, also written as a choral dialogue. This song says that girls of her community are ἀρτέμεας (“healthy, thanks to Artemis”, cf. Plat. Crat., p. 406 b Steph.). The Sapphic choir ridicules brother of Sappho, and exposes this homosexual love of Sappho’s girls (because this love is protected by Artemis) against the indiscriminate love of Charaxos. Consequently, Plato wrote, that Sappho is wise, for the reason that the poet defended these traditional rituals on a conservative manner.

KEYWORDS: Sapphic’s religious community, the initiation of girls, religion of the archaic Lesbos, cult of the goddess Cybele in the archaic Sicily, cult of the “Aeolean goddess” in archaic Lesbos, a Brothers poem of Sappho.

Известно, что Платон, согласно сообщению Элиана, называл «поэтессу Сапфо, дочь Скамандронима, мудрой» (σοφίῃ, Ael. V. N. 12. 9). Опубликованный в 2004 г. папирусный фрагмент, как я уже писал ранее, позволяет связать эту «мудрость» знаменитой поэтессы с ее деятельностью хорэга и жрицы, руководившей возрастным служением девочек в культовом содружестве Артемиды (Мякин 2012, 80–107; Myakin 2012, 405–412). Лексика всех опубликованных фрагментов Сапфо (включая текст недавно обнаруженной Д. Оббинком «песни о братьях»), проанализированная в свете данных литературной традиции, археологии и эпиграфики, подтверждает мои выводы. Сначала я приведу результаты этого проделанного мною анализа, которые (как будет ясно из ниже следующего) подтверждают выявленную мною связь сапфической поэзии с историческими реалиями культа Кибелы и Артемиды, главной богини-воспитательницы девочек на Лесбосе. Затем продемонстрирую, что со всей безусловностью о том же самом говорит и лексика вновь обнаруженной Д. Оббинком сапфической «песни о братьях».¹

1. Сапфо и женская инициация: от Лесбоса к Сицилии

В противовес известным выводам Бернара Сержана и Клода Каламе относительно ритуальной обусловленности гомосексуальных отношений для инициационных моделей архаической и классической Греции, среди антиковедов нередко мнение о приватном характере такого рода отношений в женском кружке Сапфо (Паркер 2011, 47 и сл.; Klinck 2008, 23; Yatromanolakis 2007, 238; Cantarella 1987, 368; Cantarella 1999, 1201; Stehle 1997, 265–272).² В своих последних работах я уже писал, что сапфическая лексика в надписи на алтаре Артемиды Агротеры (IG, II (2), № 4573), с одной стороны, подтверждает выводы Кл. Каламе об обусловленности гомосексуальных отношений в сапфическом кружке ритуалом женской инициации, с другой, – однозначно связывает сап-

¹ «The Brothers Poem», по выражению Д. Оббинка. Выражаю свою искреннюю признательность директору оксфордского проекта Imaging Papyri, доктору филологии Дирку Оббинку, предоставившему для ознакомления черновой вариант своей статьи, посвященной обнаруженным им новым фрагментам Сапфо и предназначенной для кельнского журнала *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* (ZPE, Bd. 189 (1), 2014).

² В отличие от жесткой возрастной иерархии (взрослый любовник – юный возлюбленный), характерной для мужских половозрастных объединений, в песнях Сапфо порой усматривают свойственное отношениям между женщинами равноправие в тандеме «любовница – возлюбленная» (так, Sapph. Fr. 160 V и Sapph. Fr. 24 V по мысли Е. Стейл, указывают на взрослую женскую аудиторию, см. Stehle 1997, 265). Кроме того скептиками подчеркиваются невозможность привязки поэзии Сапфо к какому-либо конкретному ритуалу, разрозненность дошедших до нас поэтических фрагментов, ненадежность античной литературной традиции, искажающее воздействие афинской рецепции сапфических песен и т. д. (Yatromanolakis 2007, 363; Leite 2012, 50–51). См. подробнее: Мякин 2004, 7.

фическое содружество с культом Артемиды (Calame 1997, 211–212; Мякин 2012; Myakin 2012). Именно об этом свидетельствуют эпиграфика и античная литературная традиция.

Так, во фрагменте 96 Сапфо определяет хоровое пение, в котором были заняты девушки возглавляемого ею культового содружества, как μόλλα: «твоему пению она очень радовалась» (σαῖ δὲ μάλιστ' ἔχαιρε μόλλα, Sapph. Fr. 96, 5 V). Помимо меня, как кажется, никто еще не обращал внимания, что эти слова почти буквально совпадают со знаменитым рефреном критского эпиграфического гимна (III в. до н. э.), адресованного к Зевсу-«величайшему юноше» (μέγιστε Κοῦρε). Здесь хор юношей, только что прошедших инициацию и принятых в граждане, по ходу ежегодного празднества на горе Дикта прославляет входящее в них семя Зевса: «радуйся мне (χαῖρέ μοι), о Кронион, о всемогущая влага³ ты пришел, ведя с собою божеств, взойди на ежегодную Дикту, и порадуйся пению (γέγαθι μόλλα)». Зевс, как оплодотворяющий бог-бык, должен был «покрыть новых граждан» (θόρε κές ν[έος πο]λείτας, IC III (II), №2, 2–3, 30). В реальности этому соответствовали, как известно, гомосексуальная связь иницируемого мальчика с мужчиной-аристократом, порой возводившим свой род к Зевсу, и пиршество с принесением в жертву Зевсу быка в гетерии мужчины (Strab. X, 4, 20–21; Hesych. Lex. Δ, 1933–1934, Π, 76).⁴ Самоотождествление с божеством характерно не только для древнегреческих жрецов и жриц в ходе отправления ими ритуала (в первую очередь – для жриц Артемиды), но и – общепризнанный факт – для поэзии Сапфо (Мякин 2004, 202; Надь 2002, 338–339; Burkert 1977, 161). И здесь важно, что само слово μόλλα (пение), которое мы видим и у Сапфо, и в вышеуказанном критском гимне, как правило обозначает именно пение обрядового молодежного хора.⁵ В приложении к девуш-

³ Другой возможный перевод – «всемогущий в молнии, несущей влагу» (παγκρατὲς γάνους). И то, и другое, как известно, составляло «божественную природу» Зевса (Liddel–Scott 1996, 338).

⁴ Ср. Зевс как «воспитатель мальчиков» во фрагменте «Гимна к Зевсу» неизвестного автора (τοιῶιδ' ὑπὸ παιδονόμῳ, Heitsch 1963, 165).

⁵ Ср. у Гомера: «весь день бога пением услаждали (μολπῆι θεὸν ἰλάσκοντο)/ ...юноши ахейн», *Hom. Il. I*, 472–473; «мальчик/...пел прекрасный лин/... они же в круг за песней следовали (μολπῆι τ' ἰυγμῶι), топая дружно (*Hom. Il. XVIII*, 570–572)»; «огромная толпа окружала хор желанный (ἰμερόεντα χορὸν), а два плясуна, зачиная песню (μολπῆς ἐξάρχοντες), посредине кружились» (*Hom. Il. XVIII*, 604–606); «в хитоны они облачились/... и певец божественный стремление пробудил в них/ к пению и пляске безупречной» (μολπῆς τε γλυκερῆς, καὶ ἀμύμονος ὀρχηστὺς τε, *Hom. Od. XXIII*, 144–145); ср. также: *Hom. Od. IV*, 15–19; *Hom. Od. XXI*, 428–430. В «Одиссее» – это, в том числе, «пение и пляска» (μολπῆ τ' ὀρχηστὺς τε) женихов Пенелопы, как представителей неженатой молодежи (*Hom. Od. I*, 153–154). Имея в виду все это, схолии к «Илиаде» отмечают, что у Гомера такое «пение (ἢ δὲ μολπῆ) предполагает (песенную) переключку» (ἐπὶ παιδίας τίθεται, *Schol. Graec. In Iliad. (schol. vet.) I*, 472 b)). И, вместе с тем, увязывают его с культом Муз (см.: *Schol. Graec. In Iliad. XVIII*, 570 c1). Схолии к «Одиссее» также

кам или женщинам это – хор, связанный с культом богинь плодородия, Муз, Нимф и Артемиды: «они стали перекликаться песней (ἔπαιζον) /... и у них (девушек) Навсикая белолокотная пение зачинала (ἤρχετο μολπῆς), /подобно тому, как Артемида-стреловержица шествует по горам...///и вместе с нею Нимфы полевые поют, перекликаясь» (παίζουσι, Hom. Od. VI, 101–106); «и они (Музы) пошли к Олимпу, красуясь прекрасным голосом и бессмертным пением» (ἀμβροσίη μολπῆι, Hes. Theog. 69–70); «они (Музы) и о хорах заботятся, и о прекрасной песне, и о цветущем пении» (μολπῆ τεθαύια, Hymn. Hom. In Mercur. 451–452; «за песню (μολπῆς εἶνεκα).../ в святилищах цветущей Коры» (θαλαρῆς ἐν τ<ε>μένεσσ<ι> Κόρης);⁶ «вы же зачинайте пение (ἀνεγείρετε μολπῆν),... /// пусть теперь всякий смело ведет хоровод (χώρει),... перекликаясь песней и смеясь» (καὶ παίζων καὶ χλευάζων, Aristoph. Ran. 370–375); «Слышу, о богини (Музы), ваше пение» (μολπῆς γ' ὑμετέρης αἰώ).⁷ Отмечу, что термин μολπῆ в его сапфической форме (μόλπα) встречается в приложении к хору девушек также и в сицилийской надписи из Акр, связанной как раз с культом Артемиды и Кибелы (синкретизм, характерный именно для Лесбоса и Митилены эпохи Сапфо, см. Мякин 2012, 76). Это – фрагмент религиозного гимна. Он обнаружен близ святилища Кибелы, но в разрушенном тексте с достоверностью восстанавливается имя Артемиды (SEG, XXXI, №823, fr. I.a.1–7, fr. II. 2–11): «всеблаженные хороводы (χορεῦ[ματα].../ вдохни.../ доблести Артемиды (Ἀρτέμι]δος ἀρετὰς) .../ конец пению (μόλπα)/ быстрая как ветер (ισάνεμ[ος]... / говорят... / (ты) по горам и долам (ὄρεσ]ι καὶ πε[δίοις]... /взойти на гору торопит.../счастливое.../... водолокотные нимфы (ὕδατῶλενοι νύμ[φαι].../ и с ними (нимфами) плодоносными (ἐυφο]ροῦσι σὺν αὐταῖς).../ алтари (?) богинь (θεῶν) все/... древние (ἀρχαῖα)/... хор богинь (χ]όρον θεῶν)/...многокаменистые реки» ([πολύ]στειοι).

Пребывание Сапфо в Сицилии во время правления в Сиракузах землевладельческой аристократии первопоселенцев-гаморов – это, как известно, один из самых достоверных и исторически засвидетельствованных фактов в жизни

определяют данное «пение» (μολπῆ) как «песенную перекличку» (ἡ μετ' ὠιδῆς παιδιὰ, Schol. Graec. In Odys. I, 152). То есть μολπῆ у Гомера – это, прежде всего, амебейное (перекликающееся) пение, отличающее, в том числе, и празднества в честь Артемиды и Геры, в которых участвовали девушки из культового содружества Сапфо (Мякин 2012, 32–39).

⁶ Inschriften Mysia und Troas. Ed. M. Barth, J. Stauber. Leopold Wenger Institut. Universität München. Version of 25.08.93. Packard Humanities Institute (CD № 7), 1996: Mysia, «Kyzikene, Kapu Dag», №1451: epigraphy.packhum.org/inscriptions/main?url=bib (дата обращения: 3.07.2013).

⁷ Les Inscriptions de Thespieis. Ed. Roesch P. Edition électronique mise en forme par G. Albert et G. Vottéro et publiée sous l'égide de l' UMR 5189 – HiSoMa (Histoire et Sources des Mondes Antiques). Maison de l'Orient et de la Méditerranée: Jean Pouilloux–Lyon, 2007–2009. Fasc. VI (dédicaces à des divinités), № 312: epigraphy.packhum.org/inscriptions/main?url=bib (дата обращения: 6.07.2013).

поэтессы (Zimmerman 2011, 200).⁸ В нашем случае, важно, что слово «гамор» (γαμόρον) в сочетании со словом «власти» (ἀρχῆν) встречается в крайне разрушенной и очень древней (VI в. до н. э.) надписи, обнаруженной именно в тех самых сицилийских Акрах, старинной сиракузской колонии (Любкер 2001, 21), откуда происходит и уже приведенный выше гимн, связанный с культом Артемиды и Кибелы.⁹ Недавнее исследование Джулии Педруччи, обобщив имеющийся богатый археологический материал, показало, что культ Кибелы в Акрах восходит еще к VII–VI вв. до н. э. (то есть – к эпохе Сапфо), и по типологии своих скальных памятников может быть увязан непосредственно с Малой Азией и Фригией (Scirpo 2012, 360). Заброшенная часть акрийского святилища Кибелы имеет много сходства с фригийскими святилищами богини,¹⁰ что подтверждает уже ранее выдвигавшуюся М. Гвардуччи гипотезу о «сильном азиатском компоненте» в культе акрийской Кибелы, которая здесь чтилась как хтоническая богиня плодородия (Ibid. 361). Дж. Педруччи связывает появление культа Кибелы в Сицилии с обосновавшимися на юге материковой Италии колофонскими колонистами (Ibid. 360). С моей точки зрения, эти необычные для архаической эпохи религиозные связи сицилийцев с Малой Азией логично, в том числе, увязать и с пребыванием в Сиракузах (и, возможно, в Акрах) Сапфо. Поэтесса – единственное близкое к малоазиатскому культу Кибелы историческое лицо архаической эпохи,¹¹ оставившее след в культуре античной Сицилии (Cicero. In Verr. IV, 48, 1). На мой взгляд, это проникновение культа Кибелы в Сицилию безусловно следует рассматривать в тесной связи с широким распространением культа Великой Матери на архаическом Лесбосе в эпоху Сапфо. В то время религия Кибелы играла важную роль в духовной жизни острова, оказав влияние на формирование образа «эолийской богини»

⁸ Паросская эпиграфическая хроника (263/262 гг. до н. э.) говорит об изгнании Сапфо в Сицилию как о важном событии общегреческого значения: «... со времени, когда Сапфо из Митилены отплыла в Сицилию, отправляясь в изгнание... тогда архонтом в Афинах был Критий старший, а в Сиракузах властью владели гаморы» (ἐν Συρακοῦσσι δὲ τῶν γαμόρων κατεχόντων τῶν ἀρχῆν, IG, XII (5). № 444, 52a). Костяк гаморов составили, как на то намекает литературная традиция, по-видимому, представители коринфской родовой аристократии – Бакхиады, Иамиды и, возможно, Гераклиды (Фролов 2004, 187–189).

⁹ L. Bernabo Brea. *Acraei Società di Storia Patria per la Sicilia Orientale. Biblioteca. Ser. III. Monografie Archeologiche della Sicilia. 1956. I, Catania: P. Carratelli Giov. Silloge delle Epigrafi Acraensi, №1, 4: epigraphy.packhum.org/inscriptions/main?url=bib* (дата обращения: 2.07.2013).

¹⁰ «Две площадки с округлыми алтарями и ступенями, вырезанными в скале» (Scirpo 2012, 360).

¹¹ Восходящий к Каллию Митиленскому комментарий говорит, что поэтесса воспитывала «лучших девушек... из Ионии» (τὰς ἀρίστας... τῶν ἀπὸ Ἰωνίας, Sapph. Fr. 214b V, fr. I, 8–11). Они же, как свидетельствует тот же комментарий, отправлялись Сапфо в Сарды для занятия ритуальной проституцией в рамках культа Кибелы (Мякин 2012, 77).

(αἰολίαν... θεόν, Alc. Fr. 129, 6 V), синкретического божества, сочетавшего в себе черты Геры, Артемиды и Кибелы (Мякин 2004, 182; Мякин 2012, 47–48; Κοῦτῆς 2011, 53; Spencer 1995, 298–300). Пожалуй, именно с этой богиней-«родительницей всех» (πάντων γενέθλιαν, Alc. Fr. 129, 7 V) следует связать эолийские храмы VII–VI вв. до н. э., украшенные колоннами с капителями в форме раскрывающегося цветка, которые олицетворяли всепорождающую «природную мощь» великой богини плодородия (Κοῦτῆς 2011, 48).¹² Кольцо из свисающих листьев, характеризующее самые ранние образцы колонн эолийского стиля, позволяет увидеть здесь ближневосточное, финикийское влияние: эолийскими капителями был украшен храм «богини плодородия» (позднее – Астарты) в палестинском Мегиддо, датирующийся IX–VIII в. до н. э.¹³

Но, так или иначе, горная Артемида, о которой говорят фрагменты гимна, сохранившиеся в надписи из сицилийских Акр, как горная богиня ближе всего со своими «водолокотными нимфами» (ὕδατῶλενοι νύμφαι) именно к митиленской «фиалкогрудой» (ἰόκολλος) Артемиде – горной хтонической богине источников и плодородия, отождествлявшейся с Кибелой.¹⁴ Именно эта Артемида чтилась в культовом содружестве Сапфо (см. подробно, Мякин, 2012: 69 и сл.; Мякин, 2012: 407–411). Добавлю, что в нем, по-видимому, большую роль играла ее «ученица» (μαθήτρια) Гонгила из Колофона (по крайней мере, в дошедших фрагментах она упоминается чаще других учениц: Sapph. Fr. 22, 10 V;

¹² Крупнейший храм архаического Лесбоса в Клопеди, в связи с этим, едва ли следует механически отождествлять с храмом Аполлона. В пользу последнего, как указывают лесбосские археологи Л. Ахейлара и А. Архонтиду, «нет никаких археологических данных» (Archontidu 1999, 50). С другой стороны, также нельзя, вслед за И. Кондисом, связывать эолийские капители исключительно с культом Афродиты и Адониса. Если эолийская капитель, согласно И. Кондису и иранским находкам, «пришла из Передней Азии» (Kontis, 2011, 49), не логичнее ли теперь, опираясь на выводы Дж. Педруччи, увидеть здесь не только финикийскую Астарту, но и азиатскую Кибелу (Scirpo 2012, 360)? В отличие от Астарты Кибела широко почиталась на архаическом Лесбосе (Archontidu 1999, 54; Spencer 1995, 298–299).

¹³ Возможно эолийские капители здесь тоже украшали вход в храм (May 1935, 11).

¹⁴ Согласно Сапфо, ее Артемида, как и акрийская Артемида из приведенной выше надписи, живет «на вершинах гор (ὄρεων κορυφαῖσ' ἐπὶ, Sapph. Fr. 44a, 6 V). Кроме того, сапфическая Артемида – это «фиалкогрудая» (ἰόκολλος), т. е. «водногрудая» Артемида Термия, связанная (как и акрийская Артемида) с лидийским культом Кибелы, в котором участвовали девушки Сапфо (Мякин 2012, 76–79). Почитание Артемиды в образе Кибелы – типично митиленская черта. Синкретический характер главного божества земного (и женского) плодородия в Митилене, как сочетавшего в себе черты Кибелы, Артемиды и Деметры, документально засвидетельствован в ходе раскопок 1991–1993 гг. на месте так называемого «храма Деметры» на митиленском акрополе (Cronkite 1997, 53, 58–59, 210; Archontidu 1999, 54). О том же говорит поэзия Сапфо и Алкея (Мякин 2004, 182). По мнению лесбосских краеведов Х. В. и А. В. Харисис, культ Деметры на Лесбосе вообще – это лишь только местное продолжение малоазиатского культа Великой Матери Кибелы (Charisis, Ch. V. Charisis, A. V. 2004, 259 и сл.).

Sapph. Fr. 95, 4 V; Suidae Σ 107). Это перекликается с гипотезой, выдвинутой Дж. Педруччи.

В любом случае, на важную общественную роль Сапфо во время пребывания поэтессы в Сиракузах указывает тот факт, что сиракузяне воздвигли ей статую в пританее – месте заседаний городского совета (Cicer., In Verr. II, 4, 126). Это значит, что поэзия Сапфо рассматривалась сиракузянами как важное явление общегосударственного значения. Согласно указаниям надписей V–II вв. до н. э., статуей или изображением в пританее чествовались победители в играх, общественные и политические деятели, нередко – жрецы: «(почтить)...медным изображением (εἰκό[νι] χαλ[κῆι)]/...в пританее/... и председательством на играх (τ)οῖς ἀγῶσι[ν] /...за благорасположение (ἐ)υνοίας)/... к гражданам», IG, Vol. XII (5), № 289, 3–7; «(Архилл), справивший жречество (ἱερα[τεύσας] Афине Линдской/ и Зевсу Градодержцу.../ (пусть будет?) почтен золотым венком, статуей (ἀνδριάντι)/... в пританее/... председательством на играх» (ἐν τοῖς ἀγῶσι, LI, № 117, 3–7); «Совет и Народ почтил Менедема/ (сына) Сосибия/...золотым венком и медным изображением (εἰκό[νι] χαλκῆι)/... в пританее.../за доблесть и благомыслие к нему, и благочестие к богам...» (πρὸς τοὺς θεοὺς ἐ[υσε]βείας);¹⁵ «народ Тельмесийцев почтил/ Диогена (сына) Диогена/...писаным изображением (εἰκ[ό]νι γυρ[α]τῆι)/...в пританее///...и возвещает/ на устраиваемых (в честь богов) играх, / (что он) – муж прекрасный и добрый» (ἄνδρα καλὸν κ[α]ὶ ἀγαθὸ[ν], TAM I, №5, 1–15) и т. д.¹⁶ Литературная традиция говорит о «медном изображении» (χαλκῆν εἰκόνα) Демосфена в афинском пританее, об установленном там же «образе» (εἰκόνα) Автолика, как победителя в панкратии (всеборье) на играх, посвященных богам (Scholia Demosthen. In Dem. Or. XX, 7, 3; Paus. IX, 32, 8, и т. п.).

Наоборот, ни надписями, ни литературной традицией не засвидетельствовано ни одного случая, когда бы то или иное лицо чествовалось статуей или изображением в пританее сугубо за свое поэтическое творчество. В связи с какими же общественными заслугами сиракузяне почтили Сапфо статуей в пританее?

¹⁵ Priene Inscriptions. Texts and List. Ed. McCabe Donald F. The Princeton Project on the Inscriptions of Anatolia. The Institute for Advanced Study. Princeton: Packard Humanities Institute (CD № 6), 1991: Priene, № 65 (XIV, 1), 2–7: epigraphy.packhum.org/inscriptions/main?url=bib (дата обращения: 4.07.2013).

¹⁶ Пожалуй, единственный – помимо Сапфо – известный мне случай, когда «изображением» (εἰκό[νι]) была почтена женщина, относится к Пифийским играм в честь Аполлона 134 г. до н. э. Будучи родом из Ким женщина выступала в Дельфах именно как «аккомпаниатор хора» (χοροψάλτρια), певшего гимн Аполлону. Она «состоялась на Пифийских состязаниях два дня и достойно прославила бога и наш город» (τ)οῦ τε θεοῦ καὶ τὰς πόλιος ἀμῶν, SIG, № 689, 3–5). Однако слова «медным изображением» (εἰκό[νι] χαλκῆαι) здесь отсутствуют в самом тексте надписи и являются реконструкцией издателя – В. Диттенбергера. Кроме того не говорится, что изображение было установлено именно в пританее.

Как известно, в архаическую и классическую эпоху единственным видом общественной деятельности, которым могла заниматься греческая женщина, была деятельность жрицы (Dillon, 2002, 74). Проведенный выше контекстный анализ подтверждает сделанный мною ранее в книге вывод, что под «пением» (μόλλα) у Сапфо (как и в цитированном выше критском гимне), следует понимать именно пение хора гетерии (у Сапфо – женского хора), связанного с почитанием божеств плодородия (у Сапфо – Артемиды, ср. Мякин 2012, 87, 133).¹⁷ При этом гомосексуальные отношения, связывавшие старших и младших участниц женского хора, у Сапфо определяются глаголом *πεδέλειν* («любить (=входить в кого-либо)»)¹⁸. Мои выводы о связи этой «любви» с культом божеств плодородия подтверждает близкий по форме к лесбосскому *πεδέλειν* критский глагол *πεδέλιθύω* (букв. «горячо желаю кого-либо, приношу жертву вместе с кем-либо»)¹⁹. Во всем корпусе древнегреческих текстов он встречается лишь однажды – в архаической гортинской надписи VI–V вв. до н. э., где гово-

¹⁷ Ср. в культовом содружестве «певцов-танцоров» (μόλλοι), игравшем руководящую роль в Милете VI–V вв. до н. э.: «жрецы-венценосцы (στεφανηφόροι)... начинают приносить в жертву Аполлону Дельфинию начатки плодов (ἀπαρχάμενοι)...». Здесь, как и в культовом содружестве Сапфо, мы видим и песню, и танец, и разделение на возрастные классы: «молодые (νέοι) и жрецы (ὄ<ι> ἱερέω<ι>) пьют вино мольпов,/ и кратеры (с вином) возливаются, как только будет танец с песней (κατόπερ ἐμμολῶ<ι>)/...». Цит. по: McCabe Donald F. (ed.). *Miletos Inscriptions. Text and List. The Princeton Project on the Inscriptions of Anatolia. The Institute for Advanced Study. Packard Humanities Institute* (CD, № 6), 1991: *Miletos*, №10, 16–17, 24–25: epigraphy.packhum.org/inscriptions/main?url=bib (дата обращения: 28.06.2013).

¹⁸ См. подробный анализ термина и контекстов его употребления в архаическую эпоху (Мякин 2012, 104–105). Понятно, что эолийские формы, которые образуются с помощью приставки *πεδά*, всюду равнозначны своим аттическим и ионийским аналогам, произведенным при посредстве приставки *μετά* (Frisk 1960–1972, 485; Chantraine 1977, 866).

¹⁹ Глагол является производным от *ἐπιθύω* (домогаюсь, желаю кого-либо, зажигаю алтарь для желаемой жертвы), и, как полагают, синонимичен ему (Liddel-Scott 1996, 635). Контекст надписи (ритуальное общение старшей женщины с девочкой) предполагает совмещение обоих вышеуказанных значений. Девочка выступает объектом освященного религией желания и всецеловеряется (совместно приносится в жертву) божеству, ср.: «чтобы взяли их в руки, возжелав (= вверив божеству, *ἐπιθύσαντες*) напасть», *Hom. Od. XVI*, 297); «Троянцы страстно желают защитити (= вверяют божеству, *ἐπιθύουσι*) высоко вознесенный Илион» (*Ἴλιον ἠνεμόεσσαν Τρώες*, *Hom. Il. XVIII*, 175); «поскольку дух твой домогается (= вверяет божеству, *ἐπιθύει*) играть на кифаре (*θυμὸς κίθαρίζειν*) – танцуй в хоре и играй на кифаре» (*μέλλεο καὶ κίθαρίζε*, *Ἕμν. Hom. In Mercur. 475–476*); «водрузив его (алтарь), чтобы завладеть (=вверить божеству, *ἐπιθύειν*) душой отца-Зевса» (*τὴν τε ψυχὴν*, *Scholia in Pind. vetera. Ol. VII, sch. 71a*); «приносимое в жертву (= вверяемое божеству, *ἐπιθύόμενον*) для очищения» (*εἰς κάθαρσιν*, *Gaisford 1967*, 457); «вместе вверять божеству (*ἐπιθύειν*) – совместно приносить жертву» (*Suidae A*, 2058).

рится именно о ритуальном гомосексуальном акте, совершавшемся между старшей женщиной и юной девочкой: «пусть не подлежат наказанию те (женщины), которые воспользовались.../ и возжелали (девочек, живущих) по закону при храме (τὰνς κατὰ νόμον τῷ ἐπ[ιναί]ω), для совместного обряда...» (πεδεπιθ[ύσαι, IC IV, № 146, 2–3; Liddel–Scott 1996, suppl.: 244). Указанный возраст девочки («пятнадцатилетнюю» – τὰν τριῖετηρίαν),²⁰ а также связь ритуала с общегородским жертвоприношением «на Иде» (ἐν Ϊδαί, IC IV, № 146, 6–7; см. ниже прим. 21), позволяют увидеть в этом один из пережиточных обрядов женской инициации, где старшая женщина выступала, как и Сапфо на Лесбосе, в роли жреца, приобщающего девочку к тайнам богини плодородия. Обряд связывается в надписи с «очищением» (κάθαρσις, ср. «чистую» Сапфо у Алкея: Alc. Fr. 384 V (Мякин 2012, 78). Как и обряд инициации критских юношей, женская инициация на Крите, таким образом, была неотъемлемой частью культа идейских богов – Геры, Зевса и его матери Реи.²¹ Подобно мужской инициации, она, по-видимому, должна была стимулировать плодovitость в браке. Точно так же на Лесбосе жрицы Артемиды (и среди них Сапфо), «начальствуя жертвоприношениями Артемиде» (αἱ τῇ Ἀρτέμιδι θυσῶν ἄρχουσαι) выступали «с фаллосами» (φάλητες, Hesych. Λ, 1257 (Liddel–Scott 1996, 1914). Ведь согласно Гимерию, Сапфо была причастна к культу Артемиды Термии, которая на общелесбосском празднестве в Митилене чтилась как «Изобилие» (Θαλήν).²² Один плохо сохранившийся фрагмент гимна к Аполлону и Артемиде у Сапфо призывает Аполлона явиться на эротическое «тайнство» (ὄρυϊαν), посвященное его «сестре» Артемиде (ἀδέλφειαν), где «дочери Полианактида» (известные по другим фрагментам воспитанницы Сапфо: Sapph. Fr. 155 V) выступают в качестве «принимательниц искусственного фаллоса» (ὀλισβ<ο>δόκοισ<ι>, Sapph. Fr. 99 a–b, 2–14 V, см. Мякин 2012, 97–98). Употребляемое здесь Сапфо слово (производное от ὀλισβος) подчеркивает отнюдь не символическое, но практическое использование искусственного фаллоса, этого традиционного для греческой религии атрибута богов плодородия.²³ На

²⁰ Или – «жрицу третьего года» (Liddel–Scott 1996, suppl.: 296). Речь, по-видимому, идет о добрачном жреческом служении девушек, аналогичном тому, которое мы видим в Фессалии и на Лесбосе (см. Мякин 2012, 115).

²¹ Согласно Страбону, на Крите чествовалось рождение Зевса, причем и юноши, и женщины участвовали в театрализованном действе, представлявшем «миф о рождении Зевса» (Διὸς γενέσεως, Strab. X, 3, 11).

²² См. подробнее: Мякин 2012, 49.

²³ Φαλής (фаллос) – это имя героя Фалета, ближайшего друга Диониса, и, вместе с тем, – это имя Гермеса, который на Лесбосе с древнейших времен чтился вместе с Афродитой и Пейфо как «божество плодородия и вегетации» (Shields 1917, 35). См. Liddel–Scott 1996, 1914; Suidae Φ, 50. В континентальной Греции изготовленные из кожи фаллосы играли важную роль в тайных ритуалах таких богинь плодородия, как Деметра и Персефона (Кереньи 2000, 86). Ὀλισβος, (от ὀλισθάειν – «скользить»), напротив, – это вполне конкретное, практическое наименование искусственного фал-

мой взгляд, здесь мы имеем дело с официальным предсвадебным ритуалом, близким к тому, который известен по эпиграфическому закону из Кирены позднеклассической эпохи. Текст закона опубликован еще в 1966 г. Он гласит: «невесте следует войти в брачный чертог к Артемиде (τὸ νυμφῆιον ἐς Ἄρταμιν κατ[ενθ]ὲν δεῖ), когда она (невеста) только возжелает, во время празднества Артемиды» (Ἄρταμνίτις).²⁴ Ближе об этом ритуале предсвадебного сочетания невесты с Артемидой ничего не известно, но, по-видимому, именно с ним следует связать те «жертвоприношения Артемиде» (αἱ Ἀρτέμιδι θυσίαι), которыми, по Гесихию, заведовали снабженные искусственными фаллосами специальные жрицы-ломбы (λόμβαι, Hesych. Λ, 1257). Ведь в Киренском законе соединение невесты с Артемидой в брачном чертоге называется именно жертвоприношением: «та, кто не войдет (в брачный чертог к Артемиде – Т. М.) – не принесет жертвы Артемиде ([ὄν θυ]σεῖ τᾷ Ἀρτάμνι). Не вошедшая (пусть) очистит себя жертвоприношением и затем в искупление принесет в жертву отборную овцу» (καὶ ἐπιθυσεῖ ζ[αίαν βοτὸν τέλευν], B§2, 12–14).

Однако помимо такого жреческого служения Артемиде (и Афродите!), Сапфо, надо думать, стремилась привнести в традиционные инициационные ритуалы и новый, лидийский культ Великой матери Кибелы: «высоко ценимые девушки» Сапфо (περὶ πολ/[λοῦ π]οιούμενας) входят «в дом (лидийского) царя» (βασι]λικὸν οἶκον, Sapph. Fr. 214B, fr. 2 col. i, 15–17 Campbell). Раньше я уже связывал это с господством в Митилене малоазиатского аристократического клана Мирсила (Мякин 2004, 197–202). Соответственно, общественное признание поэзии Сапфо в Сиракузах, скорее всего, так же отражает усилия сиракузской аристократии первопоселенцев-гаморов закрепить свое господство через организацию поэтических празднеств, посвященных Кибеле и другим богиням плодородия (Деметре и Персефоне: Cicer. In Verr. IV, 48, 1). Согласно Плутарху, музыкально-поэтическое новаторство Сапфо выразилось, в частности, в создании новой «миксолидийской» гармонии в музыке. Это предполагает публичные выступления Сапфо и ее хора на празднествах, посвященных лидийским божествам (и, конечно же, Кибеле, как главному из них).²⁵

лоса как используемой женщинами «кожаной подмоги» (Suidae O, 169). С использованием кожаных фаллосов в предсвадебных ритуалах митиленской Артемиды можно связать благодарственное посвящение Артемиде Термии митиленскими кожевниками в ее храм «медного изображения» и статуи «благозаконной всеобщей богини Афродиты» ([ἐν]θέμιδος/ παν/[θ]έω Ἀφροδείτας, SEG, XXVI, № 891, 5–15).

²⁴ F. Solmsen, E. Fraenkel, *Inscriptiones Graecae ad inlustrandas dialectos selectae*. Stuttgart, 1966, №. 39, B § 2.9-12. Здесь и далее я привожу текст киренского закона по Dillon 1999, 67.

²⁵ С точки зрения древних, созданная Сапфо гармония «полна страстей и подобает трагедии» (παθητικὴ τις ἐστὶ, τραγῳδίας ἀρμόζουσα, Ps.-Plut. De music. 16). У Сапфо даже непосредственно «учились создатели трагедий» (τοὺς τραγῳδοποιούς μαθεῖν. Ibidem), что требует именно публичного, сценического и – подчеркнем – хорового исполнения сапфической поэзии. В недавно идентифицированном новом фрагменте уже давно

2. Ἀρτεμεΐς или «исцеленные Артемидой». Сапфо и ее хор во вновь обнаруженной «Песни о братьях» (*fratrum carmen papyraceum*)

Со всей отчетливостью сапфическая поэзия в качестве поэзии хоровой раскрывается перед нами в новых фрагментах Сапфо, которые несколько месяцев назад были обнаружены оксфордским профессором Д. Оббинком на папирусе II–III вв. н. э.²⁶ Во время подготовки этой статьи к печати editio princeps обоих фрагментов с сопроводительной статьей Д. Оббинка уже вышло в очередном номере кельнского журнала *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* (Bd. 189, 2014).²⁷ Однако, благодаря Д. Оббинку, я сумел ознакомиться с одним из рукописных вариантов его статьи еще до выхода в свет этого номера журнала. С любезного разрешения Д. Оббинка, приведу текст первого из этих двух фрагментов, который дошел до нас в наиболее полном виде. Не повторяя публикации Д. Оббинка, тем не менее, сопровожу древнегреческий текст кратким критическим аппаратом. Дошедший до нас фрагмент, как указывает Д. Оббинк, представляет собой заключительную часть песни. По предположению английского ученого, этой заключительной части предшествовало как минимум «от одной до трех строф». По-видимому, все-таки больше. Ведь данная песня – это завершающий «ответ» в песенном диалоге. И даже если дошедший до нас текст предполагает одного говорящего (что также не очевидно) он, в любом случае, является завершающей частью большой диалогической композиции, которая должна была включать в себя несколько сопоставимых по величине песенных реплик. Это значит, что большинство их по своему объему, скорее всего, должны были быть близки к этой дошедшей до нас песне.

...Ἄλλ' αἶθρὺλησθα Χάραξον ἔλθην
ναῖ σὺμ πλέαι. Τὰ μέν, οἴομαι, Ζεῦς
οἶδε σύμπαντες τε θεοί, σὲ δ' οὐ χρῆ
ταῦτα νόεσθαι,

5 ἀλλὰ καὶ πέμπτην ἔμε καὶ κέλ[η]εσθαι
πόλλα λίσσεσθαι βασιλῆαν Ἦραν
ἐξίκεσθαι τνίδε σάαν ἄγοντα
ναῖα Χάραξον

известного своего «Гимна к Гере» (Sapph. Fr. 17 V) Сапфо уже сама подтверждает наши предположения, четко обозначая исполнительниц своей поэзии как «толпу девушек» (ᾄχλος/ παρθέ[ων]). См. Obbink–Burriss–Fish 2014c, 10. Эти девушки выступают на «празднестве» или просто «празднуют» (ἐορτ[]). См. Ibid.

²⁶ «Широкий кусок папируса (178 x 117 мм), содержащий большую часть верхней доли одной колонны из папирусного свитка, написанного по линии волокон. Дает фрагменты двух стихотворений в сапфических строфах на эолийском диалекте» (Obbink 2014a, 32).

²⁷ Obbink 2014 a, b, c.

κάμμι' ἐπεύρην ἀρτέμεας. Τὰ δ' ἄλλα
10 πάντα δαιμόνεσσιν ἐπιτρόπωμεν
ἐυδαίαι γὰρ ἐκ μεγάλαι ἀήταν
αἴψα πέλονται,

τῶν κε βόλλη[ν]ται βασιλεὺς Ὀλύμπω
δαιμόν' ἐκ πόνων ἐπάρ[η]ωγον ἤδη
15 περτρόπην, κῆνοι μάκαρες πέλονται
καὶ πολύολβοι.

Κᾶμμες, αἶ κε τὰν κεφάλαν ἀέρρη
Λάριχος καὶ δήποτ' ἄνηρ γένηται
καὶ μάλ' ἐκ πόλλ[η]αν βαρυθύμιάν κεν
20 αἴψα λύθειμεν.

...Ты все пела, вот, мол, Харакс вернулся
С полным кораблем. Думаю, что Зевс то
И все боги знают, но ты об этом
Думать не вправе.

5 Лучше мне вели ты ступать и снова
Возносить молитвы царице Гере,
Чтобы невредимым веда корабль
Прибыл Харакс к нам,

Коих исцеляет богиня. Пусть же
10 Прочее богам мы с тобой оставим,
За великой бурей порой приходит
Тотчас день ясный,

Если пожелает вдруг царь Олимпа
Божество послать в помощь нам от тягот –
15 Эти божества благодатны нам и
Многоблаженны.

И тогда, коль если главу поднимет
Ларих, мужем став, мы себя от бедствий
многих и от тяжкого сердцу горя
20 Тотчас избавим...

Apparatus criticus

1 cf. ὡς καὶ τοὶ μὴ μακρὰ φίλα θρυλέοιμι (Theocr. II, 142) cf. θρυλοῦσ' ἅ γ' εἶπειν ἤθελον κατ' ὄμμα σὸν (Eurip. Electr. 910) cf. τὴν νύκτα θρυλῶν καὶ λαλῶν (Aristoph. Equit. 348) 2 τὰ μὲν, οἴομαι, Ζεὺς Obbink: ταμε οἱ μῖ ζευς in Carmine Fratrum Papyraceo servatum est 6 βασιλῆαν Ἦραν Obbink: βασι... αν ραν in Carm. Fratr. Pap. cf. λίσσεσθαι ἀμύμονα Πηλεΐωνα (Hom. Il. IX, 698) cf. λίσσεσθαι ἐπέεσσιν ἀποσταδὰ μελιχίοισι (Od. VI, 146) 9 κάμμ' ἐπεύρην ἀρτέμεας Obbink: καμμεπυρηναρ. . μεασ· in Carmine Fratrum Papyraceo cf. ζῶν τε καὶ ἀρτεμέα (Hom. Il. V, 515) cf. ἡ Ἄρτεμις ἀπὸ τοῦ ἀρτεμέας ποιεῖν (Strab. XIV, 1, 6); cf. Ἄρτεμις δὲ τὸ ἀρτεμές φαίνεται καὶ τὸ κόσμιον διὰ τὴν τὴν τῆς παρθενίας ἐπιθυμίαν (Plat. Cratyl., p. 406 b Steph.) cf. ἀρτεμῆς... τουτέστιν ἡ ὑγιῆς καὶ ἀνεπίληπτος διὰ τὴν παρθενίαν (Etymolog. Genuin. A, 1241) cf. Ἄρτεμις δὲ, ἐπεὶ σύνεστιν ἡμῖν ἀρτεμεῖς καὶ ὑγιεῖς ποιούσα (Addit. In Etymolog. Gudian. E, p. 440) 17 κάμμες, αἶ κε τὰν κεφάλαν ἀέρρη Obbink: αμμεσαικετανκεφαλ ναερ η in Carmine Fratrum Papyraceo cf. ἀέρρετε τέκτονες ἄνδρες (Sapph. Fr. 111, 3 V) cf. νόω δ' ἐαύτωι πάμπαν ἀέρρει (Alc. Fr. 363 V).

На тот безусловный факт, что перед нами не просто «песня», а именно реплика (или партия) в песенном диалоге, указывают слова, с которых начинается фрагмент: «но ты всегда пела (говорила)» (ἀλλ' αἶ θρύλησθα, Carm. Fr. Pap., 1). Θρύλησθα – это 2 л. е. ч. активного имперфекта от глагола, который у аттических авторов относится к слитным на –εω (θρυλέω – у аттических авторов V в. до н. э.).²⁸ Однако у Сапфо он, в точном соответствии с формулируемой Е.-М. Хамм закономерностью, образует также формы и по атематическому спряжению на –μι (глаголы на –ημι /-έω, ср. φίλημι, см. Hamm 1957, 138–139). Отметим, что приведенная выше песня Сапфо – это, на сегодняшний день, наиболее древний поэтический текст, где вообще встречается данный глагол. Но у тех наиболее близких по времени к Сапфо поэтов, где он также встречается – у афинских драматургов V в. до н. э. – θρυλέω всегда отсылает именно к живой устной беседе, диалогу: «никогда не прекращала я повторять (=говорить) то, что сказать хотела в глаза тебе» (γ' οὔποτ' ἐξελίμπανον/ θρυλοῦσ' ἅ γ' εἶπειν ἤθελον κατ' ὄμμα σὸν, Eur. Electr. 909–910); «нет лучше для смертного, чем то, о чем непрерывно говорят» (πανταχοῦ θρυλούμενον, Eur. Fr. 285, 1 Nauck); «и ночью говоря, и болтая на улицах с самим собой» (θρυλῶν καὶ λαλῶν ἐν ταῖς ὁδοῖς σεαυτῶι, Aristoph. Equit. 348). У Феокрита (III в. до н. э.), порой перефразировавшего Сапфо, мы, как и в вышеприведенной песне Сапфо, видим именно θρυλήμι – атематическую, сапфическую форму (ср. Liddel-Scott, 1996:

²⁸ Ср. имперфект (в одном случае – с аористом), как вводящий прямую речь, в песенном диалоге Sapph. Fr. 94 V: «Она, плача, меня оставляла (κατελίμπανεν)... и это сказала (τόδ' ἔειπέ, Sapph. Fr. 94, 1–3 V)»; «я же ей это отвечала» (τὰν δ' ἔγωγ τάδ' ἀμειβόμαν, Sapph. Ibid., 6).

807).²⁹ Но и здесь женщина, творящая любовный «заговор», ведет беседу с богиней Селеной: «дабы не рассказывать мне тебе многого, милая Селена» (καὶ τοὶ μὴ μακρὰ φίλα θρῦλέοις, Σελάνα, Theocr. Id. II, 142). Платон, совершенно по сапфическому образцу согласуя θρῦλέω с ἀεὶ, также имеет в виду воображаемый диалог с поэтами: «и о такого рода (вещах) нам постоянно твердят поэты» (τά γε τοιαῦτα οἱ ποιηταὶ ἡμῖν ἀεὶ θρῦλοῦσιν, Plat. Phaed. 65b Steph.). В пользу того, что перед нами хоровая лирика, свидетельствует и содержание вышеприведенной песни, и ее контекст.

Согласно и Сапфо, и античной литературной традиции, Харакс, старший брат поэтессы (πρεσβύ[τατον]),³⁰ отправившись по торговым делам в Навкратис, греческую колонию в дельте Нила, сошелся там с куртизанкой Дорихой (Δ]ωρίχα, Sapph. Fr. 15, 11 V). Как следует из папирусной биографии Сапфо, Харакс «растратил на нее (Дориху) очень много» (καταδαπάνησεν εἰς ταύτην πλείστα, P. Oxy. 1800 fr. 1).³¹ Геродот, повествуя об этом, отождествляет обольстившую Харакса гетеру с гетерой Родопис, которая «процветала в царствование Амасиса», то есть – в то время, когда и Сапфо, и оба ее брата, должны были быть как минимум очень пожилыми людьми (κατὰ Ἄμασιν βασιλεύοντα, Her. II, 134).³² Вновь найденная и приведенная выше песня Сапфо с безусловностью указывает на ошибочность этого отождествления у Геродота, о чем в древности писали уже и Посидипп и Афиней: «Геродот называет ее (Дориху) Родопис не ведая (ἄγνοῶν), что Дориха – это не та женщина, которая посвятила в Дельфах известные приношения» (Athen. XIII, 69 Kaibel). Ведь из приведенной выше песни Сапфо прямо следует, что Ларих еще только должен «стать мужчиной» (δήλοτ' ἄνηρ γένηται, Sapph. Pap. frat. carm., 11).³³ Разумеется, прийти к этим ошибочным выводам Геродот мог только на основании тех песен Сапфо, которые он сам знал: «Когда же Харакс... возвратился в Митилену, Сапфо зло

²⁹ Так, среди «идиллий» Феокрита исследователями особо выделяется «эолийская группа», навеянная темами Сапфо и Алкея. Ср., например, о сапфических реминисценциях и аллюзиях у Феокрита в связи с песней Сапфо, обнаруженной Д. Гроневальдом и Р. Даниэлем в 2004 г. (Dosuna 2008, 194 etc.).

³⁰ Об этом сообщает папирус начала III в. н. э. (P. Oxy. 1800 fr. 1), который дает краткую биографию Сапфо. Папирусный текст, как и другие свидетельства, я цитирую по последнему изданию фрагментов Сапфо, выполненному Д. А. Кэмпбеллом, который в нумерации фрагментов следует Е. М. Фогт (Campbell 1990, 2).

³¹ Цит. по: Campbell 1990, 2.

³² Царствование Амасиса датируется 568–526 гг. до н. э. Именно из этого я исходил в своей петербургской книге, когда писал, что упреки Сапфо Хараксу связаны с пожилым возрастом ее брата, которого обольстила юная гетера. Новонайденная песня, однако, показывает, что все было совсем не так. Ср. Мякин 2004, 209.

³³ В пользу юного возраста Лариха говорит и сообщение Афинейя о том, что Сапфо в одной песне «хвалит Лариха, своего брата, за то, что он прислуживает виночерпием у митиленцев на трапезе в пританее» (ὀνοχοοῦντα ἐν τῷ πρυτανείῳ, Athen. X, 24 Kaibel).

осмеяла его в песне» (ἐν μέλει Σαπφῶ πολλὰ κατεκερτόμησέ μιν, Her. II, 135). Что это были за насмешливые песни? Глагол кертоμέω, используемый здесь Геродотом, образован от редкого и встречающегося исключительно в поэзии (Liddel–Scott 1996, 944) определения кέρτομος (насмешливый, подтрунивающий), которое историк в другом месте прилагает к женским хорам, певшим на о. Эгина и в Арголиде насмешливые песни в рамках культа богинь плодородия Дамии и Авксесии (см. Мякин 2004, 185): «они умилоствляли их (богинь) насмежающимися женскими хорами» (χοροῖσι γυναικίῳσι керτόμοισι ἰλάσκοντο, Her. V, 83). Скорее всего, ошибочно отождествить Дориху с Родопис (Ῥωδόπις – букв. «розолика») Геродота побудил, в том числе, обценный характер насмешек Сапфо, о чем говорят дошедшие фрагменты ее песен, «посвященные» Дорихе:³⁴

Κύπρι κα[ί σ]ε πι[κροτάτ]αν ἐπεύρ[οι,
μηδὲ καυχάσ[α]ιτο τόδ' ἐννέ[ποισα
Δ]ωρίχα, τὸ δεύ[τε]ρον ὡς πόθε[ννον
εἰς] ἔρον ἦλθε (Sapph. Fr. 15, 9–12 V).

О Киприда, пусть он (она?) найдет тебя самой горькой.
Пусть во второй раз уже не похвалится Дориха, сказав,
Что пришла к желанному эросу.

Уверен, что приведенную выше новонайденную песню Сапфо будет правильно «прочитывать» именно в контексте такого рода обценных насмешек сапфического женского хора над Хараксом и его гетерой. В самом деле, если мы прочтем сапфическую «песню о братьях» (Д. Оббинк) в таком контексте, то сможем по достоинству оценить и сапфическую язвительную иронию в адрес брата, и резкое неприятие поэтессой проституции как поведения, не подходящего «здоровым благодаря Артемиде» (ἀρτέμεας) женщинам ее хора. Действительно, слова «вернулся с полным кораблем» (νᾶϊ σὺμ πλέαι, ст. 2) применительно к моту Хараксу в свете нашей литературной традиции (Campbell 1990,

³⁴ Имя Родопис (букв. «розолика»), как справедливо отмечал Д. А. Кэмпбелл, производит впечатление «профессионального прозвища» проститутки (Campbell 1990, 15, п. 1), и, скорее всего, должно было отсылать к известным эротическим коннотациям термина ῥόδον (роза), которые связывались у античных авторов, в первую очередь, с митиленской поэзией: по Гесихию, именно «митиленцы» (Μιτυληναῖοι) «розой» называли и «женский половой орган» (τὸ τῆς γυναικός), и «соитие» (τὸ σύνηθες, Hesych. P 403). См. подробнее об эротических коннотациях ῥόδον (Мякин 2004, 104 и сл.). Обценный характер сапфических насмешек тесно связан по своему происхождению с обрядом и отражает хоровую природу сапфической поэзии. Ср. слова «много больше самого высокого мужа» (ἄνδρος μεγάλω πόλυ μέσδων) в Sapph. Fr. 111, 7 V применительно к жениху, «входящему» ((εἰς)έρχεται) в дом. Они, как справедливо указывалось Дж. Керком и Г. Цельнером, по-видимому, прямо являют собой пример «фаллического юмора» (Zellner 2010, 16).

2) звучат не просто типичной для Сапфо «комически преувеличенной похвалой» (Zellner 2010, 16–17). Это – настоящая издевка, близкая в нашем контексте к фразочкам вроде «детолюбивее, чем Гелло» (Γέλλως παιδοφιλωτέρα, Sapph. Fr. 168 V),³⁵ которыми участницы сапфического хора обменивались по ходу ритуальной перебранки (Мякин 2012, 35). Ключевое пожелание κᾶμ'...ἀρτέμεας (букв. «(чтобы) нас... (нашел) невредимых») в новонайденной песне следует соотносить именно с «мы» сапфического девического хора. С этим коллективным «мы» читатель сталкивается во многих фрагментах Сапфо, аутентичность которых не вызывает сомнений.³⁶ «ты знаешь, как мы тебя любили» (οἴσθα γὰρ ὧς σε πεδήλομεν, Sapph. Fr. 94, 8 V); «прекрасное мы пережили» (καὶ κάλ' ἐπάσχομεν, Sapph. Fr. 94, 11 V); «мы идем на свадьбу» (σ]τείχομεν γὰρ ἐς γάμον, Sapph. Fr. 27, 8 V); «и мы в юности делали это» (κ]αὶ γὰρ ἄμμες ἐν νεό[τατι/ ταῦτ' [ἐ]πόημεν, Sapph. Fr. 24(a), 3–4 V) и т. д. В контексте новонайденной песни с ее насмешкой в адрес Харакса (см. выше) прилагательное ἀρτέμεας следует понимать именно в связи с теми коннотациями, которыми в древнегреческих текстах было отмечено это прилагательное применительно к девушкам и женщинам. И если в приложении к мужчинам определение ἀρτεμής (букв. «невредимый, здоровый», см. Liddel–Scott 1996, 248) начиная с Гомера, действительно, просто подчеркивает их «невредимость, здоровье»,³⁷ то в приложении к девушкам оно всюду непосредственно указывает на их целомудрие и прямую связь с Артемидой, как богиней-хранительницей женского здоровья: «Артемиды (Ἄρτεμις) обнаруживается через здоровье (τὸ ἀρτεμεῖς) и благопристойность, ввиду своей страсти к девичеству (διὰ τὴν τῆς παρθενίας ἐπιθυμίαν, Plat. Cratyl., p. 406 b Steph.)»; «слово «здоровый» (ἀρτεμής) в силу словопроизводства превратилось в «Артемиды» (Ἄρτεμις), то есть – «здоровая и непорочная ввиду своего девичества» (ἢ ὑγιῆς καὶ ἀνεπίληπτος διὰ τὴν παρθενίαν, Etymolog. Genuin. A, 1241); «Артемиды (ἢ Ἄρτεμις) – от «делать (девушек и женщин) здоровыми» (ἀπὸ τοῦ ἀρτεμεῖας ποιεῖν, Strab. XIV, 1, 6)»; «Артемиды (Ἄρτεμις δέ), поскольку находится вместе с нами (σύνεστιν ἡμῖν), делая нас непорочными и здоровыми» (ἀρτεμεῖς καὶ ὑγιεῖς ποιοῦσα, Addit. In Etymol. Guid. E., p. 440). И здесь особое значение имеет глосса Страбона, где Артемиды как богиня женского здоровья выводится именно из выше указанной сапфической и образованной по первому склонению формы асс. pl. женского рода ἀρτεμεῖας. Примечательно, что помимо Страбона и новонайденной песни Сапфо эта форма встречается лишь однажды и именно в приложении к женщи-

³⁵ Как известно, на античном Лесбосе верили, что Гелло – это злой дух, ночной «призрак, который похищает детей» (Roscher 1884, st. 1610).

³⁶ См. подробнее: Мякин 2012, 25 и сл.

³⁷ Ср. у Гомера: «возрадовались, как увидели его, идущего невредимым и здоровым» (ζῶν τε καὶ ἀρτεμεῖα προσίοντα, Il. V, 515; Il. VII, 307–308); «найду (его) вместе с невредимыми друзьями» (σὺν ἀρτεμεῖσι φίλοισιν, Od. XIII, 43).

нам, исцеленным у Клитора – священного «источника нимф» (Epigr. Exhortat. 20, 8, ср. выше о сапфической Артемиде как богине источников).

Это значит, что призывая в новонайденной песне молить «царицу Геру» о том, чтобы Харакс «вновь нашел нас, здоровых» (κάμμι' ἐλεῦρην ἀρτέμεας, ст. 9), Сапфо велит своим девушкам молиться не только о возвращении брата в Митилену из дальних странствий, но и о возвращении его в круг физически и духовно здоровых, исцеленных людей. Пример таких людей, по мысли поэтессы, дают девушки Сапфо, которые «здоровы» (ἀρτέμεας) потому, что их исцеляет Артемиде. В пользу такого прочтения свидетельствует то, как понимала значение прилагательного ἀρτεμής в приложении к девушкам античная традиция.³⁸ В пользу того же говорят и результаты моих собственных сапфических штудий (Мякин 2012 и др.). Мольбы поэтессы и ее хора в новонайденном стихотворении оказываются, таким образом, уточнением и конкретизацией тех мольб к Нереидам (и к Киприде), которые мы находим в Sapph. Fr. 5 V³⁹:

Πότνια Νηρήιδες ἀβλάβη[ν μοι
τὸν κασίγνητον δ[ό]τε τυίδ' ἴκεσθα[ι
κῶσσα Φοι θύμωι κε θέλη γένεσθαι
πάντα τελέσθην,
ὄσσα δὲ πρόσθ' ἄμβροτε πάντα λύσα[ι
καὶ φίλοισι Φοῖσι χάραν γένεσθαι
κῶνίαν ἔχθροισι, γένοιτο δ' ἄμμι
μηδάμα μηδ' εἰς (Sapph. Fr. 5, 1–8 V).

О владычные Нереиды, дайте мне
невредимым (моему) брату прибыть сюда,
и все, чему его дух пожелает исполниться,
(дайте) исполнить,
и (дайте) освободить от всего, в чем прежде он ошибся,
(чтобы) явились радость его друзьям,
а горе – врагам, пусть не случится с нами
больше ничего.

³⁸ Согласно П. Шантрэну сближение ἀρτεμής и Ἄρτεμις было популярной «народной этимологией» (Chantraine 1977, 116). Невыясненность их взаимосвязи, однако, не исключает того, что оба слова восходят к одному корню (ср. Frisk 1960, 153).

³⁹ Obbink–Burriss–Fish 2014с, 11. Как обоснованно замечают Д. Оббинк, С. Баррис и Дж. Фиш, публикуя вновь обнаруженные части Sapph. Fr. 5 V., множественное число πότνια Νηρήιδες (владычные Нереиды) здесь также может отсылать и к исполняющему данный молитвенный гимн хору девушек. Это сближает хор Сапфо с женскими хорами, участвовавшими в празднестве Геры, которое описывает Алкей (Alc. 130a, 20 V). См. Obbink–Burriss–Fish 2014с, 6.

Итак, в новонайденной песне, которая, как верно отмечает Д. Оббинк,⁴⁰ входит вместе с Sapph. Fr. 5. в «единый цикл» песен, легко увидеть, в том числе, своего рода философию женской инициации. Причем философия эта озвучивается устами хора, «толпы девушек» (ὄχλος/ παρθέ[νων]), чьи песни, как показывают вновь опубликованные фрагменты из первой книги Сапфо, звучат на религиозном «празднестве» (ἐόρταν, Sapph. Fr. 9, 3 V: Obbink–Burris–Fish 2014с, 7, 10). Поэтесса подчеркивает душевное здоровье своих воспитанниц, причем гомосексуальная любовь между девушками (по-видимому, не лишавшая их девственности, см. Мякин 2012, 99 и сл.) противопоставляется связям с гетерой как здоровые отношения, которым покровительствует Артемида. Наоборот, связь с гетерой – предстает бедой, которая «случилась с нами» (ἄμμι, Sapph. Fr. 5, 8 V). «Благочестивая Киприда», призываемая вслед за Нереидами, должна избавить от такой беды (Κύπ[ρ]ι σ[έ]μ[να]: Obbink–Burris–Fish 2014с, 11). От Лариха, своего младшего брата, Сапфо ожидает, что он «поднимет главу и станет мужчиной» (δήλοτ' ἄνηρ γένηται) именно потому, что Ларих чужд подобным связям. Они не совместимы с утверждаемым религией священным смыслом coitus'a между мужчиной и женщиной (ср. выше критский «Гимн к Зевсу»). Морально-этические воззрения Сапфо, таким образом, оказываются всецело консервативными. Не потому ли Платон, сам разработавший впоследствии целую философию гомосексуальной любви, и называл Сапфо, дочь Скамандронима, «мудрой» (σοφίην)?

СОКРАЩЕНИЯ

- Addit. In. Etym. Gud. – Additamenta in Etymologicum Gudianum (ed. F. W. Sturz).
 Alc. Fr. V.– Alcaeus. Fragmenta (ed. E.- M. Voigt).
 Aristoph. Equ. – Aristophanes. Equites (ed. V. Coulon, M. Van Daele).
 Atheneus. Deipnosophistae (ed. G. Kaibel).
 Cic. Or. In Verr. – M. T. Ciceronis Orationes in Verrem (Ed. W. Petersen).
 Epigr. exhortat. – Anthologiae Graecae Appendix (ed. M. L. West).
 Etymologicum magnum genuinum (ed. F. Lasserre, M. Livadaras).
 Eur. Fragm. – Euripides. Fragmenta (ed. A. Nauck).
 Eur. Electr. – Euripides. Electra (ed. J. Diggle).
 Her. – Herodotus. Historiae (ed. Ph.-E. Legrand).
 Hesych. – Hesychii Alexandrini Lexicon (ed. K. Latte).
 Hes. – Hesiodes. Theogonia (ed. P. Mazon).
 Hom. Od. – Homeri Odyssea (ed. P. von der Mühl.).
 Hom. Il. – Homeri Ilias (ed. Allen T.).
 Hymn. Hom. In Mercur. – Hymnus Homericus in Mercurium (Ed. Allen T. W., Halliday W. R., Sikes E. E.).
 IG – Inscriptiones Graecae (ed. Ed. Fr. Hiller von Gaertringen, J. Kirchner etc.), Berolini.
 IC – Inscriptiones Creticae (ed. M. Guarducci etc.), Romae.
 LI – Lindos. Inscriptions (Nos. 1–710). Par. Blinkenberg Chr.(1941).

⁴⁰ D. Obbink. The New Poems by Sappho, стр. 7–8 предоставленной автором рукописи (не опубликована).

- Plat. Phaed. – Platonis Phaedo (ed. J. Burnett).
 P. Oxy. – Papyrus Oxyrinchea.
 Ps.- Pl. – Pseude-Plutarchi de musica (ed. K. Ziegler).
 SEG - Supplementum Epigraphicum Graecum. Amsterdam/Brill, 1923–.
 Scholia in Pind. vetera. – Scholia vetera in Pindari carmina (Ed. A. B. Drachmann).
 Sapph. Fr. V. – Sappho. Fragmenta (ed. E.-M. Voigt).
 Strab. – Strabonis Geographica (Ed. A. Meineke).
 Suidae – Suidae Lexicon (ed. A. Adler).
 Theocr. Id. – Theocritus. Idyllia (ed. A. S. F. Gow).
 TAM – Tituli Asiae Minoris (ed. E. Kalinka), Vindobonae.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Любкер, Фр. (2001) *Реальный словарь классических древностей*. Т. 1. Москва.
 Кереньи, К. (2000) *Элевсин: архетипический образ матери и дочери*. Москва.
 Мьякин, Т. Г. (2004) *Сапфо. Язык, мировоззрение, жизнь*. С.-Петербург.
 Мьякин, Т. Г. (2012) *Через Кельн к Лесбосу: встреча с подлинной Сапфо*. Новосибирск.
 Надь, Гр. (2002) *Греческая мифология и поэтика*. Москва.
 Паркер, Х. (2011) «Сапфо-учительница», *Неприкосновенный запас. Дебаты о политике и культуре*, №2 (076), 30–49.
 Фролов, Э. Д. (2004²) *Рождение греческого полиса*. С.-Петербург.
 Archontidu, A. (1999) *Archaeological Museum of Mytilene*. Mytilene.
 Burkert, W. (1977) *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*. Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz.
 Calame, Cl. (1997) *Choruses of Young Women in Ancient Greece, Their Morphology, Religious Role, and Social Function*. Lanham.
 Campbell, D. A. (1990) *Greek Lyric. Vol. I. Sappho, Alcaeus*. Cambridge, MA.
 Cantarella, E. (1999) «Claude Calame. L'éros dans la Grèce antique. Berlin, 1996. 252 p.», *Annales. Histoire. Sciences sociales* 54 (5), 1200–1203.
 Cantarella, E. (1987) «Iniziazione greca e euhura indoeuropea: Bernard Sergent, L'homosexualité initiatique dans l'Europe ancienne», *Dialogues d'histoire ancienne* 13, 365–375.
 Chantraine, P. (1977) *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots. Vol. I–IV*. Paris.
 Charisis, Ch. V. Charisis, A. V. [Χαρίσης, Χ. Β., Χαρίσης, Α. Β.] (2004) Damantri Lesbu. O topos ke i latria apo tin proistoriki epochi os simera, *Lesviaka* (deltion tis eterias lesviakon meleton, vl. 20, 245-277 [(Δαμάντρι Λέσβου. Ο τόπος και η λατρεία από την προϊστορική εποχή ως σήμερα, *ΛΕΣΒΙΑΚΑ (δέλιτιον της εταιρείας λεσβιακών μελετών)*], τομος κ', 245–277].
 Cronkite, S.- M. (1997) *The Sanctuary of Demeter at Mytilene: a Diachronic and Contextual Study. Vol. I. Text*. A thesis submitted for degree of Doctorate of Philosophy in the University of London. Institute of Archaeology, University College London.
 Dillon, M. (2002) *Girls and Women in Classical Greek Religion*. London.
 Dillon, M. (1999) “Post-Nuptial Sacrifices on Kos (Segre, ED, 178) and Ancient Greek Marriage Rites,” *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 124, 63–80.
 Dosuna, J. M. (2008) “The Literary Progeny of Sappho’s Fawns: Simia’s Egg (AP 15.27, 13–20) and Theocritus 30.18,” *Mnemosyne* 61, 192–206.
 Frisk Hj. (1960–1972) *Griechisches Etymologisches Wörterbuch*. Heidelberg.

- Gaisford, T., ed. (1967) *Etymologicum Magnum*. Amsterdam.
- Hamm, E.- M. (1957) *Grammatik zu Sappho und Alkaios*. Berlin.
- Heitsch, E. (1963) *Die Griechischen Dichterfragmente der römischen Kaiserzeit. Bd. I-II*. Göttingen.
- Klinck, A.L. (2008) "Sappho's Company of Friends," *Hermes* 136, 15–29.
- Kontis, I. D. [Κωτῆς Ι. Δ.] (2011). Lesviako polipticho. Apo tin istoria, tin technī ke ti logotechnia. Mytilini [Λεσβιακό πολύπτυχο. Από την ιστορία, την τέχνη και τη λογοτεχνία. Μυτιλήνη].
- Leite, L. B. R. (2012) «Sappho de Lesbos et l'expression homoerotique», *Passages de Paris* 7, 44–53.
- Liddel, H. G., Scott, R., Jones, H. S. (1996) *Greek-English Lexicon. With a revised supplement 1996*. Oxford.
- May, H. G. (1935) "Material Remains of the Megiddo Cult," *The University of Chicago Oriental Institute Publications XXVI*. Chicago, Illinois.
- Myakin, T. G. (2012) "An Sappho sacerdos Artemidis fuerit? (sive de epitheto ἰόκοπος Sapphico dissertationes quaedam)," *Hermes* 140, 391–416.
- Obbink, D. (2014a) "The New Poems by Sappho," *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 189, 32–49.
- Obbink, D., Burris, S., Fish, J. (2014b) "Sappho 16. 13–14 and a Marginal Annotation Attributed in PSI 123 to Nicanor," *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 189, 29–31.
- Obbink, D., Burris, S., Fish, J. (2014c) "New Fragments of Book 1 of Sappho," *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 189, 1–28.
- Roscher, W. H. (1884) *Ausführliches Lexicon der Griechischen und Römischen Mythologie. Bd. I*. Leipzig.
- Scirpo, P. D. (2012) "Giulia Pedrucci, Cibele Frigia e la Sicilia. I santuari rupestri nel culto della dea (rec.)," *Kernos* 25, 360–362.
- Shields, E. L. (1917) *The Cults of Lesbos*. A dissertation, submitted to the board of University Studies of John Hopkins University in conformity with the requirements for the degree of Doctor of Philosophy. Menasha, Wisconsin: George Banta Publishing Company.
- Spencer, N. (1995) "Early Lesbos between East and West: A 'Grey Area' of Aegean Archaeology," *The Annual of the British School at Athens* 90 (centenary volume), 269–306.
- Stehle, E. (1997) *Performance and Gender in Ancient Greece: nondramatic poetry in its setting*/ Princeton – New York.
- Yatromanolakis, D. (2007) *Sappho in the Making. The Early Reception*. Cambridge, MA.
- Zellner, H. (2010). *The Poetic Style of the Greek Poet Sappho. A Study in Word Playfulness*. Lewiston–Queenston–Lampeter.
- Zimmerman, B., hrsg. (2011) *Handbuch der Griechischen Literatur der Antike. Bd. I. Die Literatur der archaischen und klassischen Zeit*. München.

ФИЛОСОФИЯ КАК ЛИТЕРАТУРА: СПОСОБЫ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ¹

О. А. ДОНСКИХ

Новосибирский государственный университет экономики и управления
olegdonskikh@yandex.ru

OLEG DONSKIKH

Novosibirsk State University of Economics and Management, Russia

PHILOSOPHY AS LITERATURE: THE FORMS OF REPRESENTATIONS

ABSTRACT: The article is devoted to the problem of literary design of the process of philosophizing, which is taking place simultaneously with the formation of prose, occurring in parallel with the development of poetic genres. The author substantiates the view that the representatives of the school of Miletus initially exchanged with speeches in quite narrow circle, while the Eleatics in their poems addressed to a wider range of participants. Thus the fact that the philosophy expresses itself in different genres – from speeches and letters to poems and aphorisms, shows that it has been developing, in its content, into a separate area of intellectual life, allowing Plato to talk about the opposition of poets and philosophers. However this approach ignores the fact that poets perform reflection on the problems, definitely related to the area of philosophy. Thus, the content of what was actually the sphere of philosophizing remains unclear and does not allow anyone to classify literary expression of philosophical discourse in the form of certain genres.

KEYWORDS: Ancient philosophy, Ancient literature, genres, Ionian project, philosophy and poetry.

Это не может быть выражено в словах, как остальные науки; только если кто постоянно занимается этим и слил с ним всю жизнь, у него внезапно, как свет, засиявший от искры огня, возникает в душе это сознание и само себя питает.

Платон о философии в VII письме

По мере все более широкого использования папируса меняется характер того, что записывается. С VI века до н. э. в Ионии появляются первые сочинения, написанные прозой. Их содержание относится, в частности, к историям и условиям жизни разных народов. Как пишет Дионисий Галикарнасский: «Од-

¹ См. также: Донских 2014.

ни писали эллинские истории, другие варварские [иностраннне], причем и эти истории они не соединяли одну с другою, но разделяли их по народам и городам и излагали одну отдельно от другой, преследуя одну и ту же цель – обнародовать во всеобщее сведение предания, сохранившиеся у местных жителей...» (цит. по кн.: Соболевский 1946, 13). Истории эти включают в себя мифы, необычайные события, а также теокосмогонии. Сочинения логографов не сохранились, но сохранилось множество ссылок на их работы у позднейших авторов. Самыми ранними были, по-видимому, Кадм и Дионисий (оба из Милета). В словаре Суды в этом качестве еще упоминается Акусилай (про которого упоминается, что он переписал свои «Генеалогии» с медных табличек, найденных его отцом (фр. 2 DK; здесь и далее, если не оговорено иное, фрагменты досократиков цитируются по изд.: Лебедев 1989). Но самым знаменитым автором генеалогий был Гекатей Милетский (Harvey 1989), о котором упоминает вместе с другими, «не научившимися уму», Гераклит.

Р. Коллинз пишет, что «самая ранняя философия постепенно кристаллизуется из изобилия политических “мудрецов” и тех, кто ставил под сомнение традиционные религиозные верования в поколениях около 600 г. до н. э.» (Коллинз 2002, 146). В процессе обсуждения этих вопросов как-то формируется сравнительно небольшое сообщество, которое «отделяется через обращение к новым темам и стандартам соперничества» (Там же). И далее Коллинз говорит о том, что на начальных этапах участники заняты космологическими темами. Думается, последнее не вполне верно. Здесь Коллинз отдает дань традиции, возводящей начало философии к обсуждению проблемы «архе». Но он не случайно сам же начинает с политической философии. Здесь мы сталкиваемся с известным противоречием: конечно, формируется узкая группа мыслителей, которые вполне понимают друг друга и обращаются в первую очередь к членам группы. Однако, во-первых, сам интерес к политико-этическим сюжетам в условиях трансформации полиса явно имел общественный характер и не исчез во все время обсуждения космологических тем, а это означает, что члены группы не могли избежать соответствующих размышлений; во-вторых, космология вписывается частью в проблемы социальные, поскольку она рассматривается в качестве ключа к перестройке общественных отношений; в-третьих, формы выражения размышлений и их результатов показывают, что они далеко не всегда обращены лишь к узкой группе. Последнее утверждение и является предметом обсуждения в настоящей статье.

Во время, предшествующее появлению философии, мифологические образы начинают упорядочиваться, что означает 1) процесс, который указывает на ее закат, по крайней мере в том виде, как она существовала в бесписьменную эпоху и 2) указание на индивидуальную рефлексия (к этому времени и относится понятие «осевого времени» (К. Ясперс). Словесность, сопровождавшая обряд, не подразумевала никаких систем и жанров. А возникающая рефлексия начинает разлагать миф на элементы, связывать их вне непосредственного действия и формировать жанры. Не случайно, античная трагедия появляется

одновременно с фиксацией эпоса в эпоху Писистрата. «В среде, где личность уходила без остатка в безразличие массы, ликования победы выразились бы народной эпической песней, в которой общее настроение, общая оценка пережитого скажется прославлением типического героя; в личности обособившейся яркий исторический момент, самая громоздкость обступивших ее событий вызовет потребность анализа, счетов с собою и руководящими началами жизни, в виду требования действия, обострит этот внутренний конфликт, который явится и условием и продуктом индивидуализации. Драматическая форма, как внешнее действие, как сцена, уже существовала, теперь она объявится драмой, отвечая спросу времени; условиями ее художественного обособления, ее популярности представляются мне: развитие личности и громкие события народно-исторического характера, открывающего народу новые пути и далекие перспективы» (Веселовский 1989, 52). Одновременно с индивидуальным отношением к событиям начинается их новое словесное оформление.

Ч. Кан говорит об «ионийском проекте» – истории (*historiē* – исследование), которое шире аристотелевской физики (*physikē*), потому что включает еще и геометрию и астрономию (Kahn 2003, 140). Дионисий упоминает немало имен историков-логографов. Это естественно, поскольку в процессе государственного строительства и письменной фиксации законов неизбежно осуществляется рефлексия по поводу традиции. В это же время начинают писаться и сочинения о природе. Кроме того, есть упоминания о прозаических сочинениях, посвященных великим храмам, в частности, храму Артемиды Эфесской (Kahn 2003, 149–150).

Следует иметь в виду различие, на которое обращает внимание Ф. Якоби, – о Фалесе Диоген Лаэртский говорит, что он первый «вел беседы» (*dielechthē*) о природе, и со ссылкой на Феопомпа говорит, что Ферекид первый «написал» (*egrase*) о природе (Jacoby 1947, 23).² Стоит обратить внимание на различие между «ведением беседы» и «написанием». Дело в том, что, как замечает Кан, «работа Анаксимандра, ... независимо от того, была ли она создана раньше или позже, чем работа Ферекида, не соответствует никакому литературному жанру и поэтому не поднимается до того, чтобы представлять прозу» (Kahn 2003, 142). Тем не менее, Кан считает, что Анаксимандр начинает новый жанр – трактат *peri physeōs*, «о природе». Успех нового жанра очевиден уже из того, что его продолжили Анаксимен, Анаксагор, Диоген и другие в ионийской традиции, а также Алкмеон и Филолай в дорической прозе (Kahn 2003, 145).

Если учитывать то, что Анаксимандр жил или раньше или одновременно с Ферекидом, и известно, что он пользовался прозой, важно ответить на вопрос, почему он не упоминается в качестве первого прозаика. Единственная фраза у Диогена Лаэртского, описывающая письменное сочинение Анаксимандра, зву-

² Якоби придерживается мнения, что было два Ферекида – Сиросский и Афинский. Но, как показал Д. Л. Тойе, все же убедительнее предположение о том, что был один Ферекид – теолог и автор генеалогий (см. Тойе 1997, 560).

чит так: «Он сделал суммарное изложение своих воззрений» (12 А 1 DK). Это никак не указывает на форму изложения, но только на содержание. Про форму нам известно, что это была ритмизованная проза, в противоположность Анаксимену, писавшему языком тоже прозаическим, но простым и безыскусственным (Диоген Лаэртский II 3; здесь и далее цитируется в пер. М. Л. Гаспарова). Прозаические сочинения были известны под названием *syngraphai* (аттич. *syngrammata*).

Итак, Фалес «вел беседы», Ферекид «писал», а где же здесь место Анаксимандра? Кан предполагает, что Анаксимандр продолжает старую традицию технической прозы, под которой он понимает заметки, необходимые для использования, усовершенствования и обучения техническим специальностям, в частности, строительному делу (Kahn 2003, 146). И работы Ферекида, Анаксимандра и архитекторов предполагают, что использование прозы вдруг становится признанным способом коммуникации для полу-литературной и квазилитературной аудитории» (Kahn 2003, 151). Имеет смысл учесть два указания на то, как ионийцы представляли свои воззрения – «ведение беседы» и «суммарное изложение». Это вполне может свидетельствовать о продолжении традиций риторики, т. е. о составлении речей. «Суммарное», «обобщенное» изложение указывает не на техническую прозу, а, скорее, на речь, произнесенную для узкого круга интеллектуалов. И тогда прозаический характер сочинений становится вполне обоснованным. Но при этом ни о каком новом использовании прозы речи тоже идти не может, и тогда понятно, почему никто специально не отмечал первенство Анаксимандра. Если считать, что действительно от ионийцев идет традиция жанра «о природе», то стоит обратить внимание на первую фразу сочинения Диогена Аполлонийского – «Начиная любую речь (λόγος), думается мне, надо представить исходное начало...» (64 А 1 DK).³ Примерно так же свидетельствует Диоген Лаэртский об Алкмеоне Кротонском: «... он сам говорит в начале своего сочинения...» И дальше: «Алкмеон Кротонец, сын Пейрифоя, так сказал Бротину, Леонту и Бафиллу: о вещах незримых, о вещах божественных...» (24 А 1 и В 1 DK).

Кроме того, мы опять сталкиваемся с утверждением, что он «первым написал прозаический трактат о природе» (24 А 2 DK).⁴ Т. е. философствующие милетские прозаики фактически составляли речи для своих коллег и учеников. На это есть и еще одно косвенное указание. Фемистий в одной из своих речей говорит: «[Анаксимандр] первым из известных нам эллинов осмелился написать и обнародовать речь “о природе”» (12 А 7 DK). Здесь обращает на себя внимание тот момент, что говорится о «речи» о природе. Именно речь произносится прозой.⁵ И здесь мы имеем своеобразное пересечение риторики и ми-

³ М. Л. Гаспаров (1996, 350) переводит здесь λόγος как «рассуждение».

⁴ М. Л. Гаспаров (1996, 329) переводит этот отрывок как «рассуждение о природе».

⁵ Известны в греческой культуре и речи, представленные поэтически (уже в «Илиаде»), но они никак не могли стать образцом для значительной части населения.

фологии. Алкмеон Кротонский прямо перечисляет тех, кому он адресует свои речи (Kannicht 1988, 2). Похоже, мы действительно имеем дело с речами, обращенными к небольшому числу интеллектуалов (на что указывает обращение к трем слушателям. Обратим внимание на одно замечание Плутарха. Он говорит о застольных речах, отмечая настолько высокое их значение, что даже знаменитейшие философы «сочли достойным труда записать речи, которые велись в симпозиях» (*Застольные беседы* 612e; пер. Я. М. Боровского). Иначе говоря, то, что звучало в узком кружке, записывалось для того, чтобы стать достоянием более широкого круга.

В отличие от своих более южных соседей милетцев «темный» Гераклит максимально сузил круг своих возможных слушателей. Он писал, как оракул, афористически и поместил свою книгу «обо Всем, о государстве и о божестве» на хранение в святилище Артемиды Эфесской, «позабывшись ... написать ее как можно темнее, чтобы доступ к ней имели лишь способные и чтобы обнародование не сделало ее открытой для прозрения» (Диоген Лаэртский IX б). Форма его сочинения существенно отличается от того, как писали его предшественники. Плутарх оценивает сочинения Гераклита как изречения. А жанр изречений восходит к фольклору и имеет в античной традиции давнюю историю. М. Л. Гаспаров пишет, что этот жанр был достоянием риторики и педагогики (понятно, что в качестве литературного жанра именно здесь он и оформляется). Изречения были трех родов (по степени драматизации) – гномы, апофтегмы и хрии. Гераклит выступает в жанре апофтегм – сентенций. «... Именно с ними можно было связать наиболее обширный круг тематики...» Именно в жанре изречений философия позже становится достоянием широкой публики. (Не случайно наличие цитаты из Гераклита в папирусе из Дервении).⁶ Позже в жанре хрий пишет Зенон Китийский (Диоген Лаэртский VI 91), а за ним киники. В эллинистическое время этот жанр становится едва ли не самым популярным. Но если в случае Гераклита этот жанр представлял философствование, то позднее он входит в ряд назидательной литературы вместе с изречениями спартанских царей или пестрых историй, полностью уходя от философии как таковой.

Итак, жанровое разнообразие, предшествующее собственно философствованию как особому и выделенному из других виду деятельности, является более или менее определенным – это эпические и дидактические поэмы, прозаические генеалогии-истории, восхваления храмов, а также поэмы, представляющие географические и астрономические знания. Ионийские мудрецы, осуществляющие рефлексию по поводу традиции, начинают обсуждать ее в форме речей, обращенных к узкому кругу посвященных. При этом жанр «о природе» не создает определенной литературной формы, оставаясь таковым

⁶ «Подобным же образом Гераклит, ... в своей речи рассуждая подобно автору [священных] речений (ἱερολόγῳ), говоря: «Солнце по [своей?] природе не шире человеческой ступни...» (Афонасин 2008, 314).

лишь по содержанию. Поэтому и поэтические сочинения элеатов принадлежат к нарождающейся традиции «о природе». Однако, по-видимому, линия рапсода Ксенофана направлена на то, чтобы, в отличие от милетцев, представлять свои взгляды как можно более широкому кругу слушателей. Ксенофан и Парменид писали поэмы. При этом у Ксенофана содержание преимущественно традиционно поэтическое, тогда как у Парменида более рациональное. Обычно литературный стиль Парменида называют дидактическим эпосом (как «Труды и дни» Гесиода). И это осознается как им самим, так и другими в качестве продолжения поэтической традиции. Симпликий пишет: «И если он говорит, что единое сущее “подобно цельной массе хорошо закругленного шара”, ...то не удивляйся: из-за поэтической формы он отдает дань и мифотворческому вымыслу. Чем отличается этот способ выражения от выражения Орфея... “серебристое яйцо” ...» (28 A 20 DK).

Со стороны содержания даже для Аристотеля еще не существует четких критериев, согласно которым можно отличить, например, поэта от философа, а философа от пророка. В «Метафизике», говоря о тех, кто в качестве первоначала называл то, от чего все получает движение, Аристотель называет Гесиода и Парменида: «Можно предположить, что Гесиод первый стал искать нечто в этом роде или еще кто считал любовь или вожделиние началом, например Парменид: ведь и он, описывая возникновение Вселенной, замечает: “Всех богов पहले Эрот был ею замышлен”» (Аристотель, *Метафизика* 984b22–28; пер. М. И. Иткина). А ведь Аристотель живет через два века после времени, к которому обычно относят начало философствования. (Плиний упоминает, что под именем Гесиода сохранилась «Астрономия» (4 A 1 DK)). Если брать более ранние свидетельства, то мы обнаруживаем, что Пифагор и Эмпедокл неоднократно упоминаются вместе с пророками Эпименидом и Аристеом (10^a A 1 DK; Лебедев 1989, 94). Страбон говорит, что Эпименид сочинил «Очищения» в гекзаметрах (3 A 3 DK). Иосиф Флавий в качестве первых эллинских философов называет Ферекида, Пифагора и Фалеса (11 A 11 DK). При этом Ферекид в качестве начал называет Заса, Хроноса и Хтонию, почему Аристотель, хотя и с некоторой оговоркой, относит его к поэтам-богословам, и он попадает в один ряд с Гесиодом и Гомером (*Метафизика* 1091b4 сл.). К этому же ряду сопоставлений можно отнести оценку Гомера Диогеном Аполлонийским. По свидетельству Филодема «Диоген хвалит Гомера за то, что он рассуждал о божестве не мифически, но истинно. По его словам, Гомер считает Зевсом воздух, так как говорит, что Зевс все знает и...» (64 A 8 DK; Афонасин 2009, 572). Гомер, очевидно, рассматривается в ряду тех, кто рассуждает о природе. Таким образом, на этом этапе философия вплетена в традиции разных жанров и как таковая не выделяется ни по форме, ни по содержанию. Рефлексия – это далеко не прерогатива одних философов. Поэты, законодатели, историки, пророки играют здесь не меньшую роль. Позже постепенно результаты их творчества разводятся по разным жанрам и направлениям.

При этом поэты не обходят философские вопросы. Более того, эпические поэты и трагики в своих текстах представляли содержание рефлексии, которое было весьма близким к собственно философствующим авторам, «любомудрам». Уже не раз упомянутые Гесиод и Ферекид относятся к поэтам-богословам. Классифицируя и переосмысливая мифы, они говорят об устройстве Космоса, о порядке, о времени, о мере, и т. д. Показательно, что Парменид, как и Гесиод, в начале своей поэмы призывает богиню справедливости. При этом он представляет текст не как свой собственный, но как боговдохновенный, т. е. здесь наблюдается явное продолжение традиции.

То, что поэты осуществляют своеобразную рефлексию, которую нелегко (если вообще принципиально возможно) отличить от философской, можно увидеть и в том, что С. С. Аверинцев называет риторическим началом, также характерным для греческой художественно-поэтической мысли. Оно выражается, в частности, в фигурах экфразиса и синкрисиса, за которыми встает стремление к исчерпывающим классификациям (Аверинцев 1996). Экфразис представляет собой выражение рефлексии по отношению к метафорически насыщенному поэтическому тексту. Ю. В. Шатин (2004, 218) пишет: «Экфразис становится метаязыковой рефлексией по поводу метафорического содержания картины, он принципиально не изобразителен, а референциален, поскольку сокращает дистанцию между различными семиотическими сущностями и включает в изображенный мир картины эксплицированную точку зрения созерцающего субъекта». Что касается синкрисиса (понимания через сравнение), то он дополняется стремлением сделать любую ситуацию частью более общей картины. В частности, в случаях, когда мы меньше всего этого ждем. Так, например, Медея у Еврипида говорит о своем несчастье как об общем принципе –

*Да, между тех, кто дышит и кто мыслит,
Нас, женщин, нет несчастней. ...
(Еврипид, Медея 230–231, пер. И. Анненского).⁷*

Или

*...Если смыслом
Кто одарен, софистов из детей
Готовить он не будет. Он не даст
Их укорять согражданам за праздность...
(Еврипид, Медея 292–294, пер. И. Анненского)*

Литературные приемы в данном случае используются для выражения рефлексивного отношения к обсуждаемым предметам, важным для организации

⁷ Подобные сентенции становятся для драмы традиционными. Ср. в комедии Плавта (*Купец*, 815–817, пер. А. Артюшкова): «Под тягостным живут законом женщины, / И к ним несправедливей, чем к мужчинам, он».

полисной, гражданской жизни. Но они не ведут к выделению философских тем в отдельные жанры, оставаясь в пределах складывающихся и сложившихся форм словесности.

Но есть и примеры прямой литературной рефлексии, которые также ведут к серьезным и глубоким обобщениям. Это, в частности, возникновение аллегорического метода, применявшегося для оправдания Гомера. В качестве древнейшего писателя, который применил этот метод, упоминают Теагена из Регия, но от него не сохранилось ни одного фрагмента, поэтому о стиле и жанре говорить весьма затруднительно. Но сам подход явно имеет философский характер. Так, утверждается, что Гомер «...дает иногда имена богов и состояниям [духа]: разуму (φρόνησις) – имя Афины, безрассудству – Ареса, вожделению – Афродиты, речи – Гермеса и присваивает их им. Таков этот способ оправдания [Гомера] со стороны стиля; он очень древний и берет начало от Теагена из Регия, который первым написал о Гомере» (8 А 2 ДК). Можно с осторожностью предположить, что эти взгляды Теаген высказывал в форме речей. Но подобные речи, которые мы бы отнесли к жанру литературной критики, в античности к философии не причисляли, хотя, судя по комментарию Порфирия, Теаген обсуждает натурфилософскую проблему соотношения и взаимодействия элементов.

Итак, среди жанров, складывающихся на этом этапе, нет собственно философских произведений, и мы вынуждены их пока отличать лишь по содержанию, рассеянному в произведениях разных форм.

Что касается непосредственных жанровых форм диалога, которые наиболее полно представляют философствование в его развертывании, то здесь можно указать на такие жанры, как сократический диалог и диалог в форме застольных бесед, где собеседники равны между собой и по очереди обсуждают определенную тему. Но первый появился и исчез вместе с его гениальным автором Платоном. А второй, самым известным образцом которого является, по видимому, «Пир семи мудрецов» Плутарха, является продолжением древней традиции, о которой упоминалось выше. Но этот жанр, как и изречения и диатрибы, является именно демонстрацией философии для широкой публики, а не исследованием.

Что же касается продолжения традиции философии как исследования, то она развивается в разных формах – лекций, речей и др., выявляя себя опять же в первую очередь в содержании, а не в отдельных жанрах.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Аверинцев, С. С. (1996) «Риторика как подход к обобщению действительности», Аверинцев С. С. *Риторика и истоки европейской литературной традиции*. Москва: 158–190.
- Артюшков, А., пер. (1987) *Плавт. Комедии. Т. 2*. Москва.

- Асмус, В. Ф., ред. (1975) *Аристотель. Сочинения в четырех томах. Т. 1.* Москва.
- Афонасин, Е. В., пер. (2008) «Папирус из Дервени», *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 2, 309–337.
- Афонасин, Е. В., пер. (2009) «Диоген из Аполлонии. Фрагменты и свидетельства». *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 3, 559–611.
- Боровский, М. Я и др., пер. (1990) *Плутарх. Застольные беседы.* Ленинград.
- Веселовский, А. Н. (1989) *Историческая поэтика.* Москва.
- Гаспаров, М. Л., пер. (1986) *Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов.* Москва.
- Донских, О. А. (2014) «Философия как жанр (начало)», *Методология науки и дискурс-анализ.* Москва: 117–139.
- Коллинз, Р. (2002) *Социология философий. Глобальная теория интеллектуального изменения.* Новосибирск: Сибирский хронограф.
- Лебедев, А. В., пер. (1989) *Фрагменты ранних греческих философов.* Москва.
- Соболевский, С. И., ред. (1946) *История греческой литературы. Т. I. Эпос, лирика, драма классического периода.* Москва–Ленинград.
- Шатин, Ю. В. (2004) «Ожившие картины: экфразис и дигезис», *Критика и семиотика* 7, 217–226.
- Afonasin, E. V., transl. (2008) “The Derveni Papyrus,” *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 2, 309–337 (in Russian).
- Afonasin, E. V., transl. (2009) ‘Diogenes of Apollonia,’ *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 3, 559–611 (in Russian).
- Harvey, P., ed. (1989) *The Oxford Companion to Classical Literature.* Oxford: University Press.
- Jacoby, F. (1947) “The first Athenian prose writer,” *Mnemosyne* 13, 13–64.
- Kahn, Ch. (2003) “Writing philosophy. Prose and poetry from Thales to Plato,” Y. Harvey, ed. *Written Texts and the Rise of Literate Culture in Ancient Greece.* Cambridge: 139–161.
- Kannicht, R. (1988) *The Ancient Quarrel between Philosophy and Poetry.* Christchurch.
- Toye, D. L. (1997) “Pherecydes of Syros: Ancient theologian and genealogist,” *Mnemosyne* 5, 533–565.

**ПРОТЕСТАНТСКИЙ И КАТОЛИЧЕСКИЙ
НЕОАРИСТОТЕЛИЗМ В НЕМЕЦКОЙ
ФИЛОСОФИИ XIX ВЕКА.
ФРАНЦ БРЕНТАНО О МНОГОЗНАЧНОСТИ
СУЩЕГО У АРИСТОТЕЛЯ**

Р. А. ГРОМОВ
Южный федеральный университет (Ростов-на-Дону)
rgromov@yandex.ru

ROMAN GROMOV
Southern Federal University (Rostov on Don), Russia
THE PROTESTANT AND THE CATHOLIC BRANCHES OF THE NEO-ARISTOTELIANISM
IN GERMAN PHILOSOPHY OF THE 19TH CENTURY. FRANZ BRENTANO
ON THE SEVERAL SENSES OF BEING IN ARISTOTLE

ABSTRACT. In the philosophical literature of the 19th century Neo-aristotelianism was considered to be an influential philosophical trend, which was initiated, first of all, by A. Trendelenburg and his disciples. A revival of the Aristotelian and Thomistic tradition in early German Neo-scholasticism of the 19th century can also be considered an important part of the Aristotelian renaissance of that period. In the article I attempt to differentiate the Protestant and the Catholic branches of the Neo-aristotelianism in German philosophy of the period in question on the basis of an analysis of the Aristotelian exegetics in the early works by F. Brentano, a disciple of Trendelenburg and an adherent of the Neo-scholastic movement.

KEYWORDS: Aristotle, Neo-aristotelianism, Neo-scholasticism, Trendelenburg, F. Brentano, the doctrine of categories, metaphysics.

* Статья подготовлена при финансовой поддержке РГНФ в рамках научно-исследовательского проекта «Философия как наука в постгегелевской немецкой философии. Реализация проектов научной философии в брентановской школе и ранней феноменологии» (проект № 12-03-00240).

В немецкой философской литературе второй половины XIX века неаристотелизм упоминается в одном ряду с наиболее влиятельными философскими направлениями этого времени. Как правило, формирование данного течения связывалось с фигурой берлинского профессора Адольфа Тренделенбурга и плеядой его учеников. Вместе с тем важной частью аристотелевского ренессанса в этот период можно считать также возрождение аристотелевско-томистской традиции в ранней немецкой неосхоластике, набиравшей силу с середины XIX века. В настоящей статье предпринимается попытка дифференциации протестантской и католической ветвей неаристотелизма в немецкой философии от-

меченного периода на основе анализа аристотелевской экзегетики раннего Франца Brentano, бывшего, с одной стороны, учеником А. Тренделенбурга, с другой стороны, являвшегося сторонником неосхоластического возрождения.

На рубеже XVIII–XIX вв. в Германии начинается процесс реактуализации античной философии. Новый способ обращения к наследию античности имел в это время как специфические научные, так и общекультурные предпосылки. Можно сказать, что сознание духовной близости античности было характерно не только для профессиональных философов, но также для всего поколения образованных немцев рубежа веков. Его важным источником, наряду с веймарским классицизмом и неоэллинизмом романтиков, можно считать сохранившуюся в XVIII веке в Германии классическую модель университетского образования. Ключевую роль в защите и обновлении этой модели сыграло неогуманистическое образовательное движение, сумевшее в противоборстве с просветительскими педагогическими проектами утвердить классические историко-филологические штудии в качестве главного средства воспитания социальной элиты. Неогуманисты по-новому определили смысл изучения античности. Античное наследие представлялось им уже не просто собранием идеальных образцов для подражания, но средством развития собственного творческого потенциала, источником формирования гражданского сознания и совершенного художественного вкуса. Постигание античности входит в живую связь с художественными и религиозными исканиями современности, в нем начинают видеть путь к развитию собственной национальной культуры.¹ В это же время классическая филология трансформируется в масштабную научную дисциплину – антиковедение (*Altertumswissenschaft*). Наряду с языковой подготовкой в академические курсы включается изучение античной мифологии, искусства, археологии. *Altertumswissenschaft* превращается в универсальную науку, претендующую на постижение «духа» античной культуры во всех ее аспектах, способную стать общим фундаментом научного и гражданского воспитания.

Обращение к античной философии на рубеже веков имело также специфические философские предпосылки. Новый образ античных философов будет формироваться в разных направлениях, и хотя это движение не было однородным, здесь все же можно выделить общий исходный пункт – философию Канта. В «Критике чистого разума» Кант вовлекает в современную философскую дискуссию двух столпов античной философской мысли – Платона и Аристотеля. Платон оказывается важнейшим контрагентом Канта в учении о чистом разуме и его понятиях, Аристотель вовлекается в обсуждение учения о категориях. Во многих последовавших за «Критикой чистого разума» историко-философских исследованиях прослеживается общая тенденция: отход от историко-архивного изложения концепций античных мыслителей, сопостав-

¹ См. оформление этой идеи у И. Г. Гердера в *Письмах для поощрения гуманности*, у Фр. Шлегеля – «О ценности изучения греков и римлян», «Об изучении греческой поэзии», «Разговор о поэзии» (Шлегель 1983).

ление древней и новейшей философии в свете актуальной философской проблематики. Прежде всего, эта тенденция проявилась в новом отношении к Платону.² В центре внимания оказываются его учение об идеях, проблема границ познания, познание сверхчувственного. В Платоне видят уже не просто достояние образцовой культуры прошлого, он становится опорной точкой в развитии новых философских проектов. Так, Платоном увлекается ранний Шеллинг в свой тюрбингенский период, извлекая из его космологии продуктивные идеи для построения собственной натурфилософии (Asmuth 2006, 47–124). Под влиянием Фр. Шлегеля к Платону обращается Фридрих Шлейермахер. С 1804 года начинают выходить его переводы платоновских диалогов. При этом в фокусе внимания оказывается художественная сторона его философии, диалоговая форма изложения, формируется романтический образ Платона как философа-художника, созвучный идеям Фр. Шлегеля о синтезе философии и искусства.

Другой важной частью процесса реактуализации античной философии стал рост интереса к Аристотелю. В аристотелевском ренессансе этого времени можно выделить два тесно связанных между собой этапа. Первый этап приходится на первую треть XIX века, когда происходит качественная переоценка Аристотеля в сравнении со стереотипными взглядами XVIII века. Лидерами в этом движении были школы Гегеля и Шлейермахера. Второй этап можно назвать временем рождения в Германии неоаристотелизма в собственном смысле этого слова. На этом этапе появляются попытки развития собственной философии на основе учения Стагирита в сознательном противопоставлении современным философским проектам. Это движение к Аристотелю связано с именем Адольфа Тренделенбурга и его ближайших учеников.

Решающую роль в формировании нового образа Аристотеля в начале XIX века сыграл Гегель. По его словам, «...никакой другой философ не пострадал так, как Аристотель, от несправедливости современных бессмысленных традиций ...Его спекулятивных, логических произведений почти никто не знает» (Гегель 1994, 210–211). Гегель отходит от распространенного в XVIII веке представления об Аристотеле как чистом эмпирике и открывает в его философии спекулятивное измерение. Он полагает, что в лице Аристотеля мы имеем дело с «глубочайшим, основательным, абстрактным метафизиком», превосходящим по спекулятивной глубине Платона». Гегель дал толчок исследованиям Аристотеля в кругу своих последователей. Еще до посмертной публикации лекций Гегеля по истории философии (1833) выходит несколько исследований об Аристотеле, подготовленных гегельянами.³ Серьезную поддержку исследова-

² Детальный обзор исследований Платона в это время см. в работе Громова (2012, XX, прим. 12).

³ Карл Людвиг Михелет в 1827 году публикует исследование по этике Аристотеля (Michelet 1827). В 1835 году он выпускает критическое издание *Никомаховой этики*. В

ния Аристотеля получили также в школе Шлейермахера и в кругу близких ему филологов (Thouard 2009, 303–327). В 1823 г. Х. А. Брандис публикует *Метафизику* Аристотеля, активно используя в работе древние греческие комментарии.⁴ В 1817 году Берлинская академия наук при активной поддержке Шлейермахера принимает решение о подготовке издания трудов Аристотеля. Эта работа поручается Иммануилу Беккеру. Академическое издание Аристотеля вышло в 1831–1834 годах в четырех томах и стало важнейшим фундаментом аристотелевского ренессанса. Примечательно, что академическое издание получило позитивные отклики со стороны разных философских лагерей. Можно сказать, что, несмотря на разногласия между разными линиями восприятия Аристотеля в кругах Гегеля, Шеллинга и Шлейермахера, в немецкой философии того времени формируется консенсус относительно оценки его значимости и достигнутого в академическом издании альянса философии и филологии (Hartung 2006, 293–294).

Кульминацией этого движения стало появление философского проекта Адольфа Тренделенбурга. Его философская концепция оформилась как реакция на ту дискуссию, которая велась вокруг платоновской философии между сторонниками Шлейермахера. Как отмечает ученик Тренделенбурга Эрнст Братучек, именно Бёк, неоплатоник по своим философским взглядам, стал проводником Тренделенбурга в изучении древней философии. Бёк, следуя подходу Шлейермахера, рассматривал платоновские диалоги как взаимосвязанное целое, в лице же Аристотеля он видел надежный источник для разъяснения их темных мест. Первая опубликованная работа Тренделенбурга, докторская диссертация *Учение Платона об идеях и числах в объяснении Аристотеля*, была посвящена аристотелевской интерпретации платоновской философии. Исходным пунктом размежевания между Тренделенбургом и неоплатониками школы Шлейермахера станет оценка отношения учений Платона и Аристотеля. Тренделенбург не противопоставлял их учения и признавал преемственность между ними, однако, уже в самых ранних работах он усматривал в учении Аристотеля прогресс по сравнению с философией его великого учителя.

В своей трактовке исторического развития философии Тренделенбург руководствовался идеей непрерывности. В этом он основывался на различии философской и специальной научной проблематики. Он проводил различие между проблемами эмпирическими, динамичными, которые в ходе их разработки усложняются, обрастают смежными вопросами и новыми связями, и проблемами метафизическими, которые, взятые сами по себе, качественным

1829 году выходят в свет переводы физики Аристотеля и книг о душе с комментариями Христиана Германа Вайсе (Weiße).

⁴ Brandis 1823. Помимо нескольких статей, Брандис посвятил Аристотелю и его ближайшим последователям несколько разделов в своем «Руководстве по истории греко-римской философии» (Brandis 1853–1860).

образом с ходом исследования не трансформируются. Примером таковых являются вопросы об этических принципах, о фундаментальных основах бытия (в частности, отношение свободы и необходимости). Если эмпирические проблемы видоизменяются вместе с расширением знаний и изменением культурного контекста, то в вопросах метафизики движение познания выражается не в растущем богатстве информации, а в большей ясности и глубине постижения этих вопросов. При этом могут меняться внешние коннотации, связанные с этими проблемами, контекст, в который они помещаются, но не они сами (Trendelenburg 1855, 113–115). Это означает, что хотя философия зависит от контекста и состояния эмпирических наук, она имеет собственное проблемное поле и ее история может быть понята как работа над вечными корневыми вопросами. Призвание философии состоит в том, чтобы «соединять все народы и времена в одном общечеловеческом созерцании» (Trendelenburg 1862, VIII). Более того, именно в античном мышлении указанные вопросы были поставлены и разработаны в их первоначальной простоте и ясности, еще не замутненной позднейшими коннотациями и искусственными приемами исследования (Trendelenburg 1855, 115).

Античная философия видится Тренделенбургу абсолютным истоком и универсальным образцом философствования, то есть истинное философское миропонимание уже найдено, таковым является «органическое мировоззрение», оформившееся у Аристотеля. В Предисловии ко второму изданию *Логических исследований* (1862) он пишет: «Философия только тогда достигнет прежней силы, когда добьется постоянства; а этого ей не достичь до тех пор, пока она не станет расти тем же способом, каким растут другие науки; пока она не будет развиваться в непрерывной постепенности, не начинаясь заново и не прерываясь снова в любой мыслящей голове ... Начало уже найдено» у Платона и Аристотеля (Trendelenburg 1862, VIII–IX). Это не отменяет идеи поступательного развития философии, но Тренделенбург понимает ее историческое движение не эволюционно, а генетически, подобно развитию зародыша, когда семя дает всходы, высвобождая уже заложенные в нем потенции.

Обращение к античной, в частности, к аристотелевской философии не было продиктовано у Тренделенбурга простым историческим интересом, оно выражало собой поиск ответов на «неизменно» актуальные вопросы. История философии является у него важнейшим средством систематического философствования. «Возврат к Аристотелю» означает для Тренделенбурга прежде всего восстановление утраченного в современной философии единства логического и онтологического, мышления и бытия. У Аристотеля не только обнаруживается парадигматический пример единства логики и метафизики, но также намечено образцовое решение проблемы корреляции мышления и бытия на пути интеграции спекулятивных (метафизических) и эмпирических исследований. Но актуальность Аристотеля заключается не только в его конкретных идеях, но также в выработанном им философском мировоззрении, в котором органично соединяются спекулятивное и эмпирическое, присутствует высокий

уровень методологической рефлексии. Речь идет о возрождении «духа Аристотеля», выражающегося в реалистической теоретико-познавательной программе, в логической строгости языка и метода исследования. Свою философскую программу Тренделенбург последовательно развивает в серии работ, посвященных проблемам логики и учению о категориях.⁵

Тренделенбург оказывал серьезное влияние на академическую философию своего времени в качестве научного наставника, его учениками были такие влиятельные философы, как В. Дильтей, Г. Коген, С. Кьеркегор, Р. Ойкен (Eucken), Е. Дюринг, Фр. Паульсен, Фр. Иубервег (Ueberweg), Г. Тайхмюллер (Teichmüller), Г. фон Хертлинг (Hertling), О. Вильманн (Willmann), К. Прантл, Ю. Б. Мейер (Meyer), Э. Лаас и Франц Brentano. Часть из них в своих философских исканиях опиралась на его философскую программу, в частности, аристотелизм Тренделенбурга стал исходной точкой развития Ойкена, Тайхмюллера и Brentano.

Ученик Тренделенбурга Франц Brentano (1838–1917) стал важнейшей фигурой аристотелевского ренессанса XIX века. Собственную философскую эволюцию он однажды назвал возвращением от Аристотеля к самому себе, тем самым, признав Стагирита исходным пунктом своего философствования (Brentano 1966, 122). Важнейшим этапом в философском становлении Brentano стал семестр, проведенный им в Берлинском университете (1858/1859). Разочарованный в современной философии, он отправляется в Берлин в поисках научного наставника и обретает его в лице Тренделенбурга. Как позднее сообщал его ученик Хуго Бергман (Hugo Bergmann), «часто Франц Brentano рассказывал мне о том, как он, в поиске спасения от тревожных сомнений, штудировал работы современных философов, чтобы тотчас их отбросить, отчаявшись в собственной способности проникнуть в эту крайне запутанную тьму, пока, ведомый Тренделенбургом, не нашел путь к Аристотелю и не понял, как добрый метод может приносить успех также пылким усилиям философа» (Antonelli 2001, 37, Anm. 16). Сам Brentano так писал о влиянии учителя на его философскую позицию: «Вместе с Тренделенбургом я в течение всей жизни разделял убеждение, что философия способна на подлинно научное развитие, но такое сочетание невозможно, если она заново начинается в каждой голове без почтительного отношения к тому, что было передано нам великими мыслителями прошлых эпох. Таким образом, я также последовал его примеру, посвятив многие годы своей жизни изучению произведений Аристотеля, которые он учил меня рассматривать, прежде всего, в качестве еще не исчерпанной сокровищницы» (Brentano 1989, IX).

⁵ В 1833 году он публикует небольшую программную работу *О категориях Аристотеля*, затем в 1836 г. выходят *Элементы логики Аристотеля*, в 1840 г. *Логические исследования* в двух томах, в 1842 г. *Разъяснения к элементам логики Аристотеля*, в 1846 г. *История учения о категориях*.

Под влиянием Тренделенбурга Brentano начинает свой путь в философии с исследований Аристотеля: в 1862 году выходит в свет его диссертация *О многозначности сущего по Аристотелю* (Brentano 1862), затем, в 1867 году, габилюационная работа *Психология Аристотеля*.⁶ Таким образом, нет сомнений, что обращение Brentano к Аристотелю произошло под влиянием его берлинского наставника. Вместе с тем остается вопрос о содержательном влиянии Тренделенбурга на брентановскую интерпретацию Аристотеля. С одной стороны, Brentano посвящает ему свою диссертацию и говорит о нем как о своем первом проводнике в философию Аристотеля (Brentano 1862, VI). С другой стороны, в письме к Бергману от 22 января 1908 года он пишет: «Все же я вовсе не склонен отрицать, что он [Фома Аквинский] когда-то был моим учителем. Да, он был тем, кто сначала вел меня к Аристотелю. И когда я в Берлине принимал участие в чтениях Аристотеля у Тренделенбурга, я сопоставлял в библиотеке комментарии великого схоласта и обнаружил, что там удачно разъяснены многие фрагменты, которые Тренделенбург сделать ясными не смог» (Bergmann 1946, 106). В письме к Оскару Краусу от 21 марта 1916 года он вспоминает: «Я должен был для начала примкнуть как ученик к мастеру и не мог, родившись во время самого плачевного упадка философии, найти никого лучше, чем древний Аристотель, в постижении которого, не всегда легком, мне часто оказывал поддержку Фома Аквинский» (Brentano 1966, 291). Это говорит о том, что образ Аристотеля формировался у Brentano не только под влиянием Тренделенбурга, но также в значительной мере и под влиянием томистской философии.

Более того, если обратиться к контексту, в котором формировались ранние взгляды Brentano, то вполне убедительным становится предположение об определяющем влиянии схоластики на его раннюю экзегетику Аристотеля. Франц Brentano родился в глубоко религиозной католической семье. Его отец Христиан Brentano в молодости хотел стать католическим священником, в подготовке к чему, он провел четыре года в Риме (1823–1827). В конечном счете, отказавшись от карьеры священника, он выбрал путь светского служения церкви в качестве религиозного писателя-просветителя. Франц Brentano получил в своей семье строго консервативное религиозное воспитание. Его философское образование проходило, за исключением Берлина, в католических образовательных институтах Мюнхена, Вюрцбурга, Мюнстера, Майнца. После зимнего семестра 1858/59 гг., проведенного в Берлине у Тренделенбурга, он направляется в академию Мюнстера, чтобы продолжить учебу у Якоба Клеменса.⁷ Мюнстер к тому времени становится одним из центров укрепляющегося в Германии движения неосхоластики. Здесь в академии Мюнстера учились

⁶ Brentano 1867.

⁷ О том, что целью переезда в Мюнстер был Якоб Клеменс, свидетельствует письмо от 28 апреля 1859 г. Луизы Хенсель к другому преподавателю академии Мюнстера Хр. Б. Шлютеру (Hensel–Schlüter 1962, 197).

ее немецкие лидеры Йозеф Клэйтген (Joseph Kleutgen, 1811–1883), Герман Эрнст Пласманн (Hermann Ernst Plassmann, 1817–1864). Здесь публикуются первые систематические труды немецкой неосхоластики XIX века: *В защиту теологии древности* (1853–1854) и *В защиту философии древности* (1860–1863) Клэйтгена. Сюда в 1856 году из Бонна переводится Франц Якоб Клеменс (Franz Jakob Clemens, 1815–1862), увлекая за собой из Боннского университета около 70 студентов-теологов. Прочитанная им при вступлении в должность академическая речь «О взгляде схоластов на философию как служанку теологии», вскоре опубликованная в виде брошюры, по своему систематизирующему масштабу может претендовать на звание манифеста неосхоластического движения (Clemens 1856). В 1859 году Клеменс публикует в журнале *Католик* еще одну программную статью *Наша точка зрения в философии*, в которой он провозглашает собственную формулу христианской *philosophia perennis*: «Философия, а именно философия истинная, находящаяся в согласии с христианской верой, является для нас наукой, непреходящие основы которой с давних пор заложены в церкви. Поэтому мы видим свою задачу не в том, чтобы впервые изобретать такую философию или создавать ее сызнова, но лишь в том, чтобы убрать мусор, под которым погребена древняя католическая истина, извлечь ее богатства и вновь пустить их в обращение» (Clemens 1859, 140).

Брентано обучается в Мюнстере в летний семестр 1859 года. В письмах этого периода он восторженно отзывается о Клеменсе: «Я рад, не могу тебе выразить как, что я нашел в его лице наставника, который более, чем все предыдущие, внушает мне почтение и доверие».⁸ В центре его интересов в это время находится схоластическая философия. Судя по переписке, Брентано планировал защитить докторскую работу под руководством Клеменса и после этого отправиться в Рим, чтобы в дальнейшем сделать карьеру священника. Но работа над диссертацией затягивалась. В летний семестр 1861 года Брентано переезжает в Майнц, чтобы продолжить учебу в здешней духовной семинарии. Майнц к тому времени, как и Мюнстер, становится важнейшим центром католического возрождения в Германии. Семья Брентано имела тесные связи с майнцким католическим кругом интеллектуалов, объединившихся вокруг журнала *Католик*. К этому времени между Мюнстером и Майнцем уже наладились тесные связи, Клеменс часто публикуется в *Католике* и во многом под его влиянием журнал переориентируется на более широкое освещение современных философских проблем. В зимний семестр 1861 года Брентано возвращается в Мюнстер, но в это время Клеменс тяжело заболевает. В ноябре 1861 года он уезжает в Рим, где он вскоре скончается в феврале следующего года. Брентано продолжает работу над диссертацией и завершает ее к пасхе 1862 года. 4 июля 1862 года диссертация *О многозначности сущего по Аристотелю*, с посвящением Адольфу Тренделенбургу, была отправлена Брентано для прохождения процедуры присуждения докторской степени в университет Тюбин-

⁸ Брентано к Гунде фон Савиньи от 31.5.1859 (*Brentano-Studien* 1997, 126).

гена, где 17 июля на основании представленной работы ему присуждается степень доктора. Brentano в это время находится в доминиканском монастыре Граца. Однако он не вступает в орден и, спустя несколько месяцев, покидает монастырь. Он не отказывается от идеи посвятить свою жизнь церкви, но выбирает путь белого или мирского священника. В 1863 году он продолжает изучение теологии в Мюнхене, затем поступает в теологическую семинарию Вюрцбурга, где завершает теологическое образование. 6 августа 1864 года епископ Вюрцбурга посвящает Франца Brentano в сан католического священника.

Все вышесказанное дает основание предполагать определяющее влияние схоластической философии на брентановскую трактовку Аристотеля в его диссертации. Этим объясняется принципиальное расхождение в методах историко-философской работы Тренделенбурга и Brentano. Для обоих обращение к Аристотелю было средством решения современных проблем философии. Речь не идет, таким образом, об аксиологически нейтральных историко-философских реконструкциях, и тот и другой развивали собственную систематическую критику Стагирита. Вместе с тем проект Тренделенбурга развивался в русле школы Шлейермахера, он применяет современные методы филологического исследования, у него явно прослеживается стремление к имманентной критике, то есть к реконструкции аристотелевского учения из идейного круга философии его времени с привлечением современных ей греческих комментариев. Для Brentano же цель историко-философского исследования заключалась не в аутентичной реконструкции авторского взгляда, а в обретении ясности относительно обсуждаемого материала. Авторский взгляд его интересует лишь постольку, поскольку он представляет определенное положение дел. Историческое исследование не должно быть привязанным к «мертвой букве» учения, оно призвано проникать в его глубинный смысл, обращаясь к самим вещам, выявлять объективную логику исследования. Идеальным ключом к пониманию проблематики Стагирита, с его точки зрения, являются комментарии развивавших его учение схоластов средневековья: «В этом рассмотрении упомянутые комментаторы [Целлер, Бониц] настолько же далеко отстают от комментаторов Средних веков, насколько они превосходят их в филологических знаниях и в общем историко-критическом образовании; и лишь благодаря этому понятно, как презираемые комментарии Фомы Аквинского могли постичь некоторые из самых темных пунктов учения в аристотелевской системе в их смысле куда вернее и в их основаниях гораздо глубже, чем это сделали наши современные историки» (Brentano 1987, 328–329).

Диссертация Brentano *О многозначности сущего по Аристотелю* была однозначно воспринята в католических и некатолических кругах того времени как реализация неосхоластической программы. После ее публикации в главном рупоре неосхоластического движения в Германии в журнале *Католик* была опубликована анонимная рецензия на нее, общий тон которой выражает следующий пассаж: «...мы с особым удовлетворением видим в представленной книге знак того, что вернется время, когда “философ”, крупный учитель като-

лической философии вновь обретет свою родную почву» (*Der Katholik* 1862, 368). Несколькими годами позже преемник Клеменса в академии Мюнстера Альберт Штёкль (Stöckl) поставит Brentano, ссылаясь на его работы об Аристотеле, в один ряд с представителями неосхоластики Клеменсом, Пласманном, Клэйтгеном, Морготтом (Stöckl 1870, 836). Эти оценки современников не только показывают общий контекст, в котором воспринимались ранние труды Brentano, но также высвечивают его собственные идейные устремления.

В центре работы *О многозначности сущего по Аристотелю* находится аристотелевское учение о сущем и связанная с ним концепция метафизики (первой философии). Brentano начинает свое исследование с аристотелевского определения первой философии как учения о сущем (ὄν, Seiendes) как таковом. Согласно этому определению, метафизика – это наивысшая наука, которая, не ограничиваясь какими-либо специфическими видами сущего, имеет оригинальный предмет исследования – сущее как таковое. С этим для метафизики связаны специфические трудности. Подобно другим наукам, она должна начинаться с разъяснения и ограничения своего предмета исследования, то есть с ответа на вопрос: что есть сущее? Однако сущее как таковое не поддается определению, поскольку выражение «сущее» не обозначает ни какой-либо специфический вид, ни даже единый род (как это доказывает Brentano). В этой ситуации выходом для метафизики и первым шагом метафизического исследования должно стать исследование языка, в котором сущее манифестируется и артикулируется. Прежде всего, должен быть поставлен вопрос, в каких смыслах говорится о сущем, в каких смыслах что-то полагается в качестве сущего, при этом должны быть отделены друг от друга высказывания о сущем в собственном и несобственном смыслах. Все, что полагается в качестве сущего в несобственном смысле, должно быть выведено за пределы метафизического рассмотрения. Таким образом, именно язык дает нам первичный доступ к сущему, в нем сущее раскрывается в его различных видах, и первым шагом метафизического исследования становится анализ многозначности наших высказываний о сущем (Brentano 1862, 1–5).

У Аристотеля нет единообразной систематизации полисемии сущего, однако Brentano предполагает таковую, опираясь главным образом на четвертую и шестую книги *Метафизики* (Brentano 1862, 6–8). В результате он фиксирует четыре общих значения, в которых говорится о сущем: 1) сущее в смысле входящего, то есть случайное (ὄν κατὰ συμβεβηκός, ens per accidens); 2) сущее в значении истинного (ὄν ὡς ἀληθές); 3) сущее в возможности и действительности (ὄν δυνάμει καὶ ἐνεργείᾳ); 4) сущее согласно фигурам категорий (τὸ ὄν κατὰ τὰ σχήματα τῶν κατηγοριῶν) (*Metaph. Q*, 10, 1051a34).

Первый вид сущего есть нечто существующее по случаю. Такого рода сущее выражается в высказываниях типа «Сократ бледен» и не может быть предметом научного исследования, оно не входит в область рассмотрения метафизики (Brentano 1862, 8–21).

С сущим в смысле истинного мы имеем дело, когда признаем истинность или ложность суждения, к примеру, утверждая: «Суждение “а есть b” (есть) истинное» (Brentano 1862, 21–40). Brentano настаивает на том, что у Аристотеля истинность в первичном и собственном смысле слова приписывается только суждениям (истина или ложность «содержатся только в суждениях»). Приписывание истинности представлениям, понятиям и вещам (истинный друг) является производным от этого первичного употребления. При этом Аристотель следовал корреспондентской теории истины, согласно которой истина означает согласие познания с вещью. Поэтому признание истинности означает признание, что суждение согласуется с фактическим положением дел. Таким образом, истинность – это характеристика судящего мышления, постигающего свое отношение к действительности.

Наряду с этой констатацией в брентановском изложении Аристотеля просматривается определенная двойственность. Он обращает внимание на то, что в суждениях об истинности связка «есть» приписывает истинность суждению как таковому, то есть характеризует судящее мышление, но при этом не касается его объектов. Например, в суждении «так и есть (это истинно), что Сократ (есть) бледный» используются два глагола «есть». Первая связка «есть» утверждает сущее в смысле истинного и относится к суждению, а вторая связка «есть» конституирует само суждение, приписывая субъекту «Сократ» реальный предикат «бледность». Функции этих глаголов-связок «есть» следует различать. Признание истинности суждения не означает признания реальности его объекта или присуждения ему реального предиката.⁹ Это объясняется тем, что мы можем высказываться утвердительно и истинным образом не только о реальных вещах и их реальных свойствах, но также о негативных фактах (Negationen) или отсутствии чего-то (Privationen), «о чисто вымышленных отношениях и о других совершенно произвольных построениях мысли» (Brentano 1862, 36); в частности, мы говорим: «... “каждая величина *есть* равная самой себе”, тогда как в природе вещей нельзя, конечно, найти вообще никакого *прóς τῆ*, каковым все же является равенство; или когда мы говорим: “кентавры суть сказочные чудовища, Юпитер *есть* идол” и т. д. Ведь совершенно ясно, что во всех этих утверждениях не заключено познание какой-либо реальности. Итак, “есть” означает здесь только “нечто *есть* истинное”» (Brentano 1862, 37).

Из этого, согласно Brentano, следует: «...более широкий объем [понятия] ὄν ὡς ἀληθές, так как к нему принадлежат уже не одни только суждения, но в эту область вовлекаются также понятия, поскольку о них можно образовывать утвердительное суждение и тем самым к ним может быть приложено бытие связки (das Sein der Copula). Даже не-сущее, поскольку оно *есть* нечто не-сущее, является, таким образом, “сущим как не-сущее” (ein Nichtseiendes seiend) и, следовательно, сущим ὄν ὡς ἀληθές. И вообще, к этой области будет

⁹ При утверждении сущего в смысле истинного «...глагол-связка “быть” обозначает не энергию бытия, не реальный атрибут...» (Brentano 1862, 36).

принадлежать любая мыслимая вещь (*Gedankending*), то есть все, что, *объективно* существуя в духе, может стать субъектом истинного утвердительного суждения (курсив наш. – Р.Г.)» (Brentano 1862, 37). Brentano тем самым разделяет сферу сущего в смысле истинного и сферу реально сущего. Первое гораздо шире второго и совпадает со всем тем, что может быть объектом мышления. При этом Brentano истолковывает аристотелевское ὄν ὡς ἀληθές с помощью схоластической концепции интенциональности и фактически отождествляет его со схоластическим понятием «объективного бытия» (*esse objective*). В частности, говоря об универсалиях, он обозначает их схоластическим термином «вторые интенции» и тут же называет их чистым ὄν ὡς ἀληθές, имея в виду нечто, существующее исключительно в духе (Brentano 1862, 82; 123–24; 143; 174). Здесь следует помнить, что термин «объективное бытие» в схоластике имел значение прямо противоположное его современному смыслу, этот термин обозначал бытие в качестве объекта мышления, то есть ментальное бытие в душе. Из вышесказанного Brentano делает вывод: «...связка “быть” и сущее в качестве истинного, даже если субъектом предложения является реальное понятие, все же обращается вокруг остального рода сущего... только таким образом, что при этом не обнаруживается никакой особой, существующей вне духа природы сущего... Оно имеет свое основание в операциях человеческого рассудка, который соединяет и разделяет, утверждает и отрицает, а не в высших реальных принципах, из которых метафизика стремится познавать свое ὄν ἢ ὄν. А потому такое сущее, как и сущее ὄν κατὰ συμβεβηκός, надлежит исключить из метафизического рассмотрения» (Brentano 1862, 38–39). Это не означает, однако, что данный вид сущего полностью выпадает из сферы научного исследования, он должен быть объектом логики: «Если мы не ошибаемся, вся логика имеет дело именно с этим предметом и ничем иным, когда занимается родом, видом и отличительным признаком, определением, суждением и умозаключением. По крайней мере, всему этому не присуще никакое бытие вне духа» (Brentano 1862, 39).

Таким образом, сущее в смысле истинного отождествляется у Brentano со схоластическим *esse objective*, это не бытие в собственном смысле слова, а потому оно не является объектом метафизического рассмотрения. Опираясь на схоластическую концепцию интенциональности, Brentano разделяет логику и метафизику как формальную науку об *entia rationis* и реальную науку об *entia realis*. Brentano опирается в этом на томистскую традицию, в частности, он заимствует указанное разделение логики и метафизики у представителя поздней схоластики, французского томиста Антуана Гудана (1639–1695), с которым он познакомился под влиянием Клеменса.¹⁰ Здесь нужно отметить, что за Brentano закрепилась репутация исследователя, который ввел в современную

¹⁰ Goudin A. *Philosophia iuxta inconussa tutissimaque D. Thomae dogmata*. Эта книга была очень популярна в середине XIX века, с 1851 по 1860 год она выдержала четыре издания и имела в домашней библиотеке Brentano (см. Hedwig 1989, 35, Anm. 49).

философию схоластическое понятие интенциональности. Однако, если быть точным, эту заслугу следовало бы приписать неосхоластам XIX века. Brentano оперирует концепцией, которая активно использовалась ими в построениях собственных теорий познания и в критике концепций немецких идеалистов (Reitz 2006, 442–454). Поэтому не удивительно, что автор рецензии на диссертацию Brentano, опубликованной в *Католике*, хорошо знакомый с современным состоянием католической философии Германии, видит в различии формального (интенционального) и реального бытия вопрос «жизни и смерти» для истинной философии, а в лице Brentano не столько первооткрывателя, сколько продолжателя традиции. Заслуга Brentano видится ему в том, что тот показал аристотелевские истоки данного различия (*Der Katholik* 1862, 379). Важность этого различия для неосхоластов демонстрирует, по сути, стандартная критика в адрес Гегеля со стороны Клэйтгена. По мнению последнего, если схоластика, опираясь на Аристотеля, изначально избежала опасности пантеизма, то философия тождества Гегеля, смешивающая реальное и формальное бытие, то есть отождествляющая мышление и бытие, пала жертвой этого заблуждения (Kleutgen 1863, 25–32).

Своей трактовкой сущего в смысле истинного Brentano вносит серьезное напряжение в представленную им концепцию Аристотеля. С одной стороны, Стагирит следовал корреспондентской теории истины, освященной схоластической формулой *adaequatio rei et intellectus*, которой следовал и сам Brentano. С другой стороны, сущее в смысле истинного фактически обозначает у него дискурсивный универсум, не ограниченный рамками реальности. Истинность оказывается характеристикой самого мыслительного строя. Признавая суждение истинным, мы не утверждаем его соответствие реальности, но лишь признаем внутреннюю согласованность мышления без трансцендирования внешней мышлению реальности.¹¹

Сушим в собственном смысле и подлинным предметом метафизики Brentano признает «сущее в возможности и действительности» (Brentano 1862, 40-

¹¹ Это напряжение объясняется в первую очередь тем, что Brentano в истолковании аристотелевского ὄν ὡς ἀληθές использует концептуальные средства, принадлежащие иной традиции. Хотя Brentano, вводя понятие интенциональности, ссылаясь на Аквината, следует отметить, что противопоставление бытия реального (*esse reale*) и интенционального (*esse intentionale*) появляется позднее у средневековых концептуалистов вместе с трактовкой универсалий как чисто мыслительных образований, которые формируются в мышлении посредством его когнитивных актов и не имеют реальных эквивалентов вне души. В этой связи исследователь брентановской философии К. Хедвиг указывает на существенное расхождение между аристотелевской концепцией имматериального существования форм в душе и поздней схоластической трактовкой интенциональности, он отмечает, что «схоластический термин *objective* содержит в себе зарождающийся разрыв между вещью, существующей самой по себе, и интеллектом, объясняющим интеллигибельные структуры бытия согласно своему собственному эпистемологическому строю» (Hedwig 1978/79, 329–330).

72) и «сущее согласно фигурам категорий». Он полагает, что первое является производным от второго (Brentano 1862, 41). И то и другое обозначают действительное бытие вне духа. Главными в современных исследованиях аристотелевского учения о категориях Brentano считает два вопроса: вопрос о полноте его таблицы и вопрос о природе категорий. Сам Brentano утверждал, что Аристотель «был уверен» в исчерпывающей полноте своего категориального списка и надеялся объяснить основание такой уверенности. Но прежде для этого было необходимо ответить на вопрос о природе категорий. Обращаясь к этой проблеме, Brentano признается, что будет прибегать к работам современных исследователей и в первую очередь опираться на *Историю категорий* Тренделенбурга. В современных исследованиях он выделяет три главных подхода в трактовке природы категорий.

1. Категории не являются реальными понятиями, которые описывали бы действительные свойства вещей, но они представляют собой понятийные схемы или наиболее общие способы предикации; они обозначают наиболее общие точки зрения, согласно которым можно классифицировать свойства вещей (Брандис, Целлер, Штрюмпель).

2. Вторая позиция представлена Тренделенбургом, для которого категории – не просто способы предикации, но суть понятия. Однако эти понятия получены путем анализа грамматических функций, выполняемых разными членами предложения; категории Аристотеля имеют грамматический исток, они получены благодаря рефлексии на грамматические отношения внутри языка.

3. Категории не являются ни понятийными схемами, ни общими формами предикации, ошибочно мнение, что они выводятся из одних лишь логико-грамматических отношений в языке. Категории представляют собой наивысшие понятия, они суть общие значения, в которых мы высказываемся о сущем (Бониц) (Brentano 1862, 76-80).

Brentano отдает предпочтение последней точке зрения (Brentano 1862, 80), хотя это не означает, что он отвергает два первых подхода. Скорее он будет стремиться к тому, чтобы, доказывая приоритет онтологического подхода в трактовке категорий, вместе с тем синтезировать указанные позиции в единое целое. Согласно Brentano, категории Аристотеля являются наивысшими реальными понятиями, они обозначают наиболее общие модусы реального бытия. При этом они выражают различные значения сущего. Сущее сказывается в различных смыслах: сущим называется то субстанция (οὐσία), то ее свойства, то отношения, то есть под одно обозначение «сущее» попадают как вещи, обладающие самостоятельным бытием, так и нечто существующее лишь в силу принадлежности таким вещам. В этой связи он ставит вопрос, является ли эта многозначность случайной, или же в основе понятия сущего, согласно фигурам категорий, все же лежит некая форма единства. Brentano склоняется ко второму решению, он рассматривает многозначность сущего в данном случае как многозначность по аналогии (Brentano 1862, 85, в особенности, 91–98). При этом Brentano подкрепляет свое утверждение ссылкой на *Историю категорий*

Тренделенбурга (Brentano 1862, 91; а также см. Trendelenburg 1846, 152–157). Однако на деле, как доказывает современный исследователь его творчества М. Антонелли, применительно к учению о категориях он развивает собственную трактовку аналогии, восходящую к учению Фомы Аквинского (Antonelli 2001, 86–94). Согласно Тренделенбургу в *Истории категорий* аналогия первично означает у Аристотеля количественную пропорцию (А теплее В как В теплее С). Она может также проявляться в сфере качественных отношений, в этом случае разным вещам полагаются разные качества, но в одном и том же отношении (как это белое, так то теплое). Здесь отношение аналогии в различных областях основано на подобии отношений между разными вещами. В свою очередь, Brentano различает два типа аналогии: «аналогию пропорциональности» (Analogie der Proportionalität) и «аналогию в отношении к одинаковому термину» (Analogie zum gleichen Terminus)¹². Первый тип, как и аналогия в трактовке Тренделенбурга, означает сходство отношения, существующего между принципиально разными вещами. Классическим примером такой аналогии является приписывание зрения глазу и душе.¹³ Здесь аналогия основана на том, что способность зрения относится к глазу таким же образом, как разум относится к мыслящей душе. «Аналогией в отношении к одинаковому термину» является случай, когда многим разным вещам приписывается то же самое свойство, поскольку все они так или иначе связаны с одной вещью, обладающей этим свойством в собственном смысле слова. Так, например, говорится о здоровой пище, о здоровом цвете лица, о здоровом человеке, при этом здоровым в собственном смысле слова называется человек, а пища и цвет лица называются здоровыми благодаря их отношению к здоровью человека. Пища и цвет лица называются здоровыми по аналогии в отношении к одинаковому термину. В случае категорий, полагает Brentano, также имеет место аналогия этого вида. Хотя категории обозначают сущее в разных смыслах, тем не менее, они имплицитно относятся к одной природе, которая именуется сущим в первичном и собственном смысле слова, «и это одно, эта единственная природа, – утверждает Brentano, – есть субстанция» (Brentano 1862, 94; 97).¹⁴ Brentano признает в случае категорий оба типа аналогии, но именно второй вид аналогии является основополагающим для их объединения, поскольку в нем предполагается не просто внешнее сходство отношения, но единая природа, которая признается сущим в исходном и подлинном смысле, благодаря отношению к которой обеспечивается единство категориальных значений (Brenta-

¹² М. Антонелли указывает на то, что данная классификация соответствует классификации аналогии Фомы Аквинского на аналогию пропорции (атрибуции) и аналогию пропорциональности (*De verit.*, q. 2, art. 11) (см.: Antonelli 2001, 88, Anm. 48).

¹³ «Так, например, зрение в теле – как ум в душе...» (Аристотель, *Никомахова этика*, I, 4, 1096b25).

¹⁴ Brentano здесь ссылается на четвертую книгу *Метафизики* см. *Metaph.* Г, 2, 1003a33–b15.

по 1862, 109). Из этого следует, что в основе полисемии сущего согласно фигурам категорий лежит единое и однозначное определение сущего в собственном смысле. Первым и подлинным сущим является субстанция (οὐσία), все же остальное, обозначаемое категориями, называется сущим лишь постольку, поскольку является ее качеством, количеством и т. д., то есть чем-то присущим ей. Категории обозначают разные типы существования, а точнее, разные модусы бытия в субстанции.¹⁵

Исходя из этого, Brentano предпринимает дедукцию аристотелевской системы категорий. По его мнению, Аристотель был убежден в полноте своей таблицы категорий и это объясняется тем, что они были дедуцированы на основе единого принципа. И хотя аристотелевская дедукция до нас не дошла, мы можем ее реконструировать. Тем самым Brentano утверждает, что аристотелевская таблица категорий не является случайной, она была получена неиндуктивным путем и имеет в своей основе априорный принцип, следовательно, что эта таблица является исчерпывающей (Brentano 1862, 121; 146–147). В конечном счете, Brentano приходит к списку из восьми категорий (Brentano 1862, 175; 177). Исходным принципом дедукции категорий является разный способ существования в первой сущности (первой субстанции) (Brentano 1862, 145–148). Отсюда следует, что первичным различием в таблице категорий является различие субстанции (οὐσία) и ее акциденций (συμβεβηκός) (Brentano 1862, 148–149). На место аристотелевского учения о центральном значении οὐσία и зависимости от него прочих значений сущего у него приходит концепция разнопорядкового бытия субстанции и ее акциденций. Тем самым аристотелевская проблема единства и многообразия родов сущего трансформируется в учение об иерархии видов сущего. В этой связи существенным представляется следующее замечание М. Антонелли: «Томистское ... понятие аналогии предполагает иерархически упорядоченное миропонимание, внутри которого используется это понятие, чтобы отделить бытие Бога и бытие сотворенного ... Аристотель использует аналогию всегда “горизонтально”; аристотелевская аналогия не предполагает иерархии между приведенными к связи вещами, но всего лишь выделяет равенство отношения между разными вещами как в квантитативном, так и в квалитативном смыслах... Brentановская интерпретация аристотелевской онтологии демонстрирует однозначно платонизирующие черты ... Скорее его ассимиляция аристотелевского наследия была опо-

¹⁵ Современные исследования однозначно указывают на то, что эта концепция имеет явно схоластическое происхождение (см. Antonelli 2001, 91–94, а также Owens 1962; Volpi 1976, 53–57; Melandri 1987). Томистская онтология, которой следует здесь Brentано, основывается на принципе неравенства совершенства сущего и меры его бытия. Только в Боге сущность и существование совпадают, и поэтому только Бог обладает всей полнотой бытия. Всё прочее обладает бытием пропорционально совершенству своей сущности.

средована фильтром его схоластического, т. е. томисткого, образования» (Antonelli 2001, 93–94).

Важным для понимания позиции Brentano является то обстоятельство, что он не претендует на оригинальность своего подхода. Он считает своим предшественником Фому Аквинского, комментарии которого к Аристотелю, ввиду их ясности и точности, Brentano находит «достойными восхищения» (Brentano 1862, 181–182). В этой связи следует учитывать, что категории, согласно Brentano, не охватывают всего реально сущего: «... под категорию могут быть подведены только вещи, допускающие дефиницию, в которых логические части дифференцируются как вид и видовое отличие. Согласно этому из сферы категорий следовало бы исключить все чистые духи. Ибо поскольку в них нет физической композиции из формы и материи, то также нет и логической композиции из вида и видового отличия» (Brentano 1862, 142–143). Brentano признает недостатком аристотелевского учения объединение в единой категории субстанции Бога и телесных вещей. Бог не может быть подведен под категорию уже в силу того, что он не допускает дефиниции и не может быть подчинен какому-либо виду (Brentano 1862, 144). Однако он видит выход из этого в том, что мы можем подводить Бога под понятие субстанции, рассуждая по аналогии. «Эти идеи в их развитии более не являются аристотелевскими, – признается Brentano, – хотя они в своем ядре, без сомнения, содержатся в его учении и даже непосредственно могли бы быть выведены из его принципов. Когда мы, как позднее Августин, возвышаем божественную сущность как неисчерпаемую посредством категорий над всем остальным, мы не противоречим его учению и даже верны ему в большей мере, чем, видимо, ему оставался верен сам Аристотель» (Brentano 1862, 144). В итоге Brentano приходит к следующей трактовке аристотелевских категорий: это высшие реальные понятия, обозначающие высшие роды реально сущего (Brentano 1862, 99); они едины по термину, но отличаются своим отношением к нему (Brentano 1862, 109–110). Вместе с тем они являются также наивысшими предикатами, наиболее общими семантическими понятиями, обозначающими общие способы высказывания о реально сущем (Brentano 1862, гл. 5, § 5, 7).

Подходы Тренделенбурга и Франца Brentano к аристотелевскому учению о категориях можно рассматривать как образцы протестантского и католического неоаристотелизма в немецкой философии XIX века. Если Тренделенбург был тесно связан со школой Шлейермахера и основывался в своих исследованиях на современных герменевтических подходах, делая акцент на лингвистической значимости категорий Аристотеля, то Brentano в своей работе опирается на схоластическую традицию. Его экзегетика имела своей целью раскрыть актуальный потенциал схоластических интерпретаций метафизики Аристотеля для современного философствования. Он корректирует подход своего берлинского наставника. Тренделенбург не отвергал онтологической значимости категорий, но полагал, что учение о категориях имеет грамматический исток, категории Аристотеля получены благодаря рефлексии на грамматическую

структуру языка. В результате Тренделенбург в своем исследовании ограничивался логико-грамматическим анализом категорий. Brentano же настаивает на приоритете онтологического подхода, не отрицая при этом значимости логико-грамматического исследования. Согласно его позиции, в основе языковой многозначности лежит реальное многообразие модусов бытия сущего. Он актуализирует тем самым схоластическое учение о многозначности бытия сущего по аналогии. Его исследование категорий выходит за рамки логико-грамматических структур языка и нацелено на выявление онтологического потенциала языковых различий. В случае с Brentano речь может идти также об определенной линии аристотелевских исследований, берущей у него свое начало. Brentano побудил к исследованиям Аристотеля многих своих учеников, в результате чего в брентановской школе сформируется устойчивый историко-философский интерес к наследию Аристотеля.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Гегель, Г. В. Ф. (1994) *Лекции по истории философии*, кн. 2. Санкт-Петербург: Наука.
- Громов, Р. А. (2012) «Франц Brentano и ренессанс Аристотеля в немецкой философии XIX века», в кн. Франц Brentano, *О многозначности сущего по Аристотелю*. Санкт-Петербург: Институт «Высшая религиозно-философская школа».
- Шлегель, Фр. (1983) *Эстетика. Философия. Критика*, в 2 т., т. 1. Москва: Искусство.
- Antonelli, M. (2001) *Seiendes, Bewusstsein, Intentionalität im frühen Werk von Franz Brentano*. München; Freiburg: Verlag Karl Alber.
- Asmuth, Ch. (2006) *Interpretation – Transformation. Das Platonbild bei Fichte, Schelling, Hegel, Schleiermacher und Schopenhauer und das Legitimationsproblem der Philosophiegeschichte*. Göttingen: Hubert & Co.
- Bergmann, H. (1946), Hrsg., «Briefe Franz Brentano an Hugo Bergmann», *Philosophy and Phenomenological Research*, Bd. 7.
- Brandis, Ch. A. (182) *3Aristotelis et Theophrasti Metaphysika ad veterum codicum manuscriptorum fidem recensita indicibusque instructa in usum scholarum edidit*. Berlin.
- Brandis, Ch. A. (1853–1860) *Handbuch der Geschichte der Griechisch-Römischen Philosophie*. 2. Teil, 2. Abt., 1. Hälfte, Berlin: Reimer, 1853; 2. Teil, 2. Abt., 2. Hälfte, 1857; 3. Teil, 1. Abt., 1860.
- Brentano, F. (1862) *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*. Freiburg im Breisgau: Herder'sche Verlagshandlung.
- Brentano, F. (1966) *Die Abkehr vom Nichtrealen. Briefe und Abhandlungen aus dem Nachlass, mit einer Einleitung herausgegeben von Franziska Mayer-Hillebrand*. Bern; München: Francke Verlag.
- Brentano, F. (1867) *Die Psychologie des Aristoteles, insbesondere seine Lehre vom NOYS ΠΟΙΗΤΙΚΟΣ*. Mainz: Verlag von Franz Kirchheim.
- Brentano, F. (1987) *Geschichte der Philosophie der Neuzeit*. Aus dem Nachlass herausgegeben und eingeleitet von Klaus Hedwig. Hamburg: Meiner.
- Brentano, F. (1989) *Briefe an Carl Stumpf 1867–1917*. Graz: Akadem. Druck- u. Verlagsanstalt.
- Brentano Studien*. Würzburg, Bd. 6 (1995/96), 1997.

- Clemens, F. I. (1856) *De scholasticorum sententia philosophiam esse theologiae ancillam commentatio*.
- Clemens, F. I. (1859) [Anonym], «Unser Standpunkt in der Philosophie», *Der Katholik. Zeitschrift für katholische Wissenschaft und kirchliches Leben*, 1. Hälfte.
- Der Katholik. Zeitschrift für katholische Wissenschaft und kirchliches Leben*. Mainz, 1862, 2. Hälfte.
- Hartung, G. (2006) «Theorie der Wissenschaften und Weltanschauung. Aspekte der Aristoteles-Rezeption im 19. Jahrhundert», *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. 60, Heft 2, Frankfurt/M.
- Hensel, Luise; Schlüter, Christoph Bernard (1962) *Briefe aus dem deutschen Biedermeier, 1832–1876*. Regensburg.
- Hedwig, K. (1978/79) “Intention. Outlines for the History of a Phenomenological Concept,” *Philosophy and Phenomenological Research*, 39.
- Hedwig, K. (1989) “Deskription. Die historischen Voraussetzungen und die Rezeption Brentanos,” *Brentano Studien* (Würzburg), Bd. 1.
- Kleutgen, J. (1863) *Philosophie der Vorzeit*. Münster, Bd. 2.
- Melandri, E. (1987) “The ‘Analogia Entis’ according to Franz Brentano. A Speculative-Grammatical Analysis of Aristotle’s *Metaphysics*,” *Topoi* 6, 54–58.
- Michelet, K. L. (1827) *Die Ethik des Aristoteles in ihrem Verhältnis zum System der Moral*. Berlin: Dunker & Humblot.
- Owens, J. (1962) “Analogy as a Thomistic Approach to Being,” *Medieval Studies* 24, 303–322.
- Peitz, D. (2006) *Die Anfänge der Neuscholastik in Deutschland und Italien*. Bonn: Nova & Vetera.
- Stöckl, A. (1870) *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*. Mainz: F. Kirchheim.
- Thouard, D. (2009) “Von Schleiermacher zu Trendelenburg. Die Voraussetzung der Renaissance der Aristoteles im 19. Jahrhundert,” in: Annete M. Baertschi, Colin G. King, Hrsg., *Die moderne Väter der Antike. Die Entwicklung der Altertumswissenschaften an Akademie und Universität in Berlin des 19. Jahrhunderts*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Trendelenburg, A. (1846) *Geschichte der Kategorienlehre*. Berlin: Bethge.
- Trendelenburg, A. (1855) «Notwendigkeit und Freiheit in der griechischen Philosophie. Ein Blick auf den Streit dieser Begriffe», *Historische Beiträge zur Philosophie*, Berlin: G. Bethge, Bd. 2.
- Trendelenburg, A. (1862²) *Logische Untersuchungen*. Leipzig: S. Hirzel, Bd. 1.
- Volpi, F. (1976) *Heidegger e Brentano. L’aristotelismo e il problema dell’univocità dell’essere nella formazione filosofica del giovane Martin Heidegger*. Padova: Cedam.

АНТИЧНАЯ МЕДИЦИНСКАЯ СИМПТОМАТОЛОГИЯ И СОВРЕМЕННАЯ СЕМИОТИЧЕСКАЯ ТЕОРИЯ

Е. А. НАЙМАН

Томский государственный университет

enyman17@rambler.ru

EVGENY NAYMAN

Tomsk State University, Russia

ANCIENT MEDICAL SYMPTOMATOLOGY AND MODERN SEMIOTIC THEORY

ABSTRACT. This article focuses on the role of the medical semiotics of Hippocrates and Galen in the formation of Western semiotic theory. In ancient medical practice symptomatology was an essential part of semiotics, and the symptom was a model sign. But over time, the strong association of clinical and philosophical semiotics was destroyed. The article analyzes the causes of this historical gap and the marginalization of the symptom as a special type of sign, and identifies the philosophical questions of symptomatology: the relationship between the symptom and sign, the symptom and its denotation, and the subjective and the objective side of the symptom. The article demonstrates the relevance of symptomatology to the development of computer technology and artificial intelligence theory, and to the interpretation of disease in modern medicine. The author argues that currently there is a need for the reestablishment of semiology in the sphere from which it originated – the field of medical biology. The philosophy of medicine, psychology, biology, linguistics, communication theory and semiotics must rebuild the strong theoretical connection that flourished in the Greco- Roman era.

KEYWORDS: medical semiotics, symptomatology, symptom, Hippocrates, Galen, sign.

Исследователями неоднократно отмечалось, что семиология являлась одной из наиболее древних форм медицинской практики, способствующей пониманию болезни как объективной научной проблемы. В греческом смысле слова «семиотика» рассматривалась как симптоматология. Как отмечал, к примеру, создатель зоосемиотики американец Томас Себеок: «Семиотика возникает из научного изучения физиологических симптомов, вызванных определенными болезнями и физическим состоянием» (Sebeok 2001, 4). Лишь намного позднее наука о знаках стала ассоциироваться с естественным языком. На протяжении многих столетий семиология выступает важнейшим компонентом медицинской науки, а симптоматология – неотъемлемой частью клинической семиотики. Начиная с античной эпохи, тело выступало основой диагностики, а медицинский диагноз – ансамблем соматических симптомов, собранных в синтагму «болезни». Греческая медицинская теория была теснейшим образом связана с

СХОЛН Vol. 8. 2 (2014)

© Е. А. Найман, 2014

www.nsu.ru/classics/schole

философскими исследованиями. Как справедливо заметил Д. Лонгригг: «В древней Греции философ и медик имели общий интеллектуальный контекст. Они использовали одни и те же понятия, категории и способы объяснения» (Longrigg 1993, 3). И, действительно, основой диагностики и последующего лечения является репрезентация. Медицинская практика должна пониматься семиологически, поскольку является результатом миметического, а значит, и эстетического процесса.

Однако со временем, прочные связи между симптоматологией и философией были разрушены, а клиническая и философская семиотика стали развиваться независимо друг от друга. В задачи данной статьи входит объяснение этого исторического разрыва, маргинализации «симптома» как особого типа знаков в семиотической теории, выявление философско-методологических проблем, связанных с этим понятием, а также обоснование актуальности и значимости симптоматологии в современных условиях.

В историческом контексте, прежде всего, необходимо отметить значение «отца» европейской медицины Гиппократ (377–356 гг. до н. э.), разрушившего связь с архаической медицинской практикой, в которой врач был озабочен природой болезни, ее причинами и проявлениями, и сосредоточившего свое внимание на личности больного, его жалобах, то есть на симптомах болезни как наиболее значимых аспектах диагностики. В «Прогностике» Гиппократ утверждает:

Твердо следует знать относительно свидетельств и признаков, что во всяком году и во всякое время года дурные признаки возвещают дурное, а хорошие – хорошее, так как и в Ливии, и на Делосе, и в Скифии вышесказанные признаки представляются истинными. Поэтому должно хорошо понимать, что нельзя встретить в этих странах что-либо опасное, кроме весьма многих из этих признаков, если только, в изучении их, уметь правильно разбирать и взвешивать их (Гиппократ, *Прогностика*, 25; пер. В. И. Руднева).

Свою методологию греческий врач подробно излагает в «Эпидемиях»:

Что касается до всех тех обстоятельств при болезнях, на основании которых должно устанавливать диагноз, то все это мы узнаем из общей природы всех людей и собственной всякого человека, из болезней и из больного, из всего того, что предписывается и из того, кто предписывает, ибо и от этого больные или лучше, или тяжелее себя чувствуют; кроме того из общего и частного состояния небесных явлений и всякой страны, из привычки, из образа питания, из рода жизни, из возраста каждого больного, из речей больного, нравов, молчания, мыслей, сна, отсутствия сна, из сновидений (...) Исходя из всех этих признаков и того, что через них происходит, следует вести исследование (*Эпидемии* I, отдел III, 10; пер. В. И. Руднева).

Несомненно, наиболее ярким последователем Гиппократ выступил римский медик Гален (139–199), снабдивший прогностику обширными эмпирическими и экспериментальными данными. Гален вполне можно называть основателем клинической семиотики, поскольку именно он впервые начал

рассматривать ее как одну из частей медицины. Именно Гален выделил три этапа медицинского обследования: диагноз, анамнез, прогноз. Именно он рассматривал все «неестественное» в организме как «симптом», а их совокупность называл «синдромом».

На основе трудов Гиппократ и Галена обнаруживается, что семиотика возникает из стремления осознания природы происхождения и взаимодействия между телом и сознанием внутри широкого культурного контекста. Именно поэтому термин «семиотика» в греческой культуре применялся к изучению наблюдаемой модели физиологических симптомов, вызванных конкретными болезнями. Собственно, уже Гиппократ утверждает метод, в котором «индивидуальное» в рамках конкретной культуры выдвигает симптоматологию, связанную с болезнью, в качестве основы установления диагноза и формирования прогноза, а Гален рассматривает диагноз как процесс семиозиса. В конечном счете, понятие «семиозиса» стало выражать процесс культурной репрезентации симптоматологических знаков, а «симптом» превращается в модельный тип знака. Именно усилиями античной медицинской теории была заложена основа парадигмальной связи между телом, сознанием и культурой; приходит понимание «семиозиса» и как процесса, связывающего все эти три важнейшие сферы человеческого существования, и как определяющей характеристики биологической жизни вообще.

Тем не менее, несмотря на фундаментальность понятия «симптома», в истории развития европейской семиотики оно оказывается наиболее уязвимым относительно других видов знака (икон, индексов, символов, имен). Исторически возникшие векторы развития семиотической теории обходили симптоматологию стороной. Логически ориентированная семиотика аналитической философии языка (восходящая к Локку, Лейбницу, Brentano, Гуссерлю) сделала упор на понятие «имени», русская семиотическая традиция сконцентрировалась на «символе», а парижская лингвистическая школа разрабатывала проблемы иконических и индексальных знаков. В семиотике скорее возобладала логико-рационалистическая знаковая модель, ведущая происхождение от стоиков и Аристотеля, нежели более ранняя экспериментально-биологическая, восходящая к Гиппократу, а позднее, и к александрийскому врачу Эрасистрату (310–250 до н. э.), анатому Герофилу (335–250 до н. э.) и врачу-эпикурейцу Асклепиаду (130 до н. э.).

Тем не менее, следует отметить значение работ по «истории клиники» М. Фуко, который актуализировал взаимосвязь между общей теорией знака и медицинской практикой (это обстоятельство подчеркивает Р. Барт в статье «Семиотика и медицина» (1972)), а также теорий К. Бюллера и Т. Себеока, указывающих на то, что генетически запрограммированная система телесных симптомов, определяющая болезни, должна быть положена в основу науки о знаках, а акт интерпретации симптомов – стать существенным для семиотического анализа вообще. В любом случае, симптоматология Гиппократ–Галена заложила основы биосемиотики, рассматривающей язык как результат транс-

формационного семиотического процесса, включающего биологические, психологические и социокультурные аспекты жизни.

В связи с исторической судьбой развития семиотики как «доктрины» (Локк, Пирс) или «науки» (Соссюр) или «теории» (Моррис, Карнап, Эко) знаков возникает вопрос о причинах недостаточного теоретического внимания, уделенного понятию «симптома». С чем связано его рудиментарное место в семиотической теории?

Возможно маргинальность «симптома» объясняется его рассмотрением в качестве простой разновидности индексального знака (Пирс, Бюллер, Якобсон). Ч. Пирс, несмотря на обширные познания в медицине, симптоматологию обсуждает крайне редко. Для него «симптом» – непреднамеренный индекс, интерпретируемый его получателем при отсутствии какого-либо намерения со стороны отправителя. Симптомы у Пирса функционируют наподобие разнообразных примет (следов от ног и зубов, сломанных веток и т. д.), действующих в режиме метонимии. Следуя за Пирсом, Р. Якобсон отмечает: «Среди индексов существует широкий круг знаков, интерпретируемых их получателем, но не имеющих никакого отправителя» (Якобсон 1985, 326). В качестве «непреднамеренного индекса» симптом принадлежит как семиотике, так и медицине. «Симптомы болезни, – продолжает Якобсон, – используются врачами как индексы; тем самым семиологию (или иначе, симптоматологию) – отрасль медицины, занимающуюся знаками (...) можно было бы включить в сферу семиотики, если вслед за Пирсом считать непреднамеренные индексы подвидом более широкого семиотического класса» (Якобсон 1985, 328). Однако существует и теоретическая сложность подобного предположения, выявленная Себеоком. Она состоит в том, что место «намерения» или целесообразности в модели коммуникации остается достаточно неясным. В контексте субъективной телеологии, антропосемиотической системы (особенно применительно к естественному языку) такие понятия вполне могут быть использованы, но они весьма проблематичны относительно коммуникации в животном мире.

В медицинской семиотике «знак» рассматривается в тесной связи с понятием «симптома» в отличие от философии языка, где понятие «знака» скорее отсылает к «символу». Р. Барт анализирует различие между «знаком» и «симптомом» в медицинском знании, считая эту проблему ключевой при ответе на вопрос о степени соответствия систематического медицинского дискурса природе человеческого тела. Барт противопоставляет «знак» «симптому» исходя из известной схемы противопоставления Л. Ельмслева формы субстанции, выражения содержанию. Французский семиотик связывает «симптом» с категорией, названной Ельмслевым «субстанцией обозначающего».

Симптом – это форма, в которой болезнь представлена пациенту и врачу. Три момента являются определяющими для идеи симптома: 1) симптом является *причиной* (causa prima), поскольку всегда существует первый симптом, из которого выводятся все остальные; 2) симптом *выявляет* болезнь, представляя ее на обозрение; 3) контекстом для экспликации симптома является *организм*.

По Барту, симптомы становятся знаками, если находят соответствующее место в порядке медицинских понятий, то есть становятся частью медицинского дискурса (Barthes 1965, 273–283).

Таким образом, понимание симптома непосредственно связано с процессом самообоснования медицины как целостной понятийной системы. Переводом симптома в знак занимается врач, использующий для этого авторитет медицинского дискурса, а именно поэтому данная процедура всегда носит идеологический характер (о чем постоянно напоминал М. Фуко). Медицина не описывает болезнь, а конструирует ее; болезнь приобретает свою идентичность посредством знаков, выступающих именами особой медицинской реальности. Симптом, по сути, является «голым» фактом жизни организма, а искусство медика состоит в его интерпретации и наделении знаковым статусом. В этом случае, на первый взгляд, совершенно справедливым выглядит замечание Я. Брёкмана о том, что «отношения между знаком и симптомом в медицине аналогично отношениям между голыми и институциональными фактами» (Broekman 1996, 157).

Однако подобная интерпретация связи знака и симптома становится предметом критических аргументов Т. Себеока, который считает, что симптом – это «компульсивный, автоматический, мотивированный знак, в котором обозначающее и обозначаемое имеют естественную связь» (Sebeok 2001, 46). Американский семиотик согласен с Бартом в том, что симптом способен превратиться в знак в момент его вхождения в контекст клинического дискурса. Однако это происходит только в том случае, если адресатом сообщения выступает врач, а адресантом – существо, наделенное даром речи. Однако симптоматические сообщения в полной мере присущи и коммуникации животных. Примером может служить описанный Ч. Дарвиным (2001, 94) феномен взъерошивания кожных придатков, который есть «...рефлекторное действие, не зависящее от воли; когда такое действие возникает под влиянием гнева или страха, мы должны рассматривать его не как способность, приобретенную ради какого-нибудь преимущества, а как результат воздействия оказываемого на сенсорную сферу и носящего в значительной мере случайный характер. Этот результат можно сравнить с обильным потоотделением при мучительной боли или страхе» у человека.

Человеческие симптомы, подобные описанным, проявляются в различных ситуациях, при которых язык не способен выступать в роли посредника.

В противоположность аналогии Брёкмана, Себеок предлагает свою: «Оппозиция симптома и знака параллельна оппозиции сигнала и знака, а именно, маркированной категории (вида) и немаркированной категории (рода)» (Sebeok 2001, 49). Вместо координативных отношений симптома и знака американский семиотик предлагает описывать их связь как субординативную. Идея подобной связи была высказана уже в «Теории языка» Карлом Бюллером, определявшим симптом, вместе с сигналом и символом, как одну из семантических функций

знака. «Симптом» у Бюллера в качестве видового понятия находится в подчиненном положении относительно родового понятия «знак».

Возрождение теоретического внимания к симптоматологии в области семиотики и философии языка, на наш взгляд, определяется рядом причин.

Симптом обозначает определенный сбой, неисправность, прерывающую нормальное течение жизненного процесса, который в сознании врача указывает на наличие болезни. Именно физический симптом индексирует внутренне состояние и положение дел. Симптом является модельной характеристикой индексальности как основной категории означивания. Крайне актуальной в связи с этим оказывается проблема интерпретации симптомов. Уже со времен Гиппократов, степень успешности такой интерпретации определяется силой ее психологического воздействия, обусловленной способностью врача быть убедительным в своем диагнозе, как для пациента, так и для окружающих (родственников больного, коллег-профессионалов). При этом большую сложность представляет разделение симптомов на «субъективные» и «объективные». С одной стороны, симптом является предметом чувств пациента и фиксируется интроспективно; с другой стороны, он выступает предметом наблюдения врача, занимающегося его описанием. Симптом внутреннего состояния, то есть «персонального» мира больного, превращается в знак «публичного» мира, о котором сообщает врач. Однако денотативная область симптома в ряде случаев не определяется сообщениями ни адресата, ни адресанта. Соотношение субъективной и объективной стороны симптома превращается в сложную философскую проблему семиотической теории.

В этой связи представляет несомненный интерес и проблема классификации симптомов на основе их синтагматической последовательности. В этом случае мы можем говорить о топической и темпоральной последовательности. Топическая синтагма, в отличие от временной, представляет узел симптомов синхронично. В медицинской практике примером таких синтагм выступают электрокардиограмма, энцефалограмма, измерение артериального давления. Темпоральная синтагма означает ввод информации из того же источника, но с последовательными временными интервалами, то есть диахронично. Соотношение двух синтагматических последовательностей, а также природа их «грамматики» также должна стать предметом более глубокого теоретического анализа.

Кроме этого, симптом относится к сфере семиотических аномалий, показывая отклонение от идеального стандарта нормативности. Этот вопрос представляет значительный интерес для семиотики. Например, это касается проблемы денотативной стороны симптома как знака применительно к известной медицинской проблеме «фантомных болей», наступающих после ампутации, где, как известно, симптом может относиться к тем частям тела, которые уже не могут выступать источником болевого синдрома. При фантомных болях субъективная боль не имеет физической причины своего существования; ее органическая основа отсутствует. Определенные симптомы боли, тошноты, голода или жажды, которые люди связывают со своим «я», в большей степени

ограничены субъективной сферой переживаний, не обнаруживая локальных причин своего проявления. Подобные проблемы появляются из многозначности самого понятия «Я». В связи с этим возникают достаточно непростые вопросы: каким образом данная многозначность связана с проблемами симптоматологии? Каким способом связано иммунологическое и семиотическое «Я»? Помимо «фантомных болей», эмпирической основой для теоретического анализа в этом случае могут послужить различные формы медицинской патологии: агнозия, аграфия, алексия, амнезия, афазия и т. д.

Важность симптоматологии становится более очевидной и лучше осознается в век компьютерных технологий и в контексте изучения проблем искусственного интеллекта. Кроме того, в соответствии с современным медицинским мышлением, озабоченность диагнозом, искусством интерпретации симптомов, связана с аутентичной экспликацией всей ценностной системы современного общества. И в этом смысле нынешняя модель медицины существенным образом восстанавливает парадигму Гиппократ–Галена. Болезнь в настоящее время оценивается в качестве моральной категории, а классификация симптомов вполне может рассматриваться как система семиотической таксономии или, в терминологии тартуской семиотической школы, в качестве «вторичной моделирующей системы». Медицинская практика, тесно связанная с культурным окружением, выступает мощным средством социального контроля.

На протяжении долгого времени семиотика культивировалась в философской, лингвистической и герменевтической областях знания. В настоящее время возникает потребность осуществления ее реплантации в ту сферу, из которой она произошла, то есть в область медицинской биологии. Именно это должно способствовать экстраполяции методологии семиологических исследований в сферу когнитивных и социальных наук. В свою очередь симптоматология, как и предсказывалось античными учеными, способна существенно расширить наши представления о взаимодействии телесных и мыслительных процессов в аспекте производства знаков и сообщений. Наступает время, когда философия медицины, психология, биология, лингвистика, теория коммуникации и семиотика должны восстановить свои прочные теоретические связи, процветавшие в греко-римскую эпоху.

ЛИТЕРАТУРА

- Руднев, В. И., пер. (1936) *Гиппократ, Избранные книги*. Москва.
 Дарвин, Ч. (2001) *Выражение эмоций у человека и животных*. Санкт-Петербург.
 Якобсон, Р. (1985) *Избранные работы*. Москва.
 Barthes, R. (1965) *L'aventure semiologique*. Paris.
 Broekman, Jan M. (1996) *Intertwinements of Law and Medicine*. Leuven.
 Longrigg, J. (1993) *Greek Rational medicine. Philosophy and medicine from Alcmaeon to the Alexandrians*. London & New York.
 Sebeok, Th. A. (2001) *Signs: An Introduction to Semiotics*. Toronto–Buffalo–London.

«О ГРАДЕ БОЖЬЕМ» И СОВРЕМЕННАЯ ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ ИЛИ ЧТО НАМ МОГУТ СКАЗАТЬ РАЗМЫШЛЕНИЯ АВГУСТИНА ОБ ИСТОРИИ

В. Н. СЫРОВ

narrat@inbox.ru

С. Ю. СУХАНОВА

suhanova_sofya@mail.ru

Томский государственный университет

VASILY SYROV, SOFYA SUKHANOVA

Tomsk State University, Russia

THE CITY OF GOD AND THE MODERN PHILOSOPHY OF HISTORY: COULD AUGUSTINE'S
REFLECTIONS ON HISTORY STILL TEACH US A LESSON?

ABSTRACT. The article discusses the role of the historical views of Augustine in contemporary historical thought. The object of analysis is his major work, *The City of God*. The main thesis is that Augustine's notion of history can be interpreted not only as a prerequisite for the formation of modern historical thought, but also as a source of its further development. The author's position is based on the trend in historiography asserting that Augustine has a critical attitude toward the historical views of the Christians and the pagans. An analysis of Augustine's statements in *The City of God* confirms his critical attitude toward any attempts to connect the date of the end of the world with the concrete events or to connect the direction of the course of the world history with the growth of Christian beliefs. Augustine's judgment that the sense of calamities is equally applicable to the Christians and the pagans allows interpreting his view of the past not as a linear and continuous course, but as a series of historical experiences designed to test the strength of everyone's religious beliefs. Augustine's judgments about the inextricable mixing of the two cities and the wandering of the City of God allow interpreting the status of the idea of the City as a historical value that provides a choice of historical plots and types of historical narrative. This interpretation of Augustine's views leads to reconsidering of the conventional theses about the providentialism and teleology of his general religious concept. It is asserted that in Augustine, they characterize the general sense of worldly existence, but not the direction of the historical process. In conclusion we state that the interpretation of the past as a series of historical experiences basically corresponds with general orientations of the modern historical thought and correlates with the providential and teleological ideas of the general religious concept of Augustine.

KEYWORDS: Teleology, providential idea, universal history, theory of progress, philosophy of history, historical experience.

В исследовательской литературе укоренилась определенная традиция истолкования сущности христианской концепции истории в целом и взглядов одного из ее творцов Аврелия Августина в частности. С одной стороны, подчеркивается та новизна, что была внесена в понимание истории по сравнению с античной культурой, а именно идеи историчности человеческого бытия, универсальности истории, линейности или развития (Butterfield 1950, 1–3, Барг 1987, 76–106, Гринин 2010, 154–155, Коллингвуд 1980, 46–52; Элиаде 1987, 99–107). С другой стороны, отмечается провиденциализм и телеологичность христианского толкования истории, ее трактовка как реализации божественного плана, проявляющейся в направленности, поэтапном и даже поступательном характере собственно исторического процесса, свидетельством и доказательством чему являются те или иные эпохальные события (Коллингвуд 1980, 46–52; Барг 1987, 76–106; Гринин 2010, 152–153, 160–164; Желтикова 2008, 15–17, 28–30). Исследователи часто утверждают, что в данном случае правомернее говорить о теологии, нежели о философии истории (Fortin 1979, 324, Гринин 2010, 153). Причем отмечается, что именно трудам Августина принадлежит решающая роль в формировании как вышеуказанных принципов религиозной концепции истории, так и путей их интерпретации.

Резонно предположить, что в такой трактовке положения христианской историографии в целом и размышления самого Августина в частности обречены оставаться объектом чисто академического интереса или восприниматься лишь в качестве предпосылок формирования современной исторической мысли, связанной с отказом от историцистских притязаний. Но как мудро подметил когда-то Болингброк: «История – древний автор, опыт – современный язык» (Болингброк 1978, 28), подразумевая открытость текстов интерпретациям. Речь, конечно, идет не о поиске «правильного и окончательного» толкования, а скорее о возможности иной интерпретации исторических воззрений нашего автора.

Данный подход можно использовать как методологическую установку, которую один из исследователей конкретизировал в виде следующей проблемы: следует ли считать, что современное историческое сознание «возникает на основании нового подхода Августина к истории или стоит полагать, что скорее оно возникает в противоположность ему» (Fortin 1979, 325). Вопрос, который мы бы хотели обсудить в данной статье, можно рассматривать как конкретизацию этого тезиса и сформулировать его следующим образом. Действительно ли размышления Августина предполагают только вышеописанное толкование истории с соответствующим ему смыслом или возможен иной подход, предполагающий иное видение исторических воззрений Августина? Если он возможен, то как он может быть согласован с общим провиденциализмом и телеологичностью христианской мысли?

Объектом анализа выступит труд «О граде Божьем» (*De civitate Dei*) в 22 книгах. Примером скрупулезного анализа авторского замысла, степени цельности и последовательности его реализации, структуры текста, распределения

тем и сюжетов можно считать статью Роя Дефферари и М. Дж. Келера (Deferrari–Keeler 1929, 109–137). Стоит согласиться с их тезисом о разделении текста на две части: первые десять книг представляют собой возражения противникам христианства, обвинявшим его в падении города Рима, вторые двенадцать книг содержат описание происхождения, истории и различных финалов, что ожидают «град земной» (*civitas terrena*) и «град Божий» (*civitas Dei*) (Deferrari–Keeler 1929, 117).

Общая структура текста и ключевые акценты в нем были обусловлены спецификой цели, стоявшей перед Августином. Как известно, непосредственным толчком к созданию произведения послужил захват Рима вестготами в 410 г., который одинаково потряс как «язычников», так и христиан. Но силу потрясения следует связать не столько с масштабом разрушений, сколько с характером тех концептуальных схем (говоря современным языком), которых придерживались обе стороны и которые обусловили специфику восприятия этого события. Поэтому ближайшая задача Августина «заключалась в том, чтобы отвести от христианства обвинения, будто из-за забвения прежних богов на них обрушились их гнев и возмездие» (Барг 1987, 78). Но, отвечая на этот вопрос, он «по существу ответил на вопрос более общий: что внесло христианство в историческое сознание европейских народов» (Барг 1987, 78).

Исследователи неоднократно подчеркивали, что сам Августин употреблял само слово «история» «весьма скупно», обозначая им не сами события, а запись о них, причем без их концептуализации в виде учения о ходе и направлении мировой истории (Fortin 1979, 326; Епифанова 2012, 86). Действительно, судя по всему, история для нашего автора не являлась ни объектом, ни предметом специального анализа, а обращение к ее сюжетам выполняло скорее функцию средства, призванного обеспечить решение более масштабных – мировоззренческих – задач. Но парадоксальным образом именно в контексте столь инструментального отношения к истории стало возможным прояснить ее значимость.

Религиозную мысль часто упрекают в равнодушии к фактам и пренебрежении к их достоверности (Гринин 2010, 153). Действительно, Августин не создает новые исторические факты, не предпринимает критики источников, да и не стремится к этому. Он пользуется готовой продукцией, которую, кстати, находит в лагере своих потенциальных оппонентов (Цицерон, Вергилий, Саллюстий) и использует ее как контраргументы против оппонентов актуальных. По сути, он реализует тип чтения, который призван не подвергнуть сомнению достоверность имеющейся информации, а изменить способ ее интерпретации. Говоря языком Хайдена Уайта, Августин скорее стремится предложить другой способ осуждения или направить читателя к тому, чтобы он еще раз актуализировал в общем-то известные вещи, но в ином свете.

Действительно, как метко заметил Уайт, «историческим ситуациям самим по себе не присуще трагическое, комическое или романтическое» (White 1978,

87). Такое значение им придает историк в соответствии с ожиданиями, которые современность возлагает на прошлое. Здесь стоит оттолкнуться от мысли Франклина Анкерсмита о том, что история открывается перед нами как следствие коллективного травматического опыта (Ankersmit 2002, 76), который часто выражается в «осознании непреднамеренных последствий целенаправленных человеческих действий» (Ankersmit 2002, 79). Это означает, что прошлое востребуется нами, прежде всего, в силу практических нужд, которые могут быть порождены травмой, обусловленной не силой самих событий, а их несовпадением с нашими ожиданиями. Августин, конечно, не первый, чье обращение к истории было стимулировано потребностью осмыслить такой опыт, но направление его мысли заслуживает пристального внимания.

Итак, травма породила, как отметил один из авторов, «очевидный хаос непосредственного опыта, который, будучи лишен контроля, ведет естественным и неизбежным путем к пессимизму и отчаянию» (Rubinoff 1968, 173). Поэтому уже в начале своего труда Августин стремится не просто преодолеть ощущение исключительности произошедшего события с терапевтической целью, а предпринять более глубокий диагноз причин травматического эффекта. Травма справедливо связывается им с характером концептуальных (интерпретативных) схем, доминировавших в общественном сознании.

Теодор Моммзен отметил, что значение, приписанное падению Рима, «вытекало из центрального положения, которое предназначение и судьба “вечного” Рима занимали в существующих концепциях истории как язычников, так и христиан» (Mommsen 1951, 369). Он высказывает принципиальную мысль, что в обсуждении этого значения Августин «отрицает практически все текущие концепции истории» (Mommsen 1951, 369). Конечно, композиционно первичной и бросающейся в глаза являлась критика взглядов сторонников традиционных культов. «Мне представляется необходимым возразить сначала тем, кто приписывает христианской религии последние по времени войны, которые уничтожают этот мир, более всего же недавнее разорение Рима...» (DCD II, 2). Если перевести характер этих упреков на современный язык, то звучали бы они так: «Какую великую страну мы потеряли». Такое восприятие предполагало прочтение истории, отождествлявшее ее, во-первых, с непрерывной серией успехов и порождавшее тем самым состояние ностальгии по утраченному прошлому, а во-вторых, связывавшее ее с политической трактовкой сути таких успехов.

Направление критики Августина проявляется в тезисе, что «следует обращаться к истории, из которой обнаруживается, какие бедствия случались с римлянами, хотя они чтили богов, прежде чем стала развиваться христианская религия» (DCD II, 3). Тем самым наш автор выступает против стереотипа массового сознания, будто бы «то, что происходит против обыкновения в их времени, прежде, в другие времена, обычно не случалось» (DCD IV, 1). Можно назвать такой подход восстановлением исторической памяти, причем осу-

ществляемым апелляцией к прямым цитатам и оценкам, содержащимся в трудах общепризнанных римских авторов.

Однако наш автор не поддается соблазну простого переворачивания имеющейся эмпирии, которое связывало бы мирские успехи с ростом религиозности, а провалы – с ее ослаблением. Непосредственные апологетические мотивы, по сути, присутствуют лишь в главе 7 книги I и не составляют общего лейтмотива произведения (Mommsen 1951, 353). Поэтому описание драм римской истории направлено скорее на преодоление односторонности способа ее восприятия. Но и реконструкцию исторической памяти стоит трактовать лишь как предварительный шаг. Ведь одна констатация амбивалентности прошлого приводила читателя скорее к утрате исторического смысла как такового, чем к выработке мировоззренчески и эпистемологически эвристичного толкования истории. Поэтому речь шла о поиске идей, которые могли бы интегрировать как успехи, так и катастрофы в целостную и продуктивную конструкцию.

В книге красной нитью проходит мысль об общей переменчивости мирского бытия, что, на наш взгляд, выражает глубинные представления Августина о ходе и смысле истории. Он неоднократно указывает на отсутствие прямой каузальной связи между прочностью веры и благами земной жизни. Так, счастливым является правитель, справедливый по отношению к подданным, но, как оговаривается автор, счастливым «пока надеждой» (DCD V, 24). Поэтому, «чтобы какой-нибудь император не становился христианином для того, чтобы заслужить счастье Константина, [Бог] забрал Иовиана гораздо быстрее, чем Юлиана; допустил, что Грациан был убит мечом тирана...» (DCD V, 25).

Очевидно, что эти размышления более обращены к собратьям по вере и явно или неявно направлены против исторических взглядов, популярных в их среде. Стоит согласиться с Моммзенем о выделении, как минимум, двух типов таких представлений. Так «Августин хорошо осознавал наличие как языческого убеждения в существование “вечного Рима”, так и эсхатологические спекуляции своих собратьев-христиан. Он с одинаковой силой отвергал как ту, так и другую идею» (Mommsen 1951, 349–350). В противовес распространенной эсхатологической традиции он ставит под сомнение попытки связать падение Рима с финалом мировой истории, как и вообще любую попытку исчислять точные сроки такого финала. «Мне... не кажется, что должно быть ограничено число гонений, которыми надлежит испытывать церковь» (DCD XVIII, 52), особенно в том, что касается определения времени последнего гонения напрасно «годы, которые остаются этому веку, мы пытаемся высчитать и определить, так как слышим из уст Истины, что это знать не наше дело» (DCD XVIII, 53).

Но более опасными Августин считал представления, которые Моммзен называет «христианской идеей прогресса» (Mommsen 1951, 356; Fortin 1979, 336), а именно, стремление связывать позитивные мирские изменения с триумфом веры, как и вообще интенцию интерпретировать смысл событий на основе принципа «do ut des» (Mommsen 1951, 359). Очевидно, что данная уста-

новка подрывала принципы веры, потому Августин постоянно критиковал любые попытки проводить прямую каузальную связь между религиозностью и земными благами. Его осторожное отношение к такой телеологии давно было отмечено в литературе. Еще Владимир Герье отмечал, что Августин «менее расположен отмечать свидетельства о постепенном улучшении человеческого быта, чем предшествующие ему церковные писатели» (Герье 1910, 430).

Нетрудно заметить, что критикуемые Августином воззрения являлись зеркальным отражением взглядов его «языческих» оппонентов. Как отмечал Мирча Элиаде: «Каждый раз, когда исторические события принимали ярко выраженный катастрофический характер, римляне верили, что “Великий год” подходит к концу и Рим стоит на пороге крушения» (Элиаде 1987, 125). Для верующих, по его словам, «целая вереница бедствий возвестит приближение конца света, и первым среди них будет падение Рима и распад римской империи...» (Элиаде 1987, 119). Тем самым взгляды как тех, так и других оказывались сходными в интерпретации сущности истории. Для них она представляла проявлением того или иного мирового закона (в форме цикла или линии), потому события воспринимались лишь как знаки его действия, призванные, к тому же, засвидетельствовать поэтапность его реализации.

Новизна августиновских размышлений заключается в радикальном разрыве со всеми этими учениями. Но как тогда можно представить позицию нашего автора? Прежде всего, заметим, что его распространенная оценка как оптимиста или пессимиста остается очень неудачным языком описания, более затемняющим, чем проясняющим суть воззрений нашего автора. Столь же мало говорит о существовании взглядов Августина тезис о линейности его видения истории. Бесспорно, что, как христианин, он радикально порывает с циклическими версиями хода истории (DCD XII, 11, 13, 17, 19, 20). Но и линейность, которая, как мы видим, чаще связывается с толкованием истории как поступательного движения, скорее выражает взгляды, им критикуемые, чем принимаемые.

Собственная позиция автора сформулирована им уже в главах 8–11 книги I в серии утверждений, что временные блага и бедствия милосердие Бога для всех «пожелало сделать общими» (DCD I, 8), что «не за земные и преходящие благодеяния.., но за вечную жизнь и вечные дары и за сообщество самого небесного града почитается Бог...» (DCD V, 18), что сообщество верующих «пользуется земными благами как странница.., бедствиями же или испытывается, или исправляется» (DCD I, 29). Этими тезисами, как и отмеченным выше отношением нашего автора к исчислениям числа гонений, обрывается возможность трактовать историю как прогрессирующее движение. По Августину сама по себе она ни к чему ни приближает, ни от чего не удаляет, не является выражением космических или иных законов, не может быть позитивно или негативно оценена и не нуждается в подобном прочтении.

Такое видение достигается еще одним важным шагом – обесцениванием роли падения Рима. Понятно, что в трактовках истории, критикуемых Августином, оно приобретало поворотное значение как источник травмы или знак

ожидаемого финала. Поэтому рассуждения христианского мыслителя были призваны снизить пафос события и подтолкнуть читателя к другому формату восприятия истории и человеческого бытия как такового. Падение Рима и его историю в целом, следовало представлять не кульминацией мирового процесса, а лишь одним из событий в бесконечном ряду других. Более того, размышления нашего автора выступали своеобразным методологическим указанием, вообще запрещающим искать в общем шуме светской истории подобное событие. Не случайно Августин весьма лаконичен в описании правления императоров Константина и Феодосия, с правлением которых, как правило, связывались успехи христианства (Fortin 1979, 338).

Но такое обесценивание статуса событий отнюдь не влекло убеждения в бессмысленности истории. Можно утверждать, что Августин современен не только критикой, но и фактическим созданием концепции, позволяющей придать весьма определенный смысл прошлому. Он неоднократно указывает, что верующие и неверующие подвергаются одинаковым бедствиям, не потому что «ведут дурную жизнь, но потому, что... любят брентную жизнь...» (DCD I, 9), и мудро замечает: «Обрати внимание, случается ли с верными и добродетельными нечто плохое, что не обратилось бы для них на благо» (DCD I, 10). Что же является таким благом? Временные бедствия нужны для того, «чтобы человеческая душа сама себя испытывала и осознавала, с какой силой благодарного благочестия она любит Бога» (DCD I, 9). «...Какие бы бедствия ни причинялись честным несправедливыми императорами, это не наказание за преступление, а испытание добродетели» (DCD IV, 3) Обесцененность мирских благ, как видим, не означала дискредитации любых ценностей и значения истории.

Недаром, как отметил один из авторов, «величайшая задача Августина состояла в том, чтобы спасти значение событий» (Morrison 1980, 292). Только искать его надлежало в «сознании наблюдателя, а не в самих вещах» (Morrison 1980, 292). Наш тезис заключается в том, что толкование, которое можно и должно извлечь из вышеописанных суждений, – это придание истории статуса опыта, а именно опыта переоценки ценностей и на основе такой переоценки испытания прочности сделанного выбора, а именно веры. Это единственное, что история может дать индивиду. Тогда прошлое должно предстать не линией, необратимо следующей в том или ином направлении, а серией ситуаций, из которых индивид может извлечь единственный смысл – прочесть их как серию опытов. Также падение Рима следовало рассматривать не как мировую катастрофу, а как еще один опыт переоценки ценностей и испытаний наряду с многими другими, какие были и еще будут в жизни индивида и общества. Иными словами, Августин предлагает преодолеть коллективную травму предложением такой модели исторического нарратива, в которой «события детравматизированы тем, что смещены из сюжетной структуры, где они имели доминирующее место и помещены в другую, где они имеют подчиненное значение...» (White 1978, 50).

Следствием становится иное толкование всемирности истории. Вклад христианства в формирование этой идеи стал азбучной истиной в историографии. По словам Коллингвуда, «греко-римская ойкуменистическая история не была универсальной в подлинном смысле этого слова, потому что она тяготела к определенному центру притяжения» (Коллингвуд 1980, 49). В современной трактовке такой подход назвали бы этноцентристским (Rüsen 2004, 118–129). Христианская универсальная история, по словам того же Коллингвуда, уничтожает саму идею такого центра (Коллингвуд 1980, 49).

Обычно универсальность конкретизируется как периодизация, распространяющаяся на все страны и народы (Коллингвуд 1980, 50; Гринин 2010, 160–162), навевая тем самым представление о поступательности мировой истории. Общепринято отмечать версии периодизации, упоминаемые Августином. В главе 43 книги XVI он говорит о возрастах града Божьего, в главе 23 книги XX – о последовательности четырех царств, а в главе 30 книги XXII – о веках мирского бытия, характеризуя современность как шестой век, но замечая, что его «не следует измерять никаким числом поколений» (DCD XXII, 30). Однако вопреки сложившейся историографической традиции рискуем утверждать, что никакого значения для его исторических воззрений они не имеют. Дело в том, что периодизация имела бы эпистемологический и методологический смысл, если бы эмпирическая история трактовалась как поступательное движение. Тогда каждый новый период можно было бы рассматривать как приближающийся к финалу и вносящий новизну в интерпретацию событий этого периода. В противном случае, значимость любой периодизации фактически обесценивается.

Поэтому стоит обратить внимание на следующие мысли Августина. «Не бессмысленно думать, что были и среди других народов люди, которым это таинство было открыто и которые вынуждены были проповедовать его...» (DCD XVIII, 47). «...Не только для того такое вознаграждение воздавалось людям, чтобы римская империя стала известна благодаря людской славе; но и чтобы граждане того вечного града, до тех пор пока здесь странствуют, тщательно и рассудительно обдумают эти примеры» (DCD V, 16). «...Этот небесный град, пока странствует на земле, призывает граждан из всех народов..., не заботясь о том, что есть различного в обычаях, законах и установлениях...» (DCD XIX, 17). Конечно, в глаголе *peregrinor*, который обычно переводится как «странствовать», первичным и для Августина более важным являлось значение быть «за пределами родной земли, на чужбине» (*per ager*). Поэтому обитатели града Божьего странствуют в том смысле, что пребывают вдали от Бога, на земле. Но странствование может быть истолковано и как возможность постоянного перемещения общины верующих в ходе испытаний. Поэтому, рискуем предположить, что всемирность стоит толковать не как неуклонное расширение сообщества верующих в пространстве и времени, к чему Августин равнодушен, а как возможность его бытия повсюду и в связи с этим ценность соответствующего опыта любого народа.

Есть еще один мотив, указывающий на возможность такой трактовки всемирности истории. Это обсуждение вопроса о подлинных гражданских добродетелях, предпринятое в главе 10 книги III, главах 3 и 15 книги IV и главе 12 книги XIX. Как отмечает наш автор, «почему, чтобы стать великим, государство должно было не иметь покоя?» (DCD III, 10), «...какой смысл... в том, чтобы кичиться обширностью и мощью империи, когда ты не можешь обнаружить счастье людей, терзающихся всегда в бедствиях войны и в крови...» (DCD IV, 3), «действительно ли стоит хорошим людям радоваться расширению государства» (DCD IV, 15).

Суждения Августина о значении мира и связанных с ним добродетелей общеизвестны. Недаром один из исследователей назвал его «эпохальным мыслителем». «Это поистине современный человек в его ясном понимании неопределимой культурной ценности мира» (Loetscher 1935, 30). Но гуманизм нашего автора является не простым следствием его субъективных пристрастий, а реализует, по сути, эпистемологическую функцию, поскольку направлен против доминирующего этноцентризма исторических повествований. Как отмечает Йорн Рюсен, этноцентристский подход «подает свою форму жизни как ...цивилизованную, передовую, а других представляет либо вообще не относящимися к людям, либо... пребывающими в варварстве и отсталости» (Rüsen 2012, 58). Очевидно, что история взлетов и падений империй неизбежно этноцентрична и этим тяготеет к локальности. Поэтому Августин не случайно напоминает, что суть веры заключается в том, что «любви к Богу и любви к ближнему, учит наставитель Бог» (DCD XIX, 14). Эти идеи тем самым становятся обоснованием ценности и смысла земного бытия. При этом общение, построенное на основе любви к ближнему, предстает не просто воплощением веры, но способом преодоления границ, задаваемых социально-политическими рамками и условием обеспечения поистине универсального опыта.

Интенция на такое общение может быть представлена как мирская цель, наиболее согласующаяся с всемирностью истории и универсальностью опыта. Наш автор подчеркивает: «Откуда этот град Божий... или брал бы начало, или продолжил бы движение, или подошел бы к должному концу, если не была бы общественной жизнь святых?» (DCD XIX, 5). Это шаг к концепции двух градов, которую можно представить как достраивание до полноты общей позиции Августина. Более того. Учение о двух градах обретает свое значение не только как следствие общих его религиозных убеждений или личных социально-политических взглядов. Можно утверждать, что оно обеспечивает завершенность его исторических воззрений.

Сам мыслитель указывает, что выделение двух градов есть разделение «на два разряда, один тех, кто живет соответственно человеку, другой тех, кто живет соответственно Богу; эти разряды мы символически назвали двумя градами...» (DCD XV, 1). Очевидно, что основание деления носит не эмпирический, но и не мистический, а концептуальный характер. «...Мы находим в земном граде две разновидности, одну, показывающую свое присутствие, другую, служащую сво-

им присутствием для необходимого предвестия небесного града» (DCD XV, 2). Августин многократно подчеркивает, что оба града «в настоящем веке пока в определенном смысле переплетены и друг с другом смешаны» (DCD XI, 1, XIX, 26). Это значит, что речь идет скорее о принципах человеческого бытия, которые могут найти свою реализацию даже в образе жизни отдельного индивида (Loetscher 1935, 22). Так наш автор отмечает, что «Исаак, рожденный по обету, правильно обозначает сынов благодати, граждан свободного града» (DCD XV, 3), а также указывает, что «совсем не имеет отношения к этому граду, какому образу или обычаю жизни следует каждый...» (DCD XIX, 19).

Как можно тогда проинтерпретировать значение идеи града Божьего для толкования смысла истории? Августина иногда упрекают в том, что он «возвысил историю, но не обосновал ее логику», «...оставил без внимания вопрос, как ее следует историографически организовывать» (Барг 1987, 104). Конечно, если рассматривать учение о градах как основание для поступательной интерпретации истории, то такой истории для Августина не существует. Но, как мы видим, тезис о градах позволяет понять, как и о чем следует истории писать. Ведь вера проявляется в реализации добродетельной жизни. Причем этот моральный аспект обретает и эпистемологическое значение особенно в свете критики Августином значимости политической истории.

Дело в том, что картина прошлого должна обладать определенной степенью общезначимости. Так, должно иметь место единство сюжетов, воспринимаемых тем или иным сообществом как исторические. Это возможно, если людей объединяют общие ценности. Недаром, по Августину, «народ есть объединение, основанное на общем согласии разумного множества вещей, которые он любит» (DCD XIX, 24). Их принятие не только заставляет обращаться к прошлому для приобретения опыта их созидания и закрепления, но и создает единство такого прочтения прошлого. Как известно, все, что связано с торжеством града Божьего Августин относит к иному бытию. «Дом же людей, живущих верой, ожидает того, что в будущем как вечное обещано, и земными вещами и преходящими пользуется как странник...» (DCD XIX, 17). Поэтому можно утверждать, что идея града Божьего значима не своим эмпирическим воплощением, а статусом ценности, цели и перспективы, обеспечивающей выбор исторических сюжетов и единство их толкования.

Как перспектива град Божий выступает условием создания сообщества нового типа, которое способно вбирать в себя любых индивидов, выходит за рамки приверженности локальным интересам, формам местной традиции, привязанности к территориальным и прочим рамкам и может предоставить мерки для определения значимости тех или иных форм мирской жизни. Специфика бытия такого сообщества будет определять и специфику восприятия истории. Во-первых, она позволяет не связывать его интересы с прошлым определенной культуры. Во-вторых, универсальность града Божьего предполагает обращение к историям других культур как источнику возможного опыта. В-третьих, мы видим роль концептуальной схемы в отборе релевантного мате-

риала, а именно возможность иного членения и описания прошлого, вне рамок истории тех или иных государственных образований. Путь града Божьего, а не шумная политическая история может и должен стать содержанием исторических повествований.

Как представляется, такая трактовка исторических взглядов Августина заставляет пересмотреть устоявшиеся представления о характере провиденциализма и телеологичности его воззрений. Бесспорно для нашего автора, что человеческое бытие определяется божественной волей и ведется к определенной цели. Но, по Августину, «земные царства и добрым им даются и злым, чтобы его почитатели, ... не жаждали этих даров от него как чего-то будто бы великого» (DCD IV, 23). С такой позиции смысл Божественной воли правомернее полагать в понимании череды событий как опыта испытаний. То же самое относится к толкованию телеологии. Она характеризует общий смысл мирского бытия, но не логику самого исторического процесса. Сама по себе история никуда не ведет и это вполне совместимо с телеологическим подходом именно потому, что осуществлена цель может быть только Богом, а история – прекратиться в любой момент времени. При таком подходе удел человеческий может заключаться только в том, чтобы пройти испытания на этом пути и сам путь понять как серию испытаний. Поэтому описание фактической истории и организация эмпирического материала не требуют непосредственного применения телеологических установок в виде представления истории как линейного поступательного движения, а в свете отношения самого Августина к значению событий даже не могут быть представлены подобным образом.

Взгляды Августина часто характеризуют как теологию, а не философию истории, подразумевая под этим игнорирование рациональных аргументов и эмпирических свидетельств в угоду априорной схеме. На основании вышеописанного анализа его воззрений мы бы рискнули утверждать обратное. Если философия истории имеет дело с рациональным обоснованием того или иного видения прошлого и теоретическим обеспечением условий его эмпирического изучения, то смело можно утверждать, что подход Августина этим требованиям вполне удовлетворяет. Более того. В свете толкования истории как серии испытаний становился вполне оправданным поиск эмпирических причин тех или иных событий или процессов, не вступая в противоречие с общим провиденциализмом и телеологичностью христианской мысли. Если это так, мы могли бы утверждать, что Августин современен для нас не только как незримый участник диалога и союзник, у которого можно найти созвучие современным историческим идеям, а как их потенциальный и актуальный источник.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Барг, М. А. (1987) *Эпохи и идеи*. Москва.
- Болингброк Г. С. Дж. (1978) *Письма об изучении и пользе истории*, пер. С.М. Берковского, А.Т. Парфенова, А. С. Розенцвейга. Москва.
- Герье, В. И. (1910) *Блаженный Августин (Зодчие и подвижники Божьего царства. Часть первая)*. Москва.
- Гринин, Л. Е. (2010) «Теория, методология и философия истории: очерки развития исторической мысли от древности до середины XIX века», *Философия и общество* 2, 151–192.
- Епифанова, Т. В. (2012) *Человек, общество и государство в политическом учении Августина Блаженного*. Москва.
- Желтикова, И. В. (2008) *Введение в философию истории (Библейские источники)*. Орел.
- Коллингвуд, Р. Дж. (1980) *Идея истории. Автобиография*, пер. Ю.А. Асеева. Москва.
- Элиаде, М. (1987) *Космос и история*, пер. А. А. Васильевой, В. Р. Рокитянского, Е. Г. Борисовой. Москва.
- Ankersmit, F. (2002) “Trauma and Suffering: a Forgotten Source of Western Historical Consciousness,” *Western Historical Thinking. An Intercultural Debate*, ed. by Jörn Rüsen. New York: 72–84.
- St. Aurelii Augustini. “De Civitate Dei contra paganos libri XXII,” *St. Aurelii Augustini opera omnia: Patrologiae Latinae elenchus*. www.augustinus.it/latino/PL_41.htm
- Butterfield, H. (1950) *Christianity and History*. New York.
- Fortin, E. L. (1979) “Augustine’s *City of God* and the Modern Historical Consciousness,” *The Review of Politics* 41.3, 323–343.
- Deferrari, R. J., Keeler M. J. (1929) “St. Augustine’s *City of God*: Its Plan and Development,” *The American Journal of Philology* 50.2, 109–137.
- Loetscher, F. W. (1935) “St. Augustine’s Conception of the State,” *Church History* 4.1, 16–42.
- Mommsen, T. E. (1951) “St. Augustine and the Christian Idea of Progress: The Background of the *City of God*,” *Journal of the History of Ideas* 12.3, 346–374.
- Morrison, K. F. (1980) “‘From Form into Form’: Mimesis and Personality in Augustine’s Historical Thought” *Proceedings of the American Philosophical Society* 124.4, 276–294.
- Rubinoff, L. (1968) “Christian Faith and the Interpretation of History: A Study of St Augustine’s Philosophy of History by G. L. Keyes,” A Review by Lionel Rubinoff, *Phoenix* 22.2, 173–176.
- Rüsen, J. (2004) “How to Overcome Ethnocentrism: Approaches to a Culture of Recognition by History in the Twenty-First Century,” *History and Theory* 43. 4, 118–129.
- Rüsen, J. (2012) “Tradition: A Principle of Historical Sense-Generation and Its Logic and Effect in Historical Culture,” *History and Theory* 51.4, 45–59.
- White, H. (1978) “Historical Text as Literary Artifact,” *The Tropics of Discourse*. The University of Wisconsin Press: 81–100.

МАТЕМАТИЧЕСКИЙ ПЛАТОНИЗМ

В. В. ЦЕЛИЩЕВ

Томский государственный университет

Институт философии и права СО РАН

leitval@gmail.com

VITALY TSELISHCHEV

Tomsk State University, Institute of philosophy and Law, Novosibirsk, Russia

PLATONISM IN MATHEMATICS

ABSTRACT. The article discusses the origin and justification of the term "mathematical Platonism" in the research program of the modern philosophy of mathematics, originated with Frege. It is shown that intuitive understanding of mathematical knowledge as a description of mathematical reality, independent of human consciousness, adopted by community of working mathematicians is consistent with a number of aspects of Plato's philosophy, in particular his concept of the existence of extrasensory world of ideal objects. I discuss various objections to mathematical Platonism, in particular nominalistic view of mathematics and the problem of epistemic access to abstract objects of mathematics. As a response to these objections I consider the radical kind of Platonism, the so-called "Full-blooded Platonism" that expands the existence of mathematical objects to potentially viable entities that largely change the original Frege's research program.

KEYWORDS: Platonism, Frege, abstract objects, the existence, mathematical knowledge, epistemic access, reality, nominalism continuum hypothesis.

* Работа выполнена в рамках программы повышения конкурентноспособности Томского государственного университета.

Известный афоризм А. Н. Уайтхеда «вся западная философия есть комментарии к Платону» заранее оправдывает появление термина «математический платонизм», если мы серьезно принимаем философию математики. Исторически, этот термин запустил в обращение видный математик П. Бернайс в лекции, прочитанной им в 1934 г., и опубликованной годом позднее.¹ Он отметил при этом, что термин относится именно к философии математики, а не к самой математической практике.

...математические науки разрабатываются в полной безопасности и гармонии. Идеи Дедекинда, Пуанкаре и Гильберта систематически развиваются с огромным

¹ Bernays 1935.

успехом, никак не конфликтуя в достижениях. Проблемы возникают только с философской точки зрения.²

Объясняя происхождение термина, Бернайс сопоставляет два подхода к геометрии – Евклида и Гильберта.

Если мы сравним аксиоматическую систему Гильберта с системой Евклида... мы заметим, что Евклид говорит о фигурах, которые должны быть сконструированы, в то время как для Гильберта система точек, прямых и плоскостей существуют изначально. Евклид постулирует: между двумя точками можно провести прямую; Гильберт устанавливает аксиому: даны две точки, существует прямая линия, на которой находятся эти точки. «Существует» тут означает существование в системе прямых. Уже этот пример показывает... тенденцию рассмотрения объектов как оторванных от всяких связей с размышляющим субъектом. Поскольку эта тенденция утверждает себя особенно в философии Платона, позвольте мне называть ее «платонизмом».³

Термин «существование» здесь тесно связан с взглядом, который часто приписывается Платону, а именно, что все слова являются именами чего-то существующего. Р. Рорти полагает, что это является проявлением тенденции «подстраивания» великих философов под определенную исследовательскую программу:

Философ, который полагает какой-либо семантический тезис... будет иметь совершенно иные разговоры с Платоном, нежели философ, который полагает, что философия языка есть проходящая причуда, не имеющая никакого отношения к настоящим проблемам, разделяющим Платона и его великих современных антагонистов (например, Уайтхеда, Хайдеггера или Поппера). Странники Фреге, Крипке, Поппера, Уайтхеда и Хайдеггера будут каждый раз отправлять Платона на переподготовку на свой манер перед тем, как начать с ним спор.⁴

Вопрос о том, в какой степени философские взгляды могут отражаться на собственно математических результатах, является спорным, хотя большинство практикующих математиков не считает философию заслуживающей внимания. Платонизм как философия математики характерен как позиция в отношении статуса концепции существования, на философском жаргоне – онтологического статуса объектов математики. Позиция эта состоит в том, что математические объекты существуют вне и независимо от человеческого сознания, являются вневременными и внепространственными сущностями, принадлежащими сфере вневещественной реальности. Хотя платонизм в таком понимании ассоциируется с одним из решений средневековой проблемы о природе универсалий, многие философы считают термин «платонизм» неудачным в том смысле, что он ассоциирует со специфическими вопросами математического мышления такие философские категории, смысл которых давно

² Цит. по английскому переводу статьи: Bernays 1983, 258.

³ Bernays 1983, 258–259.

⁴ Рорти 1994.

утерян. Часто термину «платонизм» предпочитают термин «математический реализм», хотя термин «реализм» слишком многозначен, чтобы такая замена оказалась удачной.

Несмотря на нежелательную в некоторых случаях ассоциацию с традиционными онтологическими спорами, следует признать, что она является практически неизбежной, поскольку по большому счету, по утверждению видного логика Э. Бета:

Философия математики ...есть онтология математических объектов.⁵

Несколько снижает категоричность этого утверждения скепсис в отношении полезности онтологической проблематики в математике. Создатель комбинаторной логики Г. Карри полагал, что

...Особенность математики состоит в том, что она рассматривает только некоторые существенные свойства ее объектов, считая остальные не относящимися к делу. Один из этих несуществующих вопросов – об онтологии формальной системы... Мы должны принять нечто аналогичное принципу терпимости Карнапа в отношении онтологических вопросов.⁶

При столь радикальном расхождении позиций относительно значимости для математики онтологических разговоров следует иметь в виду, что оно отражает, согласно М. Балагеру, наличие двух проектов в философии математики.⁷ С одной стороны, это герменевтический проект, суть которого состоит в ориентации на математическую теорию и практику при объяснении природы математических объектов и утверждений. С другой стороны, это метафизический проект, который ориентируется на философские традиции. В этой терминологии платонизм есть реализация метафизического проекта. Конечно, жесткое разграничение двух подходов является преувеличением и в значительной мере искусственным. Известно, что большинство работающих математиков верят в объективность существования открываемых ими объектов математической реальности, и в этом расплывчатом понимании природы абстрактных объектов математики они являются платонистами. При более пристальном взгляде, согласно тому же Балагеру, сами по себе математическая теория и практика не дают никаких резонансов в поддержку той или иной позиции в метафизике. Это означает, что математика не дает никаких решающих аргументов за или против принятия платонизма как метафизического проекта.

Однако ситуация, с нашей точки зрения, не столь категорична. «Реальная» философия математики является пересечением герменевтического и метафизического проектов. Платонизм может пониматься по-разному, поскольку взгляд, согласно которому математические объекты существуют объективно и описываются математическими теориями, – а это и составляет суть математи-

⁵ Beth 1965, 176.

⁶ Curry 1970, 30–31.

⁷ Balaguer 1998, 4–5.

ческого платонизма – совместим со многими дополнительными предпосылками как математического, так и метафизического толка. Так что неверно было бы полагать, что платонизм как философия математики представляет собой четко очерченное направление с набором ясных догм и посылок. Существует много взглядов, которые в той или иной степени разделяют платонистское признание области абстрактных объектов, но различаются в том, что касается природы этих объектов, возможности их познания, и ряде деталей. Так, видный логик и математик Г. Крайзель полагает, что следует различать объективность математических утверждений и объективность математических объектов.⁸ Весьма распространенным пониманием платонизма является тезис о незаменимости (indispensability) математики в науке, который представлен в основном в работах У. Куайна и Патнэма.⁹ Видное место занимает платонизм К. Геделя, у которого основную роль играет математическая интуиция: интуитивный доступ к математическим объектам аналогичен чувственному восприятию при познании физических объектов.¹⁰ В современной философии математики платонизм находит свое наиболее отчетливое выражение у Г. Фреге, и поставленная им проблематика до сих пор актуальна. Именно с Фреге начинается то, что Б. Рассел впоследствии назвал «математической философией».¹¹ Действительно, Фреге ответственен за четкую постановку позиции платонизма в отношении математики, по сути различив онтологический платонизм, эпистемологический платонизм и методологический платонизм.

Главная особенность его подхода заключалась в стремлении подтвердить философские взгляды с помощью математических результатов. Апелляция к математике объясняется важностью вопросов о природе априорных истин, которые поднял Кант. В отношении такой практики существует значительный скепсис как со стороны работающих математиков, так и философов. Убедительный ответ на это дал Альберто Коффа:

Континентальная философия времен Модерна всегда поддерживала тесные связи с наукой. У Канта связь была столь тесной, что вся его доктрина об априорном знании была мотивирована по большей части данными науки – предположительно прозрачными особенностями геометрии, арифметики и исчислений, которые требовали философского объяснения. Последователи Канта в XIX веке были двух типов: те, кто хотели проверить, было ли верным то, что он сказал об априорных науках, и те, кому было все равно. Последние включались в «коперниканский поворот» по «метафизическим» причинам. Первые, по большей части, посвящали огромное время анализу математического знания. В результате, их более доверчивые коллеги привыкли считать их неудавшимися математиками, которые хотя и заслужат репутацию в философии. “*Mathematica sunt, non leguntur*”, – Фреге полагал, что именно это будет говорить большая часть философов о его работах. И он

⁸ Kreisel 1972.

⁹ См. Quine 1981, 148–155; Putnam 1975, 323–357.

¹⁰ Gödel 1983, 470–485.

¹¹ См. Рассел 2007.

был прав. То же самое могли бы говорить о большей части работ по семантической традиции.¹²

Последующее развитие философии математики не во всем согласовывалось с идеями Фреге, но одна идея обрела статус «неприкасаемой»: числа являются объектами. Лишь в 1965 г. П. Бенацераф бросил вызов этой идее, вызвав бурную полемику.¹³ Далее, Фреге мы обязаны четкой постановкой взгляда онтологического платонизма в отношении математики. Кроме признания чисел абстрактными объектами, этот взгляд включает также приравнивание роли абстрактных объектов в математике роли обыденных объектов в физике, без всякой попытки осуществить редукцию одних сущностей к другим. Кроме онтологического платонизма часто выделяют так называемый эпистемологический платонизм, связанный с представлением о том, как познаются абстрактные объекты математики. Фреге можно назвать и эпистемологическим платонистом, поскольку он полагал, как и Гёдель впоследствии, что познание подобного рода связано с некоторого рода восприятием, которое аналогично, но не тождественно чувственному восприятию. Наконец, Фреге был методологическим платонистом. Этот вид платонизма примечателен широким использованием неконструктивных математических методов, таких как закон исключенного третьего, непредикативные определения, непредикативные множества. Связь этих методов с онтологическим платонизмом состоит в том, что использование неконструктивных методов, критиковавшееся последующими поколениями логиков и математиков, предполагает, что математика имеет дело с бесконечной областью абстрактных объектов, существование которых не зависит от человеческого сознания. Таким образом, взгляды Фреге являются наиболее отчетливым выражением того, что называется платонизмом в математике. В некотором смысле, все, для кого важны технические детали платонизма, в той или иной степени опирается на аргументацию Фреге.

Однако логико-философские аргументы в пользу платонизма не являются исчерпывающими, поскольку платонистский взгляд в философии математики представляется вполне естественным большинству работающих математиков. С их точки зрения, существует огромное число математических истин, некоторые из которых открыты, а большая часть ждет своего открытия. Работа математиков заключается в расширении круга открытых истин. По словам английского математика и физика Р. Пенроуза,

...В случае математики вера в некоторое высшее существование – по крайней мере для наиболее глубоких математических концепций, – имеет под собой гораздо больше оснований, чем в других областях человеческой деятельности.¹⁴

Под термином «платонизм» можно понимать как то, что объекты математической мысли имеют некоторый род действительного «существования», так и то, что

¹² Coffa 1991, 22.

¹³ Benacerraf 1983.

¹⁴ Пенроуз 2003, 89.

математическая истина абсолютна... В моем представлении абсолютность математической истины и платонистское существование математических понятий, по существу, тождественны.¹⁵

Не менее характерным «платонистским» признанием является высказывание английского математика Г. Харди:

Я убежден в том, что математическая реальность лежит вне нас, что наша функция состоит в том, чтобы открывать или обозревать ее, и что теоремы, которые мы доказываем или великоречиво описываем как наши творения, по существу представляют собой наши заметки о наблюдениях математической реальности. Эту точку зрения в той или иной форме разделяли многие философы самого высокого ранга, начиная с Платона...¹⁶

Коль скоро признается существование вечных и внепространственных абстрактных объектов, то можно сделать еще один шаг и принять телеологическую картину развития математики. Это процесс можно изобразить как процесс перехода от математического платонизма к математическому неоплатонизму. Именно так комментируют Ф. Херш и Р. Дэвис высказывания русского математика И. Шафаревича, который говорит следующее:

Поверхностный взгляд на математику может произвести впечатление, что она является результатом отдельных индивидуальных усилий многих ученых, рассеянных по континентам и разделенных временем. Однако внутренняя логика развития математики напоминает больше работу одного разума, развивающего математику систематически, через использование в качестве средства отдельных индивидуумов. Это напоминает оркестр, исполняющий симфонию, сочиненную кем-то одним.¹⁷

Такого рода крайности не могут не вызвать обратной реакции, и в этом отношении характерно высказывание создателя нестандартного анализа А. Робинсона:

Не могу представить себе, что я когда-нибудь смогу обрести кредо истинного платониста, который видит распростертый перед ним мир актуальной бесконечности и верит, что он может объять непостижимое.¹⁸

Некоторого рода компромисс можно найти у французского математика Эмиля Бореля:

Многие люди имеют неясное ощущение, что математика существует где-то там, хотя при некотором размышлении они не могут избежать заключения, что математика есть исключительно творение человека. Точно такие же вопросы можно задать в отношении и многих других концепций, например, концепций государства, моральных ценностей, религии... Мы склонны постулировать существование всех этих вещей, принадлежащих цивилизации или культуре, в том смысле, что мы раз-

¹⁵ Там же, 101.

¹⁶ Харди 2009, 94.

¹⁷ Цит. по Hersh 1983, 52.

¹⁸ Hersh 1983, 319.

деляем их с другими людьми и можем обмениваться мыслями об этих концепциях. Вещь становится объективной (в противоположность «субъективному») как только мы убеждаемся в том, что она существует в умах других в той же самой форме, как и в нашем уме, и что мы можем размышлять о ней и обмениваться мыслями. Поскольку язык математики очень точен, он идеально приспособлен для определения концепций, в отношении которых такой консенсус существует. С моей точки зрения, этого вполне достаточно для объяснения возникновения ощущения в нас чего-то объективного, независимо от его подлинного происхождения.¹⁹

Но кроме противопоставления двух точек зрения – математика есть открытие истин и объектов и математика есть конструирование или творение истин и объектов, – существует еще одна точка зрения, связанная с вопросом о том, как математика соотносится с эмпирическим опытом. Проблема, которая была в центре теории идей Платона, заключается в совмещении существования мира идеальных объектов и мира несовершенных материальных объектов. В случае математического платонизма это проблема применимости математики к реальному миру. Самый простой взгляд на способы такого совмещения состоит в том, что вневещественная реальность математических объектов является результатом абстракции. Интересное исследование природы абстракций можно обнаружить в работах неологистов: абстрактные объекты математики тут являются логическими конструкциями, и постулируются с помощью т. н. принципов абстракции.²⁰ Однако, как известно, радикальный отказ от платонизма свойственен номинализму, согласно которому абстрактные объекты вообще не существуют.

До сих пор на основе номинализма не удалось получить реконструкции значительной части математики, и есть все основания полагать, что уже в самом понятии абстрактного объекта таится резкий разрыв с эмпирическим опытом. В качестве примера рассмотрим то, как утверждение о существовании множества как абстрактного объекта или универсалии вступает в противоречие с эмпирическим опытом. Прежде всего, следует рассмотреть озадачивающую ситуацию существования бесконечного числа множеств, которые соответствуют одному эмпирическому объекту. Так, если имеется один объект, скажем, человек, то можно образовать (при использовании операции образования единичного множества и пустого множества Λ) следующие множества, которые будут содержать один «реальный» элемент:

{человек}, $\{\Lambda, \text{человек}\}$, $\{\Lambda, \{\text{человек}\}\}$, $\{\{\text{человек}\}\}$, $\{\{\text{человек}\}, \{\text{человек}\}\}$,...

Можно поставить, конечно, ограничение, согласно которому членами множества могут быть только те сущности, которые сами не являются множествами, то есть, являются «подлинными» индивидами. В этом случае мы не будем иметь для каждого эмпирического объекта неограниченное число множеств,

¹⁹ Цит. по Barrow 1992, 259.

²⁰ См. например, MacBride 2003.

поскольку запрещены множества множеств. Но именно они-то как раз и требуются теорией множеств, и значит, всей математикой.

Другая аномалия множества как абстрактного объекта с номиналистической точки зрения состоит в следующем. Коль скоро множество представляет собой совокупность объектов, мыслимых как целое, множества, состоящие из одних и тех же элементов, должны быть тождественны. Это так называемое мерееологическое понимание множества. Пусть имеется несколько эмпирических объектов, т. е. индивидов – a, b, c, d . Пусть далее имеется некоторый процесс порождения из этих индивидов множеств, который не должен повлиять на установление тождества множеств. Но согласно теории множеств, множество $\{\{a, b\}, \{c, d\}\}$ не тождественно множеству $\{a, b, c, d\}$, которое в свою очередь не тождественно множеству $\{\{a\}, \{b\}, \{c\}, \{d\}\}$ и т.д. Между тем, все эти множества состоят из одних и тех же индивидов, и с эмпирической точки зрения между этими множествами нет отличий. Но это означает, что в понятие множества включено нечто большее, чем просто идея объединения эмпирических объектов, или индивидов, в целое, поскольку получающееся целое обладает весьма отличными от составляющих его объектов свойствами.

Более того, создается впечатление, что процесс порождения множеств важнее, чем то, из чего создается множество. Действительно, для порождения множеств вообще не требуется эмпирических объектов, поскольку основой является пустое множество, а математика допускает порождение множеств из пустого множества. Так, если Λ – пустое множество, то операцией образования множества $\{\}$ из пустого множества образуется множество $\{\Lambda\}$ и далее множества $\{\{\Lambda\}\}$, $\{\{\{\Lambda\}\}\}$ и так далее. В данном случае возникает типичная для математики ситуация обобщения операции от одного класса сущностей к другому классу. Пустое множество как абстрактный объект требует особого обоснования, поскольку, согласно Кантору, «множество есть совокупность вполне определенных объектов, мыслимых как целое». Дело в том, что в данном случае нет эмпирических объектов, объединяемых мысленно. Тем не менее, операция конструирования множества обобщена до ситуации, когда идея совокупности эмпирических объектов заменяется идеей совокупности мыслимых объектов. В некотором смысле здесь и совершается радикальный скачок к платонизму; признание законным пустого множества есть первый шаг, поскольку теперь квантификация осуществляется над множествами, а не над его членами. Одно из объяснений этого скачка состоит в идее структуры. М. Стайнер описывает этот процесс следующим образом:

При рассмотрении материальных тел можно отвлекаться от их конкретного пространственного расположения. При этом объекты будут мыслиться в виде некоторого многообразия, и затем будет воспринята структура этого многообразия. Именно так мы познаем стандартную модель теории множеств Цермело–Френкеля, абстрагируясь от точек на бумаге, расположенных определенным образом. Так мы приобретаем интуицию структур множеств в системе Цермело–Френкеля <...> Интуитивное восприятие структуры множеств в системе Цермело–Френкеля может

начинаться с воображения некоторого порядка точек, но оно этим не заканчивается. Раз мы абстрагируемся от геометрических особенностей этого порядка, наше ментальное состояние становится весьма отличным от простого воображения. Оно моделируется на структуре абстрактных объектов, а не на физических объектах или физическом порядке.²¹

Большая часть направлений в современной философии математики так или иначе связана с платонизмом, защищая или опровергая его. С другой стороны, сохраняется общий скепсис относительно подобного рода воскрешения старых философских программ средствами современной логики и математики. Исследователь в области когнитивных наук А. Сломан говорит:

Все, что он (Р. Пенроуз. – В. Ц.) говорит, состоит в том, что математически истины и концепции существуют независимо от математиков, и что они открываются, а не изобретаются. Это лишает платонизм всякого содержания <...> Хотя многие люди объявляют платонизм чем-то мистическим, или антинаучным столь же пылко, как Пенроуз защищает платонизм, такие разногласия на самом деле пусты. Нет никакой разницы, существуют ли математические объекты до их открытия или нет. Спор этот, как и всякий спор в философии, зависит от ошибочного предположения, что существует четко определенная концепция (например, «существование математического объекта»), которая может быть использована с целью постановки вопроса, на который можно дать определенный ответ. Мы все знаем, что означает существование единорогов, или вполне понимаем разумное утверждение о существовании простого числа между двумя заданными целыми числами. Но нет смысла спрашивать, существуют ли все целые числа, или существуют ли они независимо от нас, и все дело в том, что понятие существования весьма плохо определено.²²

Один из способов разрешения проблемы, связанной с платонистским понятием существования, состоит в полной его либерализации, при которой значительное число трудностей обоснования платонизма преодолеваются. В этом отношении определенный интерес представляет т. н. «полнокровный платонизм» Балагера.²³ Онтология платонизма варьируется в зависимости от философских предпосылок контекста. Онтологические вопросы могут для платонизма решаться в противоположном направлении по сравнению с антиреалистской тенденцией, которая состоит в уменьшении числа объектов, которые могут считаться существующими. Действительно, можно прибегнуть к крайности и считать, что существуют все возможные в логическом смысле математические объекты. С этой точки зрения существовать, значит быть свободным от противоречий. Таким образом, математическая реальность представляет собой изобилие сущностей. При изложении этого «полнокровного платонизма» часто упоминается точка зрения Д. Гильберта, согласно которой, если произвольно данные аксиомы не противоречат друг другу в своих след-

²¹ Steiner 1975, 134–135.

²² Цит. по Barrow 1992, 273.

²³ Balaguer 1998.

ствиях, тогда они истинны, и вещи, определяемые аксиомами, существует. Для Гильберта это и было критерием истины и существования.

Логически возможные объекты дают слишком большой простор воображению, и несмотря на приведенное выше кредо Д. Гильберта, он не стал «полнокровным платонистом», потому что для него все-таки некоторые (даже непротиворечивые) объекты не существовали. Наиболее уязвимым пунктом в программе «полнокровного платонизма» является введение в математический дискурс понятия возможного математического объекта. Это означает обращение к модальностям, которые сами по себе представляют значительные трудности для понимания. Однако введение таких сущностей вполне естественно, исходя из обманчивой простоты тезиса: если нечто утверждается о возможном объекте, то он существует.

Вполне естественно, что эта несколько необычная концепция встречается рядом возражений. Первое возражение исходит со стороны формализма. Согласно полнокровному платонизму, непротиворечивые теории описывают математическую реальность. Однако часто мы встречаем непротиворечивые теории, которые противоречат друг другу. Например, такая ситуация имеет место в случае системы аксиом Цермело–Френкеля плюс континуум-гипотеза и тех же аксиом плюс отрицание континуум-гипотезы. Ответ на это возражение состоит в том, что каждая непротиворечивая теория описывает часть реальности. Второе возражение касается классической эпистемологической полемики относительно того, означает ли непротиворечивость истинность. С точки зрения полнокровного платонизма математическое утверждение истинно, если и только если, оно истинно во всех стандартных моделях данной ветви математики, и оно неистинно, если оно ложно во всех таких моделях. Поскольку понятие стандартной модели в значительной степени определяется нашей интуицией относительно того, что истинно, истинность сама по себе как абстрактная категория теории познания не является препятствием для принятия полнокровного платонизма.

Полнокровный платонизм может противоречить математической практике. Если отвлечься от крайнего формализма, тогда вопрос о том, какая из двух теорий – аксиомы Цермело–Френкеля плюс континуум-гипотеза или те же аксиомы плюс отрицание континуум-гипотезы – является истинной, является вполне осмысленным вопросом. Признание же истинными обеих теорий ставит под сомнение объективность математики, и тем самым, традиционный платонизм. А вот полнокровный платонизм разрешает дилемму. Наша интуиция множества схвачена в различных формальных системах, и вполне возможно, что постановка вопросов, скажем, о континуум-гипотезе требует существенно нового понятия множества, точнее, новых теоретико-множественных аксиом, которые позволили бы устранить кажущуюся парадоксальность существования некатегоричных интерпретаций понятия множества. Об этом говорил Ге-

дель при обсуждении континуум-гипотезы.²⁴ При такой постановке вопроса континуум-гипотеза является истинной в одних моделях, и ложной – в других. С другой стороны, полнокровный платонизм больше согласуется с математической практикой, потому что он не запрещает рассматривать такие ситуации, которые запрещены с точки зрения традиционного платонизма. В частности, речь идет о неразрешимых утверждениях, которые вполне допустимы в полнокровном платонизме и недопустимы в традиционном. Рассмотрим опять-таки пример с континуум-гипотезой (CH). Важность утверждения о существовании или несуществовании определенного бесконечного множества позволяет считать, что платонист, понимая эту важность, вынужден допустить различного рода математические структуры, в зависимости от того, принимаем ли мы утверждение или отрицание CH. Действительно, если мы принимаем ZFC (систему Цермело–Френкеля с аксиомой выбора), тогда можно говорить о структуре ZFC + CH и о структуре ZFC + \neg CH. Если мы остаемся на позиции формализма, вопрос об истинности самой CH остается неразрешимым. Но полнокровный платонизм не позволяет оставить такой вопрос без ответа, и довольно распространенным ответом является утверждение, что мы имеем одну математику с утверждением CH, а другую математику – с отрицанием CH. Пока CH не разрешима, трудно сказать, какая из этих математических структур будет отвечать «истинному платонизму», потому что все-таки платонизм есть представление о некоторой единой математической реальности. Это предположение реализуемо в понятии намеренной интерпретации формализма, и в этом смысле мы должны признавать именно ту математическую структуру, ради которой был развит предыдущий математический аппарат. Скажем, некоторое теоретико-множественное утверждение истинно, если оно истинно в универсуме множеств, что в свою очередь, во избежание парадоксов, предполагает справедливость итеративной концепции множества. Однако и нестандартные, или ненамеренные интерпретации могут быть достаточно важными, в том смысле, что само понятие намеренной интерпретации дает достаточную свободу для появления ненамеренной интерпретации. Другими словами, понятие намеренной интерпретации может быть недостаточно строгим или определенным, и описание области математических объектов оказывается неполным. Действительно, пусть имеется две математические структуры Γ_1 и Γ_2 , отличающиеся в отношении CH, а именно ZFC + CH истинно в Γ_1 , а ZFC + \neg CH истинно в Γ_2 , а Γ_1 и Γ_2 обе являются намеренными структурами в теории множеств. Такая ситуация не позволяет считать понятие намеренной интерпретации спасением от предположения множественности платонистских реальностей.

В свете всего этого приходится признать, что несколько намеренных интерпретаций могут быть неизоморфными друг другу, и ни одна из них не является худшей или лучшей с точки зрения принятых для намеренной интерпретацией

²⁴ Gödel 1983.

критериев. Здесь есть полная аналогия с экспликацией концепции натурального числа в теоретико-множественных терминах, на что указал П. Бенацераф.²⁵ При этом та же СН может быть истинной в одной интерпретации, и ложной – в другой. Ясно, что здесь мы имеем несколько другую форму платонизма, отличную от традиционной. Балагер называет такой платонизм ИВР-платонизмом (Improved Better Platonism), который формулируется следующим образом:

Математическое утверждение S истинно, если и только если, оно истинно во всех частях математической реальности, которые считаются намеренными в данной области математики, и если S истинно в одной части, и ложно в другой, тогда не имеет значения, истинно это предложение или ложно.²⁶

Такой платонизм не приводит к серьезным проблемам, аргументирует Балагер, но он вводит в рассмотрение множественность математических реальностей. Да и сама математическая реальность представляет собой изобилие сущностей. Такое расширительное понимание платонизма в известной мере обесценивает содержание метафизического проекта – ситуацию можно уподобить расширению понятия существования на несуществующие объекты, предпринятое А. Мейнонгом. Недаром, для такой «реальности» закрепилось, по словам Р. Раутли, название «онтологических трущоб».²⁷ Такое усложнение исходных посылок математического платонизма по сравнению с тем, как его понимал Г. Фреге, в значительной степени меняет пейзаж философии математики.

ЛИТЕРАТУРА

- Пенроуз, Р. (2003) *Новый ум короля*. Москва.
- Рассел, Б. (2007) *Введение в математическую философию*. Новосибирск: Сибирское математическое издательство.
- Рорти, Р. (1994) «Историография философии: четыре жанра», Рассел Б. *История западной философии*. Новосибирск. Т. 2.
- Харди, Г. (2009) *Апология математика*. Москва.
- Balaguer, M. (1998) *Platonism and Anti-Platonism in Mathematics*. Oxford University Press.
- Balaguer, M. (2009) “Fictionalism, Theft, and the Story of Mathematics,” *Philosophia Mathematica* (III) 17, 145–146.
- Barrow, J. (1992) *Pi in the Sky*. Oxford: Clarendon Press.
- Benacerraf, P. (1983) “What Number Could not Be,” *Philosophy of Mathematics*, eds. P. Benacerraf & H. Putnam. Cambridge University Press: 272–291.
- Bernays, P. (1935) “Sur le platonisme dans les mathématiques,” *L'enseignement mathématique* 34, 52–69.
- Bernays, P. (1983) “On Platonism in Mathematics,” *Philosophy of Mathematics*, eds. P. Benacerraf & H. Putnam. Cambridge University Press.

²⁵ Benacerraf 1983.

²⁶ Balaguer 2009.

²⁷ Routley 1966.

- Beth, E. (1965) *Mathematical Thought*. Dordrecht, Reidel.
- Coffa A. (1991) *The Semantic Tradition from Kant to Carnap: To the Vienna Station*. New York: Cambridge University Press.
- Curry, R. (1970) *Outlines of Formalist Philosophy of Mathematics*. Amsterdam.
- Gödel, K. (1983) "What is Cantor's Continuum Problem?" *Philosophy of Mathematics*, eds. P. Benacerraf & H. Putnam. Cambridge University Press: 470–485.
- Hersh, R., Davis, Ph. (1983) *The Mathematical Experience*. Penguin.
- Kreisel, G. (1972) "Informal Rigour and Completeness Proofs," *Problems in the Philosophy of Mathematics*, ed. I. Lakatos. North Holland: 138–157.
- MacBride, F. (2003) "Speaking with Shadows. A Study of Neo-Logicism," *British Journal for the Philosophy of Science* 54, 103–163.
- Putnam, H. (1975) "Philosophy of Mathematics: Matter and Method," in his: *Philosophical Papers*. Cambridge University Press. Vol. 1: 323–357.
- Quine, W. V. O. (1981) "Success and Limits of Mathematization," in his: *Theories and Things*. Harvard University Press: 148–155.
- Routley, R. (1966) "Some Things Do Not Exist," *Notre Dame Journal of Formal Logic* 7, 251–276.
- Steiner, M. (1975) *Mathematical Knowledge*. Cornell University Press.

RELATIONS IN THE TRINITARIAN REALITY: TWO APPROACHES

PAVEL BUTAKOV
Tomsk State University,
Institute of Philosophy and Law, Novosibirsk
pavelbutakov@academ.org

ABSTRACT: The Greek model of the Trinity, based on the *Theological Orations* of Gregory of Nazianzus, treats the Trinitarian relations as connections between the Father and the two other persons: the Son and the Holy Spirit. The two relations have to be heteronymous (“generation” and “procession”), and have to be interpreted from the extreme realistic position. The Latin Trinitarian model, based on Boethius’ *De Trinitate*, treats relations as three subsistent persons. The relations have to be unidirectional: from the Father to the Son, and from both of them to the Holy Spirit. Both models are adequate and effective, but incompatible. One of the consequences of this incompatibility is the problem of *filioque*: the introduction of an additional relation of procession into the Greek model as well as the exclusion of this relation from the Latin model result in the inadequacy of the models. From the point of view of the complementability of a model, the Greek model allows introduction of new elements, while the Latin model does not. The soteriological consequences are such that the Greek model welcomes a human person to establish a unique relation with the person of the Father, which leads to the *theosis* of a creature. The Latin model requires the saving relation to be established with the whole Trinity, and *theosis* is not supported.

KEYWORDS: Trinity, category of relation, Gregory of Nazianzus, Boethius, *filioque*, soteriology.

* Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ (проект № 14-03-00502).

The Christian doctrine of the Trinity has been a perpetual puzzle for philosophers for centuries, resulting in a plethora of theoretical means for rationalizing the unity of the three divine persons. In recent decades Christian philosophical theology expressed an increased interest in the Trinitarian problem, narrowing it down mainly to the opposition of “social” and “anti-social” approaches. The foundation of this division lies in the popular strategy of the 20th century to characterize Trinitarian theories either as “Greek” (Eastern) or “Latin” (Western), which is often called “de Régnon’s paradigm.”¹ Generally the “Greek” theories belong to the “social” type: in

¹ Michel R. Barnes has successfully shown that the so-called “de Régnon’s paradigm” has little in common with the original approach of Théodore de Régnon. See: Barnes (1995).

them the Godhead is considered to be a society of divine persons, and the main goal of these theories is to justify the unity of God. This approach supposedly has its roots in Greek patristic theology, and it is dominant in Eastern Christianity. On the other hand, the “Latin” theories start from the unity of the Godhead; therefore they can be characterized as “anti-social,” and the main theoretical problem for them is to justify diversity in this divine unity. This approach is usually associated with the Latin patristics and scholasticism, and it is prominent in the Western Christian tradition.

This division has been fruitful, but it has its limitations, since the criteria of the classification (“to start from diversity” or “to start from unity”) are not precise enough, and it is not always self-evident which group a certain theory should belong to. Another weakness of the debate between the “social” and “anti-social” approaches is that the majority of the suggested theories are not strictly Trinitarian: most of them strive to justify any diversity in unity or the unity of any plurality, but have little interest in the exact number of divine persons; therefore they have a limited application to the Christian doctrine of the Trinity. For a theory to be fully Trinitarian, it has to take into account the consideration that three is not an accidental number for the numerosity of persons. The most natural and traditional way to attach significance to the number of persons is via a category of relation, which plays a crucial role in the dominant Trinitarian theories in the history of Christian church.

In this paper I will analyze two Trinitarian theories which contain the earliest examples of full-fledged “social” and “anti-social” models of the Trinity. The “social” model belongs to Gregory of Nazianzus (329–390), once an archbishop of Constantinople; it is presented in his *Theological Orations* (*Ors.* 27–31) and became paradigmatic for Eastern theology ever since. The author of the “anti-social” model is Boethius (475–525), the first medieval thinker;² his model is developed in the treatise *On the Trinity*, and it became the mainstream theoretical approach to theology of the Trinity in the West.³ What is common for both models is that they rely on the Aristotelian category of relation⁴ to be able to introduce difference in God. Although this category had already been mentioned by earlier theologians to argue that the relative names “Father,” “Son” and “Holy Spirit” do not divide God’s substance, it was Gregory of Nazianzus who made relation an integral part of the Trinitarian theory.⁵ Both

² John Marenbon advocates the priority of Boethius among the medieval philosophers, and insists that “the ‘Opuscula’ [Boethius’ theological writings] are innovative in their very approach to theology” (Marenbon 2003, 4).

³ Although Boethius was mainly inspired by “Western” Augustine, his theory may have Eastern roots in the writings of Gregory of Nyssa. See: Bradshaw (2009). Nevertheless, in spite of the theoretical influences, the authorship of the full-fledged Trinitarian model belongs to Boethius, while neither Augustine nor Nyssen go that far in their philosophy.

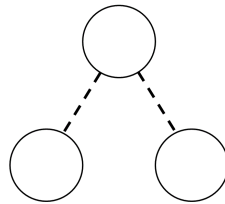
⁴ There is a debate whether the Cappadocians borrowed this category from Aristotle or from the Stoics. Lewis Ayres, referring to the majority of scholars, believes that it has the Aristotelian origin (Ayres 2006, 202, n. 502).

⁵ As Christopher Beeley correctly states that “it was Gregory who made it [the term ‘relation’] programmatic for Trinitarian doctrine.” (Beeley 2008, 208, n. 61).

Gregory and Boethius agree that God is one, and the divine substance is one, yet there are three divine persons named “Father,” “Son,” and “Holy Spirit”; nevertheless, the three names that are predicated to this substance do not disrupt its unity, since relational statements do not say anything about the substance itself. This is perhaps where the similarity between Gregory and Boethius ends, since they vary in their interpretations of what is the exact meaning of the “relation,” and consequently they end up with different and incompatible models of the Trinity. So the primary objective of the present analysis of the two models is to demonstrate the crucial importance of the nuances in understanding of Trinitarian relations, and the drastic consequences of variant interpretations which go much deeper than the “social”–“anti-social” division.

1. Trinitarian model of Gregory of Nazianzus

The main goal of the Trinitarian theory of Gregory of Nazianzus is to support the divinity of the Son and of the Holy Spirit. Gregory’s model is based on the principle of “monarchy” of God the Father, i.e. the person of the Father is considered to be the beginning (ἀρχή) of the Godhead and the source of the divine substance. Since the Son and the Holy Spirit have the Father as their source, they partake of his substance; therefore each of them is the same: God.⁶

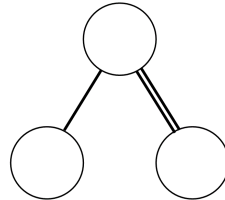


At this stage this model of the Trinity serves two purposes: it explains the consubstantiality of the three persons and represents the monarchical order of the Godhead: the two evenly converge to the one,⁷ which distinguishes the Father from the two other persons. But this model is not yet sufficient since it does not provide any

⁶ The divinity of the Son and the Spirit is justified by the mere fact that they are *from out of* (ἐκ) the Father. About the Son: “For the nature of the relation of Father to Child is this, that the offspring is of the same nature with the parent” (*Or.* 29.10). About the uncreatedness, i.e. divinity of the Spirit: “Inasmuch as He proceeds from That Source, is no Creature” (*Or.* 31.8).

⁷ Gregory illustrates his model by the phrase, “a convergence towards the One of those that are from the One” (πρὸς τὸ ἓν τῶν ἐξ αὐτοῦ σύννευσις) (*Or.* 29.2, my translation). This convergence (σύννευσις, leaning or bowing towards one point together) is ascribed not to all the three persons, but only to those “that are from the One,” i.e. to the Son and the Spirit, who are from the Father. They converge back to their source, but not to each other. (The translation in NPNF “a convergence of its elements to unity” misses the point.)

means to distinguish between the Son and the Spirit.⁸ In order to compensate for this deficiency Gregory has to add more elements to his model: the Trinitarian relations. Moreover, it has to be two different relations, otherwise his goal to distinguish between the Son and the Spirit would not be achieved. A third relation is not needed, since it is sufficient to have “relation 1,” “relation 2” and no relation between each pair of the three persons to be able to tell them apart.



Gregory calls the first relation—between the Father and the Son—“generation,” and the second—between the Father and the Spirit—“procession,”⁹ which corresponds to the biblical, creedal, and theological terminology and the names of the persons.¹⁰ Gregory emphatically forbids to interpret the meaning of the terms “generation” and “procession”¹¹ since it would not only complicate his simple and effective model, but would lead to the danger of erasing the difference between the “relation 1” and “relation 2” for the model to work.¹²

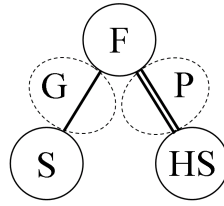
⁸ Gregory realizes this deficiency: “What then, say they, is there lacking to the Spirit which prevents His being a Son, for if there were not something lacking He would be a Son” (*Or.* 31.9).

⁹ Elsewhere Gregory uses other words to describe the relation between the Father and the Holy Spirit. While the name of “relation 1” (Father–Son) is always a derivative of the verb “γεννάω” (to beget, generate), for “relation 2” (Father–Spirit) he uses different words with the similar meaning: προελθόν, προϊόν, πρόοδος, ἔκπεμψις (*Or.* 25.15–16), πρόβλημα (*Or.* 29.2), ἐκπόρευσις (*Or.* 31.8).

¹⁰ “But the difference ... of their mutual relations one to another, has caused the difference of their Names ... the very fact of being Unbegotten or Begotten, or Proceeding has given the name of Father to the First, of the Son to the Second, and of the Third, Him of Whom we are speaking, of the Holy Ghost that the distinction of the Three Persons may be preserved in the one nature and dignity of the Godhead” (*Or.* 31.9).

¹¹ “Do not even then venture to speculate on the Generation of God ... The Begetting of God must be honoured by silence” (*Or.* 29.8). There is a similar prohibition to the question: “What then is Procession?” unless one wants to be “frenzy-stricken for prying into the mystery of God” (*Or.* 31.8).

¹² The same decisive refusal to provide any interpretation to the meaning of “generation” or “procession” is repeated by John Damascene four centuries after Gregory: “The Son is derived from the Father after the manner of generation, and the Holy Spirit likewise is derived from the Father, yet not after the manner of generation, but after that of procession. And we have learned that there is a difference between generation and procession, but the nature of that difference we in no wise understand” (*De Fid. Orth.* 1.8).



Now the Trinitarian model is exhaustive. It consists of five elements: three consubstantial persons—the Father (F), the Son (S), and the Holy Spirit (HS),—and two heteronymous relations—generation (G) and procession (P). The divine substance is not an element of the model, since it is the substance of the persons. The Father is the source of it, the Son and the Spirit originate from him, receiving his substance and therefore being the same as he is. The Son is connected to the Father by the relation of generation, and the Spirit by procession. The Father is different from the other two because he is the source, while the Son and the Spirit are different from each other on the basis of their different relations with the source.¹³ And there is no relation between the Son and the Spirit.

It should be noted that in Gregory’s Trinitarian theory the two relations function as crucial elements of the model. They are some reality that is localized between the persons, some kind of a dynamic connection, a link that joins the persons together. “Generation” and “procession” are not localized in the persons, otherwise Gregory would have used the words like “fatherhood” and “sonship,” but rather they are ties that unite the persons into pairs. I am not suggesting that he turns the Trinity into a quintuplet, but his theoretical model is not reducible merely to the three elements. Gregory is able to discuss the two relations separately from the persons and to claim that they differ from each other. He is taking a realistic approach to the understanding of the Trinitarian relations, where generation and procession are descriptions neither of a person, nor of the substance, but of some reality which takes place between the Father and the Son, and between the Father and the Holy Spirit.¹⁴

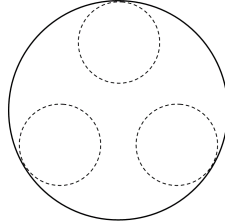
2. Trinitarian model of Boethius

Boethius develops a Trinitarian model which has a primary objective to protect God’s unity and simplicity, yet to find room for the three persons. Following Augustine, Boethius uses the only Aristotelian instrument that allows introducing diversity without a division of the substance: the category of relation. Relative statements about a substance do not say anything about the substance itself. At the same time a relation always points at something else. Since God is called by the relative names “Father,” “Son” and “Holy Spirit,” there must be three relations that point to something else in the one divine substance. Apart from that, Boethius refuses to deduce any extra knowledge from the names, treating them just as the designations of three

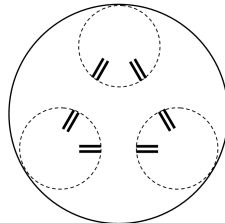
¹³ “Inasmuch as He [the Holy Spirit] is not Begotten is no Son” (*Or.* 31.8).

¹⁴ For more arguments for the interpretation of Gregorian relations as localized between the divine persons see: Butakov (2012).

non-identical relatives that can be located in the simple substance. Thus, in the Boethian model the three persons are the three relations, which inhere in the substance without damaging its unity.



Unlike Gregory of Nazianzus, Boethius does not introduce any monarchy into the Trinity, since this would bring an unwanted complexity.¹⁵ There is no subordination and no inequity between the persons and their relation is similar to the relation of sameness, i.e. the relation “of the same to that to which it is the same.”¹⁶ The tricky part here is that a Trinitarian relation does not refer to itself (*ad se ipsum*), but it does refer to the same (*ad idem*), which means that they are the same substance, but not identical. While Gregory of Nazianzus introduces the category of relation to distinguish between the persons, Boethius uses it to constitute the persons in such a way that there is no other difference between them except for the non-identicalness.



Is there a way to identify each of the persons in this model without adding any extra elements to it? Boethius discovers the solution in the creedal formula: “We shall admit that God the Son proceeded from God the Father, and the Holy Ghost from both.”¹⁷ In his Trinitarian model the relations of sameness have to be unidirectional, i.e. not symmetrical. It makes sense, since we can easily say that the Son is the same as the Father, but there is some awkwardness in saying that the Father is the same as the Son. Thus Boethius claims that the relation of sameness in the Trinity is from the Father to the Son and from both of them to the Holy Spirit.¹⁸ That means that the Son is the same as the Father, and the Spirit is the same as both of them. Now the persons can be identified, since the Father is the one who the relation is

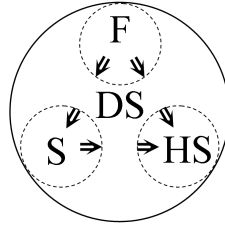
¹⁵ The triangular structure of the above illustration does not point to any hierarchy and has no specific meaning, but it will be helpful later for the comparison of Gregorian and Boethian models.

¹⁶ “eius quod est idem ad id quod est idem” (*De Trin.* VI. 21, 22).

¹⁷ “ita cogitemus processisse quidem ex deo patre filium deum et ex utrisque spiritum sanctum” (*De Trin.* V. 46–48).

¹⁸ “relatio in trinitate patris ad filium et utriusque ad spiritum sanctum” (*De Trin.* VI. 20, 21).

from; the Son is the one who the relation is to and from; the Holy Spirit is the one who the relation is to.



Finally the Trinitarian model of Boethius is functionally complete. It consists of four elements: the divine substance (DS) and three persons—unidirectional relations—the Father (F), the Son (S), and the Holy Spirit (HS). Since the persons are relations, their numerosity does not complicate the divine substance, keeping it one and simple. The relations are like relation of sameness, making the persons equal to each other, and they are directed from the Father to the Son, and from both of them to the Holy Spirit. Unlike in the model of Gregory, there is only one type of relation; therefore there is no need to give this relation any specific name. Nevertheless, for confessional matters this relation can be called “procession” while keeping in mind that in this case “procession” is not different from “generation.”

3. Theological significance of the two Trinitarian models

So we have examined the two Trinitarian theories which were the first in church history to provide exhaustive and functionally complete theoretical models for the “social” and “anti-social” approaches. Their functionality is exhaustive since both are able to support the consubstantiality of the divine persons and their numerosity, and to identify each of the persons. Both models are simple and elegant, and both are Trinitarian, i.e. their structure is tied not to any number of persons but exactly three. In both theories these goals are achieved by an application of the Aristotelian category of relation, although the ways in which the category is applied and the functions of the relations in the models are different.

The two models became two separate paradigms for the later Eastern and Western theological traditions until St. Thomas Aquinas made an attempt to unite both of them into one system in his *Summa Theologiae*. Aquinas allows for both interpretations of the Trinitarian relations. On the one hand, he speaks of the “relations of origin” in God (*S.T.* 1.28.4), which function in the same way as relations in the Gregorian model that bond the persons in pairs. On the other hand, he also uses the Boethian approach to relations and insists that each person is a “subsisting relation” (*S.T.* 1.29.4). The combined model is cumbersome and less effective; moreover, it does not work without yet another distinction between opposite and non-opposite relations of origin (*S.T.* 1.30.2). It lacks the elegance and simplicity of the paradigmatic models of Gregory and Boethius, and does not allow achieving more than each of them already does. It is beyond the scope of this paper to discuss Aquinas’ theory;

nevertheless, his desire to use both models speaks for their value, and his trouble to combine them reaffirms their incompatibility.

In spite of the fact that both Gregorian and Boethian models describe the same Trinity, use the same terminology and rely on the same Aristotelian category, their structures are fundamentally different. The model of Gregory represents a monarchy where the Father is the source of the divine substance; in the model of Boethius there is no subordination, and all the persons share the divine substance equally. Gregory makes use of the names “Father,” “Son,” and “Spirit” to deduce the relations from their meaning; Boethius uses the names as mere designations of the three subsisting relations. There are two different real relations in the model of Gregory—generation and procession; there is only one type of relation in the model of Boethius, which may be called “procession” in the religious context. The two relations of the Gregorian model are indispensable individual elements of it; the relations in the Boethian model are not different from the persons and therefore are not additional elements. Gregorian relations are localized between the persons and characterize the reality that ties the persons together; Boethian relations are localized in the persons or, more precisely, they are the persons.

I suppose that the problem of the reality of Trinitarian relations reveals a theological weakness of Gregory’s theory in comparison with the theory of Boethius. The structure of the Gregorian model depends upon the existence of two different relations in the Trinity: generation and procession. It requires a position of extreme realism concerning the status of the relations; otherwise they could not function as individual elements of the model, and the objective difference between the two relations would not be justified. In other words, Gregory treats generation and procession as subsisting realities that are different from the persons. That means that God is one substance, three persons and two relations, which, I guess, is theologically problematic. In the Boethian model subsisting relations coincide with the persons, and it does not lead to the multiplication of entities.

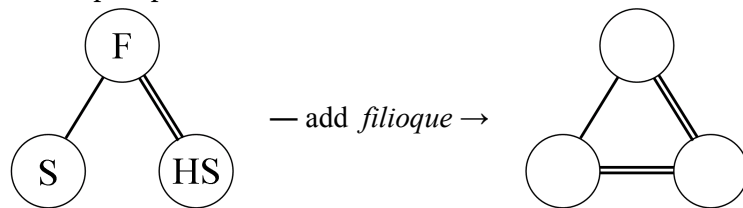
There are other theological consequences of the differences between the models of Gregory and Boethius. They include the problem of *filioque*, the question of completeness of the Godhead, and soteriological consequences.

(i) The *filioque* problem

The problem of *filioque* has been a stumbling block between the Christian East and West for over a millennium. The difference appears in the formulation of the Nicene Creed, which in the East is confessed in the original 381 A.D. form, where the Holy Spirit is said to proceed from the Father, while in the West the Creed includes a later addition of one Latin word “*filioque*” (“and son”), resulting in the Spirit’s procession from the Father and the Son. Generally Eastern theologians claim that the addition of the *filioque* distorts Trinitarian theology and insist on its removal from the Creed. At the same time the West maintains that the *filioque* expresses a valuable truth about the Trinity and should not be discarded. Keeping in mind that the Eastern theological approach is in accordance with the Trinitarian model of Gregory of Nazianzus, and the

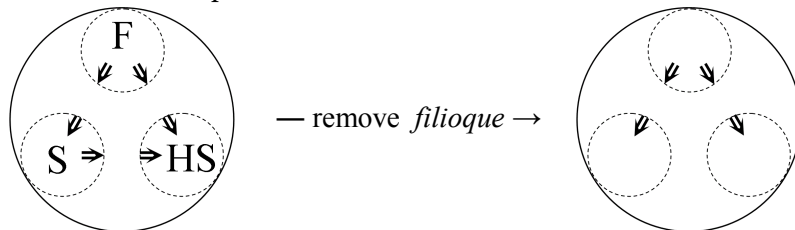
Western with the model of Boethius, it should be worthwhile to examine how the two models will be affected by the insertion or removal of the *filioque*.

In the model of Gregory the relation of procession is the unique bond that ties the Father with the Holy Spirit. An insertion of the *filioque* will result in that the same relation of procession appears between the Son and the Spirit, since the *filioque* requires that the Spirit proceeds from the Father *and the Son*.



It is clear that the additional relation of procession leads to the confusion of the persons of the Father and of the Son, since both are now connected to the Spirit with the same relation. Therefore, the insertion of the *filioque* ruins the model of Gregory because it can no longer provide a distinction between the persons.

In the model of Boethius the relation of procession is directed from the Father to the Son, and from both of them to the Holy Spirit. If the 381 A.D. Creed is to be interpreted in such a way that the Spirit proceeds only from the Father, then procession from the Son to the Spirit has to be removed from the model.



The removal of the relation between the Son and the Holy Spirit from the Boethian model results in the inability to tell the difference between the Son and the Spirit. Thus, the *filioque* is a crucial part of the model, and its loss will lead to the confusion of the divine persons.¹⁹

So, the question whether the *filioque* should or should not be in the Creed depends on the choice of the Trinitarian model, and the decision to change the Creed requires a change of the whole theological paradigm.

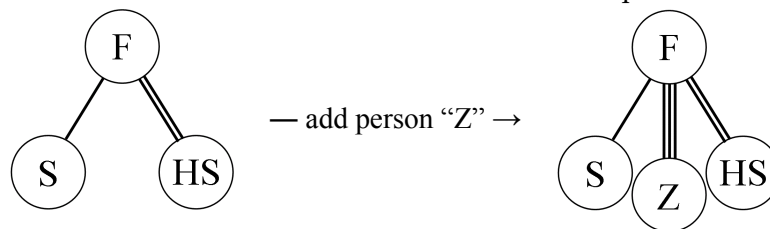
(ii) The completeness of the Godhead and soteriology

Another way to compare and evaluate the Trinitarian models of Gregory and Boethius is from the point of view of their complementability, i.e. “openness” or

¹⁹ The model of Boethius supports both the *filioque* formula “from the Father and the Son,” and the alternative formula “from the Father through the Son” which was held by some Eastern theologians. For an excellent concise overview of the theological, ecclesiological and historical aspects of the *filioque* see: Dulles (1995). A thorough treatment of the history of the problem: Siecienski (2010).

“closedness” to new elements. A model should be considered complementable (“open”) if it can accept new same-type elements without a change in the other elements, or in their relations, or of the adequacy of the model. If addition of a new same-type element affects the other elements of the model, or their relations, or makes the model inadequate, such a model should be considered non-complementable (“closed”). A complementable model is similar to a key ring: adding another key to it affects neither any of the previous keys, nor their attachment to the ring, and the key ring remains what it was and does what it was doing. A non-complementable model could be compared to a pair of scissors which by its definition consists of two blades and a fulcrum. It is impossible to add another blade or a fulcrum without it ceasing to be a pair of scissors. In the Trinitarian context a complementable model would allow adding another person or a relation, while a non-complementable model would not.

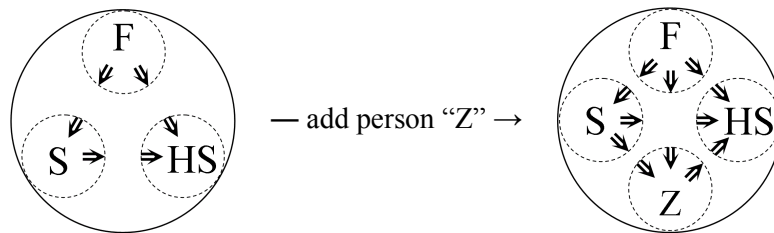
The structure of the Trinitarian model of Gregory of Nazianzus is such that each of the persons except for the Father is connected to the Father with a unique relation. There is a theoretical possibility of adding another person to the model in such a way that it would be attached to the Father with its own unique relation.



This additional person “Z” and its “relation 3” with the Father do not have any effect on the Son and the Spirit and their relations with the Father. Therefore, the Gregorian model is complementable. It is open for another member of the divine society: the Father hypothetically can be a source of another consubstantial person and have a special relation with it, thus turning the Godhead into a quaternity. In spite of its original Trinitarian structure, the Gregorian model has no internal means to remain strictly Trinitarian or to justify the threeness of persons.²⁰

In the model of Boethius each person of the Trinity is constituted by unidirectional relations in such a way that the number of possible options is exhausted by three: the Father is the one who the relation is from; the Son is the one who the relation is to and from; the Holy Spirit is the one who the relation is to. A person with no relation can not be a fourth option, since for Boethius a divine person is a subsisting relation to other divine persons. An attempt to introduce a fourth relational person to the Boethian model will have severe consequences for the members of the Trinity.

²⁰ Gregory himself does not provide any theoretical ground for number three except for a Pythagorean discourse on the greater stability of a triad than of a monad or a dyad (*Or.* 29.2).



Such an addition of the fourth person “Z” results in that each person of the Trinity now has to be a relation to the three, not to the two other persons. Moreover, even if the Father and the Spirit remain to be distinguished as, loosely speaking, the ultimate “beginning” and the “end” of relations, both the Son and the new person “Z” are those who the relation is “through.” The only way to tell the difference between the Son and “Z” is to introduce a new parameter: a quantity of relation, so that one will have “1 in, 2 out” and another “2 in, 1 out” which will result in a significantly different model. Thus, the model of Boethius does not allow adding more elements to it; it is non-complementable and strictly Trinitarian.

Theological consequences of complementability of the models are such that the model of Gregory welcomes new elements while the model of Boethius rejects them. The God of Gregory can hypothetically have many more persons and internal relations, and our knowledge of the number of divine persons is framed only by the limits of revelation. For Gregory himself the Trinitarian structure of his model is based on the orthodox interpretation of the Scripture, but not on his theological approach. His model provides an opportunity for an unorthodox adherent of the model to introduce a new divine person.²¹ As for the model of Boethius, it is strictly Trinitarian in itself, i.e. it has internal means to safeguard itself from any additions; therefore any attempt to introduce a new divine person would require not only an alternative understanding of Scripture, but also a choice of another model of the divine relations. So, from the point of view of relational (personal) completeness of the Godhead, the model of Boethius provides a better approach to the Trinity. In the model of Gregory the number of persons is never complete since it always allows adding more, while the Boethian model restricts this number to three.

On the other hand, there is a weakness in the model of Boethius, which the model of Gregory does not have, and it has to do with the problem of the impersonal substance. For Gregory the divine substance is the substance of the Father, and all other persons receive the substance from him. There is no substance apart from the persons, which is not so apparent in Boethian model. Boethius approaches the Trinity starting from the unity of substance; after that he locates three relations in this substance that are identified as persons. Now the question is whether the substance is exhausted by the three persons, i.e. is there any impersonal substance left in God?

²¹ The possibility is more hypothetical than having a real historical background. Yet there are examples of a similar theology, e.g. Russian Sophiology of the late 19th–20th centuries, which came very close to proclaiming divine Wisdom as a fourth consubstantial person of Godhead. See Sergeev (2006).

The answer is no, but the model itself does not provide an obvious support for this negative answer. Of course, the persons are not parts of God, so a simple equation such as $\frac{1}{3} + \frac{1}{3} + \frac{1}{3} = 1$ is not applicable here. Moreover, according to Boethius, nothing but relation can be predicated to the substance to introduce distinction without the loss of unity; therefore there can be nothing in the substance but relations, i.e. the persons. Nevertheless, in the model of Boethius the divine substance is primary to the relations, and it can be discussed without even mentioning the persons, as if there is an impersonal god that is not necessarily Father, Son and Holy Spirit. Thus, from the point of view of the substantial completeness of the Godhead, in the model of Gregory the complete substance of God is enclosed in the persons, while the model of Boethius allows for a divinity that is not necessarily or completely personal.

Finally a few words have to be said about soteriological consequences of the two models. In order to do that I will again exploit the notion of complementability of models, and will discuss soteriology in the context of establishing a relation with God. As it was said earlier, the Trinitarian model of Gregory of Nazianzus is complementable, i.e. open for new elements—new persons and new relations. Each person is connected to the Father by a unique relation, and the whole model hinges on the Father. Such a structure suggests the same pattern for a relationship between God and a human person, since, according to the complementability of the Gregorian model, it is proper for God to welcome new persons into relation with the Father. Having established a unique relation with the Father,²² a human person in some sense becomes a full member of the divine society equal to the Son and the Spirit, thereby acquiring a divine status. The theological idea of salvation as deification (*theosis*) is fully supported by the model of Gregory, and that is probably one of the reasons why it is so pervasive in the Eastern theology.

But if deifying salvation is accomplished in a relation with the Father, what is the role of the Son and the Holy Spirit in it? If membership in a family is defined by a relation with the head of the family, the relations with other members are not significant to it. Nevertheless, other members can provide considerable help in acquiring and in sustaining this relation with the head. So the Son and the Holy Spirit, being benevolent members of the most excellent family, do their best to welcome and to support a new member, but, frankly, they do not participate in the saving relationship, since the relations in the divine family can only be with the Father. As far as I see it, a major disadvantage of the model of Gregory is that it excludes the Son and

²² The same requirement that the names of relations Father–Son and Father–Spirit (generation and procession) should be different, applies to the relation of a creature with God, therefore it should also have a unique name. Among the traditional terms used for this relation are “adoption,” “grace,” and the most prominent in the Christian East, “energy.” Since the Trinitarian relations in Gregorian model are uncreated subsisting realities, the same characteristic is required of the relation of God with a creature. Therefore a decision whether this relation, the saving entity (e.g. grace, or, in the context of Palamism, divine energy) is created on uncreated, may depend on the choice of the Trinitarian model.

the Holy Spirit from the saving relation with a human person, leaving for them a role of external support. At the same time, a major advantage of this model is that it stresses the personal character of the relation between the Father and a human being, which is not so for the model of Boethius.

As it was shown earlier, the Trinitarian model of Boethius is non-complementable, i.e. closed for any new relations. No new person can establish a relation with any person of the Trinity, since all the three divine relations form an internal closed circuit. In turn, no single person of the Trinity can enter any external relation or start an individual external activity without a rupture of internal Trinitarian relations. Whatever God does outside of himself (so-called “*opera ad extra*”), he does by all three persons together. There is no way for a human person to have a relationship either with the Son, or with the Holy Spirit, or even with the Father himself, but only with the triune God. There is a radical difference between an external relationship of the triune God with a human person and internal Trinitarian relations; therefore a human person never becomes a member of the “inner circle” of the Trinity and never acquires a divine status. The model of Boethius has no means to support the idea of deification (*theosis*), thus a creature continues to be a creature even having established the saving relationship with God. On the other hand, one of the major advantages of Boethian model is that the Son and the Holy Spirit are not excluded from salvation. To have a relationship with God means to have a relationship with the whole Trinity, to become a partaker of the fullness of the Trinitarian life, and not just of the life of one divine person. At the same time this inability for a human to have a relation with a divine person is also a major disadvantage of this model. As I see it, a relationship requires persons on both ends, while according to the model of Boethius a human person can only have a relationship with God, i.e. with the divine substance. Even if we relate to God as a Trinity of persons, this Boethian Trinity is a closed and non-complementable community. For Boethius the Trinitarian persons are defined only by their mutual relations, so it is not clear how they can participate in any other relationship but with themselves. As a believer seeking personal relationship with God, I have a hard time understanding a relationship either with a substance or with a closed community of persons that do not relate to me.

To summarize the soteriological differences between the two models it can be said that neither of them is definitely better than the other. Each model has its benefits and weaknesses. In the complementable model of Gregory a human person is welcome to establish a relationship with the person of the Father; in the non-complementable model of Boethius the relationship is established with the triune God. The Gregorian model supports the idea of *theosis*; therefore salvation is understood as rising above the creaturely status and becoming divine, while the Boethian model does not provide any means for human deification. According to the model of Gregory, the Son and the Holy Spirit do not directly participate in the relationship with the human person, while the model of Boethius necessitates the participation of the whole Trinity in this relationship. Finally, the model of Gregory emphasizes a

personal character of the salutary relationship with God, which is not so for the model of Boethius.

4. Conclusion

I hope that the present analysis of the Trinitarian models of Gregory of Nazianzus and Boethius is sufficient to demonstrate the vital importance of an application of the category of relation to Trinitarian theories. Moreover, the nuances of this application have much deeper theoretical and theological consequences than “social”–“anti-social” requirements of “starting from diversity” or “from unity.” The actual dividing line between Eastern and Western Trinitarian traditions seems to be rooted in their understandings of the Trinitarian relations, whether these are a reality that connects the divine persons, or they are the persons themselves. Of course, the theories of Gregory and Boethius lack the philosophical depth and subtlety of modern Trinitarian projects; on the other hand, they provide full-fledged and adequate models of the Trinity, while modern philosophical theology is mostly concerned only with the unity vs. diversity problem. I hope that this paper will motivate contemporary philosophers and theologians to reconsider their approaches to the Trinity in the light of the Trinitarian relations.

REFERENCES

Sources

- Boethius (1968) “The Trinity Is One God Not Three Gods,” in: H. F. Stewart, E. K. Rand, eds. *Boethius: The Theological Tractates; The Consolation of Philosophy*. Loeb Classical Library 74. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Gregory of Nazianzus (1995) “Oration 29. The Third Theological Oration. On the Son,” trans. by C. G. Browne and J. E. Swallow, in: Ph. Schaff, H. Wace, eds. *A Select Library of the Christian Church. Nicene and Post-Nicene Fathers. Second Series*. Vol. 7. Peabody, Mass.: Hendrickson.
- Gregory of Nazianzus (1995) “Oration 31. The Fifth Theological Oration. On the Holy Spirit,” trans. by C. G. Browne and J. E. Swallow, in: Ph. Schaff, H. Wace, eds. *A Select Library of the Christian Church. Nicene and Post-Nicene Fathers. Second Series*. Vol. 7. Peabody, Mass.: Hendrickson.
- Gregory of Nazianzus (1899) “Theological Oration III,” in: A. J. Mason, ed. *The Five Theological Orations of Gregory of Nazianzus*. Cambridge Patristic Texts. Cambridge University Press.
- John of Damascus (1995) “An Exact Exposition of the Orthodox Faith,” trans. by S. D. F. Salmond, in: Ph. Schaff, H. Wace, eds. *A Select Library of the Christian Church. Nicene and Post-Nicene Fathers. Second Series*. Vol. 9. Peabody, Mass.: Hendrickson.

Secondary literature

- Ayres, L. (2006) *Nicaea and its Legacy. An Approach to Fourth-Century Trinitarian Theology*. Oxford University Press.
- Barnes, M. R. (1995) “De Régnon Reconsidered,” *Augustinian Studies* 26.2, 51–79.

- Beeley, C. A. (2008) *Gregory of Nazianzus on the Trinity and the Knowledge of God: In Your Light We Shall See Light*. Oxford University Press.
- Bradshaw, D. (2009) "The 'Opuscula Sacra': Boethius and Theology," in: J. Marenbon, ed. *The Cambridge Companion to Boethius*. Cambridge University Press: 105–128.
- Butakov, P. (2012) "The Category of Relation in Early Christian Trinitarian Theories" [in Russian], *Novosibirsk State University Bulletin. Philosophy* 10-4, 134–141.
- Dulles, A. (1995) "The Filioque: What Is at Stake?" *Concordia Theological Quarterly* 59, 31–48.
- Marenbon, J. (2003) *Boethius*. Oxford University Press.
- Sergeev, M. (2006) *Sophiology in Russian Orthodoxy: Solov'ev, Bulgakov, Losskii, and Berdiaev*. Lewiston, NY: Edwin Mellen Press.
- Siecienski, A. E. (2010) *The Filioque: History of a Doctrinal Controversy*. Oxford University Press.

ВЛАДИМИР ЭРН КАК ЧИТАТЕЛЬ ПЛАТОНА

М. Ю. НЕМЦЕВ

Новосибирский государственный университет экономики и управления
nemtsev.m@gmail.com

MICHAIL NEMTSEV

Novosibirsk State University of Economics and Management, Russia

VLADIMIR ERN READS PLATO: AN UNDERSTANDING OF THE CAVE

ABSTRACT. Vladimir Ern was one of the last pre-Revolution generation's philosophers who viewed Plato as an effective alternative to contemporary Western philosophy, and was among those who tried to reconstruct Plato's way of thinking in order to revolutionize philosophy. Ern produced his own interpretation of existential grounds of Plato's metaphysics, which he discovered in "Sun ekstasis" (*helioplepsy*) that presumably had happened to Plato as the ultimate final of his search for the Supreme Truth. Ern develops his perception through close reading of the *Parable of the Cave* in the *Republic* and the *Phaedrus*. He offers his reasons to choose these texts as bearers of a unique experience and strives to establish a new method of philosophizing as reproduction of Plato's way of philosophical Eros. In the article, Ern's reading of Plato's symbolic texts is being reconstructed and his project (unfortunately unfinished due to Ern's untimely death) is sketched in this essential features.

KEYWORDS: Vladimir Ern, Russian Platonism, "Phaedrus", *Parable of the Cave*, *helioplepsy*, Eros.

* Первый вариант статьи был представлен в виде одноименного доклада на сессии международного семинара *TEXNH* в Новосибирске 5 мая 2012 г. Хочу поблагодарить его организаторов Е. В. и А. С. Афонасиных, а также поблагодарить Е. В. Левина за содействие.

Философ Владимир Францевич Эрн (1882–1917) привлекает к себе внимание целостностью своего философского пути, бескомпромиссностью рано понятного призвания. Легко увидеть двойственность этого призвания. Будучи по образованию и по подходу к делу профессиональным историком философии, Эрн ставил перед собой метафилософские цели осмысления и нового развития традиции. Отсюда его довольно раннее противопоставление логизма и рационализма (которое, по-видимому, стало его наиболее известным вкладом в историю русской мысли), и обращение к сравнительно малоизвестным итальян-

СХОЛН Vol. 8. 2 (2014)

© М. Ю. Немцев, 2014

www.nsu.ru/classics/scholar

ским философам XIX в., в которых он видел создателей альтернативных и перспективных возможностей мышления. В то же время, Эрн стремился к непосредственному участию в идеологической и политической борьбе. Поэтому он оказался вовлечен сначала в создание «Союза христианской борьбы», а позже закономерно оказался в рядах «бойцов идеологического фронта», стал ярким пропагандистом милитаризма. Оба эти направления интеллектуальной деятельности тесно связаны между собой. Эрн буквально осознавал себя «борцом за Логос». Реформирование современной философии и антинемецкая, фактически антизападная идеологическая борьба (к тому же востребованная политической ситуацией) – это два ее взаимосвязанных фронта.¹ Любая политическая деятельность для него, очевидно, была формой идейной борьбы. Платонизм он также ставил на службу этой борьбе. Его творчество интересно как один из случаев мобилизации платонизма для участия в идейно-политической борьбе рубежа веков.

«Верховное постижение Платона» – книга, в которой Эрн ближе всего подошел к реализации своего призвания реформатора философии. Хорошо знавший не только работы, но и настроения, интересы, планы своего друга о. Павел Флоренский, писал, обращаясь к нему: «Помню, как ты отмечал значительность для тебя этой работы, – главы или части из предполагавшейся книги о Платоне. Ты говорил, что считаешь себя ничего до сих пор не написавшим и что это первая работа твоя, которая почти адекватно выражает твою мысль и которую ты признаешь за удавшуюся тебе. Ты считал, что до сих пор ты не существуешь как писатель и лишь этой работой вступаешь на писательское поприще» (Флоренский 1996, 348). По своему темпераменту Эрн был чрезвычайно склонен к идеологической деятельности, к разработке программ и перспектив политической борьбы. По моему мнению, и Платона он читает в первую очередь *идеологически*. Это означает, что в тексте Платона он видит набор предписаний по организации мышления, которые могут быть распространены на современную Эрну философию, и тем самым использованы в борьбе за реформирование, обновление традиции. Платон, таким образом, становится под рукой Эрна не столько метафизиком, сколько важнейшим методологом философии.

Платоноведческая сторона его творчества наименее изучена.² Для большинства читателей и исследователей Эрна она оказывается заслоненной его борь-

¹ «Я убежден, что орудия Круппа полны высочайшей философичностью», – заявлял Эрн в своем самом известном выступлении «О Канта к Круппу», которое можно было бы назвать классикой философского милитаризма (Эрн 1991, 309).

² Можно отметить недавнюю работу: Подвойский 2014, 99–111. Однако ее автор, указав на важность этой статьи для творчества Эрна, затем явно ставит своей целью разоблачить его, позволяя себе, например, такие констатации: «В. Эрн не столько расшифровывает мысли Платона, сколько вносит то, чего там нет» (с. 105), или иногда складывается впечатление, что В. Ф. Эрн больше любит себя, своим умением уви-

бой с рационализмом и с Германией (в которой он, конечно, совершенно не был одинок – и если в чем-то он и проявил оригинальность, то в органическом соединении первого со вторым (Марченко 2010)). Рассмотрим, как именно Владимир Эрн читает тексты Платона. В данной статье речь пойдет о примененном Эрном методе чтения и его реконструкции «исходной интуиции» платоновской философии.

Известно, что Платон был для Эрна всегда точкой отсчета, эталоном философичности, так что он постоянно возвращается к Платону, оценивая содержательные перспективы исследуемых им философий. Христианская политическая философия, с чьей позиции он выступает в своей публицистике, также нуждается в чаемом Эрном возрождении платонической традиции. С. Хоружий прямо относит Эрна к «московскому неоплатонизму» (Хоружий 2005). Платон для Эрна – выразитель философского *тонизма*, свободного творческого стремления к истине.

Платона Эрн тоже читает тонически и обращается к нему за *нормой организации философской мысли*. Можно видеть, что интеллектуальный и экзистенциальный опыт Платона – его «солнечное постижение» – по мысли Эрна должен быть принят в качестве методологической нормы философствования. Тогда созданная Платоном с помощью раскрытия этого важнейшего события его духовной жизни философская перспектива вернет современную философию на путь тонического логизма.

Эту перспективу можно очертить двумя характерными для Эрна высказываниями. В 1916 г. в статье о философии Джоберти он пишет: «положительное понятие сверхразумного с полной определенностью дается в философии Платона, особенно в Федровом понятии безусловно *непостижимой сущности бессмертия*, которое тем не менее *достижимо* и может быть переживаемо в экстатическом опыте высшего эротического вдохновения *μανία ἔρωτικῆ*. Теоретическая основа новой «дифференциальной философии» Джоберти с ее центральной мыслью о положительной метафизической Идее истории содержится в философии Платона, и потому Джоберти, выходя за кругозоры новой европейской мысли, не выходит за кругозоры мысли античной, и его вторая завершительная философия есть весьма плодотворное творческое и органическое, но всего лишь *развитие* высших постижений философии Платона» (Эрн 1991, 461–462).³ Мы видим, что Эрн столь высоко оценивает античную философию, что выход за «кругозор новой европейской мысли» сам он мыслит даже как возвращение к античности. Это возвращение он мыслит как творческое

деть в тексте то, чего там нет, но ему очень хочется, чтобы оно было» (с. 110). В результате, изложив своими словами статью Эрна, Подвойский может сказать только лишь, что «она показывает интересный пример того, как диалоги Платона можно анализировать не только со строго логических, но еще и с художественно-психологических позиций» (с. 110).

³ Здесь и далее выделения курсивом в цитатах все принадлежат В. Эрну.

развитие мысли Платона, состоящее в его герменевтическом *применении*, т. е. чтении текста с практической целью изменения собственного мышления и деятельности с опорой на него. Джоберти удостоивается высокой оценки именно за такую ориентацию на Платона. Важнейшим содержанием мысли Платона Эрн полагает «экстатический опыт высшего эротического вдохновения». Следовательно, правильное усвоение урока Платона должно позволить этот опыт воспроизвести – конечно, уже в современных условиях.

Акцентируя внимание на платоновском метафизическом эротизме, Эрн следует за Владимиром Соловьевым. В «Жизненной драме Платона» Соловьев выделяет три периода в развитии философии Платона, и особенно – как ключ к пониманию всего его жизненного пути – «эротический кризис, сознательно пережитый Платоном в середине его жизни и увековеченный в *Фэдре* и *Пиршестве*» (Соловьев 1988, 608). Согласно Соловьеву, в результате этого кризиса Платон отказывается от дуализма предшествующего периода, при котором «нет никакой логической точки опоры для установления положительной связи между двумя мирами»⁴ и открывает для себя Эрос как творческое начало. Соловьев прямо указывает, что этот кризис был вызван какими-то биографическими обстоятельствами в жизни Платона, но отказывается даже выдвигать предположения о том, какое именно событие буквально заставило Платона обратиться к осмыслению Эроса. В отличие от него, Эрн старается реконструировать обстоятельства этого принципиально важного события, но размещает их уже не в земной повседневности Платона с ее неизбежными гендерными аспектами. Для него это топология духовной жизни Платона, символически выражающая этапы его философского становления.

Для Соловьева открытие Платоном Эроса и есть важнейший факт развития творческой мысли Платона. То, что Платон не постиг спасительного смысла Эроса, и эротического значения красоты, и стало залогом его «жизненной драмы». Вердикт Соловьева суров: «Платон не овладел бесконечной силой Эроса для настоящего дела перерождения своей и чужой природы».⁵

В интерпретации Соловьева, биографические обстоятельства появления работ Платона оказываются только «ключом» к внутренней логике работ Платона и к последовательности их появления. Напротив, Эрн отводит проблеме Эроса важную, но служебную роль в предполагаемом духовном развитии Платона, и ищет «ключ» к событиям его жизни в ином событии. У него принципиально иная цель. Он подходит к платоновскому диалогу с методикой историка философии, но со стратегией ее реформатора.⁶ Он стремится сам научиться мыслить

⁴ Там же с. 611.

⁵ Там же, 620.

⁶ Надо полагать, что именно поэтому в «Верховном постижении Платона» отсутствует сколь-либо содержательный историографический обзор, за исключением отсылок к работе В. Соловьева, и обычных для Эрна кратких критических выпадов в сторону немецких платоноведов. Еще В. Соловьев констатировал неудачу предшествующих по-

по-платоновски, и научить этому современников. Очевидно, что обычного «жизненного» эротизма недостаточно для такого постижения, иначе в учении Платона не было бы проблем. Нужно искать что-то «сверхжизненное»...

Эрн стремится свести учение философа к одной идее. Возможно, он следует в этом Анри Бергсону с идеей «первичной интуиции» (Бергсон 2001, 204). Эта идея является его «исходным пунктом» философского пути, и сколь сложную совокупность взглядов исследуемый автор не создавал бы, исследователь ретроспективно может свести ее к содержащей всю эту совокупность идее-формуле. Так, реконструируя развитие мысли Винченцо Джоберти, Эрн находит его «исходный пункт» в «субъективно-объективном моменте тождества философии и религии» (Эрн 1991, 401): Он прямо говорит о «коренной интуиции», из которой развивается вся философия этого автора.⁷ Его развертывание придает характерные черты философии Джоберти. В основу же ее ложится «идеальная формула» или «Первопринцип»: «*Сущее творит существующее*».⁸ В таком случае, чтение философа должно быть направлено прежде всего на отыскание этого «первопринципа».

Обращаясь к исследованию избранных текстов Платона, Эрн сразу же указывает принцип их отбора: «Прославленное начало VII книги *Политии* до сих пор не было понято в реально-биографическом смысле. А между тем это место является истинным ключом всей духовной и жизненной эволюции Платона, т. е. ключом всего бесконечно запутанного, но вовсе не сложного в себе «платонического вопроса»... В мифе о «пещере» мы имеем сокращенную транскрипцию всего платонизма» (465). Этот методологический принципиально важный «исходный пункт» вводится без аргументации, лишь со ссылкой на некую самоочевидность. Сокращенная транскрипция – и есть сжатая до схемы запись «первичной интуиции».

Эрн выбирает этот исходный пункт по аналогии с неким пережитым им самим состоянием. Павел Флоренский свидетельствовал, что «весь Платон» открылся Эрну летом 1916 г. во время летнего отдыха на Кавказе, в Красной Поляне: там под жарким южным небом Эрн уверился, что нашел первичную интуицию Платона, ибо «сам пережил нечто подобное» (Флоренский 1996, 348). Таким образом, трудно сомневаться, что «солнечное постижение» для Эрна не литературная метафора. Оно обладает экзистенциальной, аподиктической достоверностью. Он проводит аналогию между собственным состоянием измененного сознания и (предположительным) «полуденным постижением» Платона. В дальнейшем, по-видимому, это позволит ему прямо применять фи-

пыток очертить последовательность и внутреннюю логику появления сочинений Платона; их, в том числе и опыт самого Соловьева, Эрн сознательно игнорирует. У него нет ни возможности ни стремления развивать чисто академическое платоноведение.

⁷ Там же, 429.

⁸ Там же, 404–405. Далее ссылки на текст «Верховного постижения Платона» указываются прямо в тексте в скобках.

лософскую схему Платона как норму повседневной философской жизни (что кстати вполне соответствует не только пост-соловьевскому русскому платонизму, но и современным Эрну исканиям неакадемических платоников Германии (см. Маяцкий 2011)).

Опубликованная первая часть «Введения в изучение платоновых творений» (таков подзаголовок книги) композиционно двухчастна. В первой части Эрн анализирует «символ пещеры». В результате он получает основную схему «солнечного постижения», т. е. записанного Платоном в виде философского мифа опыта понимания сверхъестественной (надчеловеческой) истины. Этот миф Эрн интерпретирует как основную схему понимания текстов Платона и применяет ее к диалогу «Федр» во второй части.

Итак, Эрн в своем чтении Платона преследует три цели:

1) разрабатывает методiku прочтения Платона через схему солнечного постижения, которую получает с помощью анализа мифа о пещере;

2) насыщает это постижение экзистенциальным значением, таким образом не только выводя учение Платона из (подразумеваемых им) фактов духовной биографии Платона,⁹ но и намечая перспективу практического (этического) применения платонизма,

3) формирует на основе опыта Платона особый философский эротический этос. Эта *применение* Платона к современной философии, вероятно должно было быть развернуто в следующих, к сожалению не написанных,¹⁰ частях книги.

Прежде всего, что такое само «солнечное постижение»? Это событие полного откровения Истины. Это «постигание Солнца самого в себе» (466). Не удивительно, что символом Истины становится солнечный свет; Эрн здесь следует общехристианской эстетической традиции (поддержанной, в частности, его другом Флоренским). Однако для Эрна «солнечная запись» Платона – это не просто продукт философского творчества, но буквально «автобиографически подлинное» (467) документальное свидетельство, и он отвергает возможность того, чтобы это свидетельство было написано Платоном с чужих слов или вообще вымышлено. Имя «Солнце» здесь используется буквально, хотя вся описываемая ситуация – миф; неизбежно возникающий вопрос о подлинности мифа будет поставлен в «Федре» (о нем ниже).

В «мифе пещеры» описаны 4 состояния: (1) Пребывание в пещере, (2) Освобождение от уз и движение из пещеры, (3) постепенное приспособление к тому, что вне пещеры и «освещается Солнцем», (4) «Наконец, переход от предметов, лишь освещаемых Солнцем, к самому Солнцу» (466). Эти состояния

⁹ Проводя конкретные историко-философские исследования, Эрн придавал большое значение биографии философа, рассматривая «жизнь» и «мировоззрение» как взаимосвязанные и взаимодополняющие стороны единого целого. Эта особенность его подхода ярко проявилась в известном исследовании творчества Григория Сковороды, см: Подвойский 2007.

¹⁰ В мае 1917 г. Эрн скончался от заболевания почек.

являются также стадиями жизненного пути философа. Стадия пребывания в пещере означает собой абсолютный мрак неведения. При этом абсолютность неведения определяется иллюзорным ощущением ведения, присущим всем обитателям пещеры. Эрн указывает на иронические слова Платона о науке, созданной обитателями пещеры: они изучают характер и порядок появления теней и дискутируют о лучшем познании этого порядка (516 с). Это – точная характеристика рационалистического феноменализма, с которым Эрн постоянно «боролся» в разных работах. Затем описан двухчастный переход – подъем в солнечный мир, и наконец – абсолютное прозрение в источник света.¹¹

В то же время, «все четыре состояния... идеально соотносены с понятием истины... Стадия трудного выхода из пещеры есть отрицательный момент освобождения от власти доксических теней, стадия постепенного созерцания Солнца (по отражениям в воле и в освещенных предметах) – есть положительный момент возрастающего усвоения самой Истины» (468–469). Эрн особенно акцентирует внимание на переходных стадиях. На его взгляд они являются образным описанием трудного духовного пути самого Платона. Вторая стадия характеризуется болезненностью (474); таков ее *тонос*. Это этап «эротической борьбы двух духов: духа-освободителя и духа освобождаемого» (474). На первой стадии речь шла о коллективности, на второй ключевую роль играет освободитель, который «тащит» спасаемого вверх к солнечному свету, на третьей же стадии герой остается один. Начинается длительное привыкание к вещам дневной поверхности. «Душа освобожденного сама разбирается в новом мире истинных предметов и в своем растущем постижении их – *одинока, уединенна, оставлена Другом-учителем*» (474). Герой окружен ночью и может смотреть пока еще лишь на лунный свет, постепенно приспособливая свои глаза к свету, но еще не на само Солнце (516 b). Скорбь и оставленность брошенного героя разрешается с привыканием к новому состоянию и обретением способности прямого восприятия солнечного света.¹²

¹¹ Все эти четыре стадии напоминают четыре основные перинатальные матрицы – стадии формирования сознания, определяемые фундаментальным опытом прохождения родовых путей: 1) стадию изначального безмятежного покоя, 2) стадию нарастающего ощущения тревоги, обреченности, 3) стадию борьбы, стремительного движения по границе жизни и смерти, переживания полного (итогового) расслабления и полноты переживаемого изменения (см. Гроф 2008). Герой мифа Пещеры оказывается вырванным из нерелексивного единства с коллективом союзников, мучительно извлечен и выброшен на поверхность, и после долгой мучительной адаптации вознаграждается солнечной полнотой всепонимания. Это соотношение усиливает экзистенциальную значимость пещерного мифа с его переходом от абсолютного рабства теней к абсолютной свободе познания при полной самостоятельности и ответственности.

¹² Изложение этих этапов с особым вниманием к гносеологическому значению содержится в статье (Ребещенкова 2000). Однако автор анализирует только первую часть статьи Эрна, не рассматривая, как эти четыре этапа отражены в структуре «Федра», т. е. не поддерживая развитие мысли самого Эрна.

Итак, солнечное постижение, приходящее после периода одинокого ожидания и приспособления к открывшемуся миру – это «состояние бесспорной радости прикосновения к самому источнику всяческих благ... Узрение самого Солнца и приобщение к благодатным дарам его постижения озаряет постигающего дифирамбической радостью и все разрешающимся восторгом... О восторге говорит сам Платон: “восхождение вверх и созерцание горнего” он называет в пределах мифа о пещере восторжением души в место мыслимое (517 b)».¹³ Это переживание невыразимо, поскольку оно «по внутренней своей сути лежит на границе словесного выражения» (472), однако свидетельство о нем, «солнечная запись» является ключевым содержанием учения Платона. Эрн характеризует его как дифирамбическую радость (476). Он ставит перед собой цель найти эту «солнечную запись». Она позволит переосмыслить все содержание платонизма и, по мысли Эрна, впервые по-настоящему раскрыть его эротическое и логическое содержание.

В конце первой части рассматриваемой статьи Эрн предлагает несколько аналитических допущений, позволяющих идентифицировать тот диалог или часть его, где раскрыто «солнечное постижение». Этот текст должен хронологически предшествовать VII книге «Государства», он должно быть написан с учетом скорбного опыта «нахождения в пещере» после возвращения героя с поверхности, т. е. учитывать учет опыта жизни философа после события солнечного озарения, и должен обладать при этом дифирамбическим, радостным, но не пессимистическим тоном. Всем этим признакам отвечают только два диалога среднего периода – «Пир» и «Федр». Как было сказано выше, Эрн уверен, что «солнечное постижение» действительно является фактом биографии Платона, и полагает, что именно «Федр» нужно считать диалогом, хронологически наиболее близким к «солнечному постижению» как биографическому событию. «В нем мы находим горячие, еще не остывшие следы солнечного постижения, он текуч, беспорядочен, таинствен, труден, неразработан, – это все черты самой первой, сырой, свободной от философского осознания искомой нами записи» (479). Поэтому Эрн приступает к разбору «Федра».

Анализ мифа пещеры позволил ему выделить схему философского развития. Это схема идеальной (образцовой) биографии философа. Она же показывает необходимые этапы восхождения к «солнечному постижению», изложенные в «мифе пещеры» и диалоге «Федр». Этот диалог оказывается изоморфен мифу в начале VII книги «Государства». А полученная таким образом схема – это универсальный философский путь; можно предположить, что в следующих частях своей книги Эрн связал бы его с путем к логизму и таким образом учредил бы что-то вроде нового «эротического солнечного платонизма». Таким образом была бы доказана возможность постижения Высшего Блага – ведь такой опыт уже был у Платона (хотя В. Соловьев ему в этом отказывал) – и тем самым полностью опровергнут «меонический» рационализм. Но в написанной

¹³ В. Эрн высоко ценил перевод В. Н. Карпова (1863, 357).

части Эрн ставит перед собой ограниченную задачу: применив эту схему к «Федру» показать внутреннюю логику восхождения Сократа от критики феноменализма посредством эротического влечения к солнечному постижению и необходимость обретения в конце этого пути другого, истинно-тонического мировосприятия.

Обсуждение диалога «Федр» начинается с критики немецкого платоноведения, продолжающего встраивать исследование Платона в контекст эрновского негативизма по отношению к современной немецкой философии вообще. Эрн делит «Федр» на пять частей:

1. Введение (227A–230E).

2. Речь Лисия (231A–234D). Она сопоставима с «пещерным» этапом истории героя солнечного восхождения из «символа пещеры» в VII книге «Государства».

3. Первая речь Сократа (237A–241D). Ее болезненное напряжение, нарастающее отрицание Эроса сопоставимы с опытом влекомого из пещеры героя мифа.

4. Вторая речь Сократа (244A–257B). «Это сплошной вдохновенный дифирамб, или то подлинное религиозное и экстатическое прославление бога Эроса, которое было потребовано у Сократа его демоном в виде очистительной жертвы» (482) (за «нечестивую» предыдущую речь). Этот дифирамб соответствует высшей точке солнечного постижения.

5. Разговор о принципах словесного выражения (257C–279C). Эта финальная часть диалога, где Сократ как бы «спускается» к повседневным проблемам с солнечной высоты соответствует возвращению героя в пещеру и погружение в мир иллюзорного феноменализма. Его существенный признак состоит в том, что видимое, т. е. риторическая форма выражения мысли принимается за существующее, т. е. мысленное содержание. Все софисты поэтому адепты «пещерности».

Итак, и в «Федре» Эрн обнаруживает ту же структуру «сокращенной транскрипции всего платонизма», которую можно считать образцом, или архетипом жизненного пути философа.

Диалог начинается уникальной для Платона пасторалью. Сократ, обычно не покидающий городских стен (230 d) гуляет в лесу, беседуя с юношей Федром. В этой лирической картине Эрн ищет философское содержание. Он находит его в самом платоновском эстетизме: «самый вид, в котором предстала Платону природа в эпоху написания *Федра*, свидетельствует об особом состоянии его глаза и вообще внешних чувств, об их каком-то освобождении и *распечатлении*» (484). Таким вступлением Платон указывает на непосредственную временную близость события солнечного постижения и создания «Федра», что подтверждает мысль Эрна об уникальном значении этого диалога как свидетельства о постижении и последовавшей «метанойи» Платона. Поэтому он говорит об особой внутренней «юношеской свежести» «Федра» (485). Кроме это-

го знака *биографической достоверности*, Эрн отмечает, что хотя солнце ни разу не упоминается во всем диалоге, оно фактически «*введено в диалог как одно из действующих лиц*» (485). Ведь весь пейзаж залит солнечным светом, и внутренняя хронология событий определяется движением Солнца по небосводу. Так, диалог начинается поздним утром, продолжается до полудня, и «полный и раскаленный полдень падает на вторую речь Сократа... Зениту беседы соответствует зенит Солнца, что особенно подчеркивается тем, что когда спадает жара, “спадает” и беседа» (486).

Выявив эту, несомненную для него, обращенность Платона к Солнцу, Эрн ставит вопрос о характере самого отношения человека (Сократа) и Солнца. В «мифе пещеры» это отношение не раскрывается. «Федр» с его ролью Солнца во всем разворачивающемся действе, дает основания увидеть «специфическую форму одержания Солнцем, *гелиолепсию*» (487). Эрн различает в указании на полдень и фактическое обстоятельство платоновой гелиолепсии, и утверждение полноты, тотальности этого опыта. То, что переживается как восхождение к Солнцу, в то же время является и нисхождением Бога, собственно мистической одержимостью (487). Платон мужественно поместил в тексте ключ к интерпретации записи этого события – Эрн обнаруживает его в вопросе Федра: «*скажи, ради Зевса, Сократ, признаешь ли ты сказание истинным?*» (229 с; пер. Эрн; в тексте речь идет о мифе о Борее). Эрн здесь проявляет большую герменевтическую чуткость. Он показывает, что Платон должен был разработать «специфически универсальную форму сообщения» (489) истины. А для этого недостаточно было бы рассказать о своем опыте с точки зрения психологического субъекта, поскольку такой рассказ неизбежно предстал бы еще одним мифом. Оппоненты Сократа и Платона афинские софисты уже разработали достаточно богатый инструментарий критики таких сообщений. Нужен внутренний, аподиктический критерий достоверности, неуязвимый для любой критики используемой речевой формы. «Разрешить вопрос об *истинности* мифологического и религиозного сознания – это значит разрешить вопрос, *причастен ли божественного человек по своей природе или нет?*» (491). Эрн обнаруживает в Сократе союзника в утверждении своего логизма как персонализма: абсолютная достоверность философской мысли достигается самопознанием философа, который открывает в себе внеличный (Божественный) исток своего собственного мышления.¹⁴ Подтверждаются слова Сократа о необходимости исследовать самого себя (230 с).

¹⁴ Так, в 1910 г. в полемике с редакцией журнала «Логос» Эрн писал: «Личность, в своих вершинах достигая логоса надземного, в своих мистических основаниях погружена в те земные глубины Сущего, которые потенциально “логичны”, насквозь проникнуты потенцией Логоса» (Эрн 1991, 90). Позже он отмечает платонизм Винченцо Джоберти, у которого «выслушивание божественного суждения признается умопостигаемым событием каждой души и актов, образующим само антропологическое начало» (Там же, 422). Это открываемое в душе Божественное «Аз Есмь», разворачивающееся в

Итак, Эрн находит у Платона требование необходимости различать форму и содержание мифа: если действительно человек причастен божественному, то его сообщение будет достоверным, несмотря на заведомо недостоверную (и предсказуемо подверженную критике софистов) мифологическую, даже «сказочную» форму. «В отличие от сказки, миф вскрывает не действительность событий, но правду отношений» (Пучков 2009, 370). Следовательно, вступительная экспозиция «Федра» имеет принципиальное методологическое значение и дает Эрну основания для «биографической» интерпретации «солнечного постижения».

Речь Лисия, с восторгом зачитанная Федром – это образец без-эросной нигилистической софистики (493). Платон представляет здесь пещерный феноменализм: «выхолощенное сознание Лисия абсолютно свободно от всего ноуменального, существенного, внутреннего» (494). Его следствие – этический утилитаризм: не достигая автономной «сущности любви» (496), «пещерный» теоретик эротического овладевает его внешними гетерономными проявлениями. Эрн прямо отождествляет Лисия с обитателями «пещеры»,¹⁵ и находит формальное подтверждение возможности их отождествления: оценивая речь Лисия и свою первую речь, Сократ характеризует их как бесстыдные и «рабские»¹⁶ тем самым противопоставляя рабское восприятие любви – ее восприятие свободными. «Последняя» – автономна, ибо интересуется существом дела» (497). Эту оппозицию¹⁷ Эрн объясняет динамически: практицизм и утилитаризм эмпирической философии рабов «создает доксическую связанность по отношению к сущностям» (49). Это есть те самые узы пещерных узников, которые нужно преодолеть в стремлении к «самим вещам», т. е. к солнечному постижению.

творческие акты утверждений «Ты если – Оно есть – я емь» предвосхищают диалогическую философию Ойгена Розенштока-Хюсси (см. Розеншток-Хюсси 1997; Гарднер 1993). К сожалению, Эрн не оставил сколь-либо развернутого изъяснения этого речевого отношения Сущего и человеческого «я».

¹⁵ «Лисий великолепный оратор пещерности и талантливо собирает в один фокус все, что могут сказать о любви его собратья по узам» (495).

¹⁶ Буквально «речи моряков», ἐν ναῦταις (243C). В переводе П. Карпова – «воспитанных, вероятно, среди матросов» (Платон 1863, 46). Эрн переводит это место как «речи людей, возросших в грубой среде триерных рабов», т. е. исправляет и усиливает перевод Карпова.

¹⁷ Эрн определяет «духовную категорию рабского сознания» как важнейшую для платонизма философему (497). Не ясно, что именно он имеет в виду. Можно предположить, что речь идет об имплицитном философском содержании не-философского знания (мифа), требующем специального дополнительного философского анализа для своего раскрытия (см. Картавцев 2011). В таком случае, обсуждавшееся выше отношение платоновского Сократа к содержательному, а не буквальному пониманию мифа можно интерпретировать как стремление к выявлению и анализу философем.

Далее, Эрн обращает внимание на особенность употребления упоминаний о «здравомыслии» в речи Лисия. Тот проповедует благоразумие и расчет (отсюда намеренно ироническое рассуждение Сократа о «птицегадании» (244c)). Все это вместе определяет сущность без-эросного существования, которое для Эрн тождественно эмпиризму. «Все дальнейшее развитие эмпиризма ни в одном существенном пункте не ушло из горизонтов Платоновой мысли» (500). «Ибо в своей магистрали новая и новейшая философия есть философия принципиальной, методологически провозглашенной без-эросности, и если мы возьмем кантовскую теорию разума, предписывающего теории (объекту) свое “законодательство”, то не буквально ли оно соответствует тезису Лисия, обращенному к “нелюбимому” объекту» (501). Саморазоблачение мировоззрения Лисия – это, так сказать, предвосхищающая критика западного эмпиризма. Следовательно, где как не в сократовской апологии Эроса искать ему альтернативу.

Затем следует первая речь Сократа. Здесь Платон начинает с *иронии*: отвечая на прямой вопрос собеседника, Сократ замечает, что не обнаружил в речи Лисия *содержания* (503). Затем он «ссылается на благородных мужей и жен древности» (503), и дает два важнейших указания на то, «как нужно понимать произносимую далее речь Сократа» (504). Тут Эрн вновь ищет герменевтические ключи к тексту в самом тексте. Во-первых, Сократ утверждает, что будет говорить не свои собственные слова (=мысли), но лишь воспроизводить ранее им услышанное. Следовательно, его речь будет иметь «пропедевтическое и диалектически посредствующее значение» (504). Во-вторых, он будет опираться на то же рассуждение Лисия, чтобы извлечь из него какую-то маленькую истину, которая все же в нем может содержаться (для Эрн это доброжелательная по отношению к оппоненту установка Сократа является закономерным проявлением *кафоличности* Платоновской мысли). Поэтому его устами будет диалектически «говорить любовь, прикидывающаяся нелюбовью» (505).

Основное содержание первой речи Сократа – это развертывание «*аскетической концепции Эроса*» (507), формирование которой Эрн связывает с длительным периодом борьбы и величайшего эротического томления (510) в жизни Платона. Эта речь являет собой описание реальности *надпещерия*, которое символически выражает биографический опыт Платона. Эрн обнаруживает основные характеристики этого периода: остро переживаемая оставленность другом-Освободителем; длительность; наполненность «огромными умственными завоеваниями и все возрастающим вхождением в мир истинных предметов, т. е. в мир сущности или идей» (509) (своеобразным философским взрослением). Эта эпоха лишена основного постижения и устремлена к нему (отсюда томление), и поэтому хронологически предшествует солнечному постижению. Наконец, эта эпоха является временем крайнего дуализма пещерной мудрости и надпещерия с его аскетическим устремлением к иному. Таким отстраненным от всего окружающего налично данного, от повседневности был Платон в период после смерти Учителя. Он переживал аскетическое отрицание реальности. Сильнейшим же врагом аскета является Эрос, и поэтому ос-

новным философским содержанием первой речи Сократа является критика Эроса; более того, здесь же он и намечает путь преодоления такого аскетизма через создание двойственной концепции Эроса. Она получит свое завершение позже (согласно принятой Эрном последовательности создания диалогов) в «Пире», в концепции двух Афродит – Земной и Небесной (517).

Страстной критике Эроса Платоном Эрн уделяет большое внимание. Можно увидеть в этом биографические основания, в частности, влияние близкого друга Эрна еще по «Христианскому братству борьбы» Валентина Свенцицкого, который разрабатывал собственную концепцию духовного преодоления эротизма (Свенцицкий [1908] 2010). Для Эрна, платоновская борьба с Эросом – это этап подготовки к *палинодии* (514), к отречению от себя самого, к которому подводит вся первая речь Сократа. Это отречение от чувственного Эроса ради Эроса сверхчувственного привело Платона к «безусловно *пессимистической оценке всех явлений Эроса простонародного и радикально-аскетической концепции страсти вообще*» (513). Платон устами Сократа исповедует в первой речи собственное предыдущее отрицание эроса. «Записью этого абсолютного отрицания, выношенного и выстраданного в предшествующий период, и является первая речь Сократа» (514). Подготовительный характер этой речи в структуре всего «Федра» Эрн выявляет, обращая внимание на стыд Сократа: тот закрывает лицо перед произнесением (237a), и сам после называет ее ужасной и нечестивой (242d). Эрн не забывает, конечно, о том, что Платон стремился к художественному правдоподобию разговора Сократа и Федра, но четко указывает эпистемологические основания такого самопринуждения Сократа: это «несомненная черта внутренне-катартического действия» (515). Роль этого переворота (*палинодии*) в оценке эротического станет ясна из дальнейшего развития диалога.

Далее Сократ чувствует движение своего демона: тот не позволяет ему двигаться, прежде чем Сократ не искупит свою вину (242c). Эта вина состоит в *недолжном* отношении к божеству: следует не выступать против Эроса, а осуждать «человеческую неспособность пережить достойно его дар» (520). Здесь Платон приходит к различению Божественного дара и его проявлений в человеческой реальности. Эта тема глубоко важна для Эрна с его вовлеченностью в социальную «борьбу» за Православие и переустройство общества на подлинных основах христианской духовности. Благодаря такой «социально-христианской» предварительной подготовке своего подхода, Эрн обращает внимание на антропологические интенции Платона. Тот «ставит в связь и в безусловную смежность... две, казалось бы, совершенно не связанных между собой темы: тему эротическую и тему *антропологическую*» (520).

Итак, вновь встает вопрос о человеческой природе и ее эротических способностей, предварительное указание на который уже было в вступительной части диалога.

Переход к изложению солнечного постижения, т. е. по сути – настоящего, утвердительно эротизма теперь происходит диалектически.¹⁸ Произведя в своей первой речи полное отрицание без-эросного феноменализма Лисия с его мелким бытовым «здравомыслием», Сократ устремляется к другому Эросу. Вторая речь – это и есть само «солнечное постижение». Как раз в это время наступает жгучий (истинный) полдень (242а).

Эрн отмечает, что реализм эротического опыта Платона почувствовали В. С. Соловьев и С. Н. Трубецкой, причем он специально упоминает взволнованное изложение палинодии Платона Трубецким на одном из учебных семинаров в Университете (523). Эти ссылки как бы указывают, что Эрн развивает некоторое уже ранее сформировавшееся в среде московских философов-идеалистов понимание Платона. Однако для него эротическая антропология Платона, на которую обращали особое внимание московские платоники – это подготовительный материал для онтологического «солнечного постижения» (*гелиофании*). В углубленном исследовании гелиофании состояла философская новация всего платоновского проекта Эрн.

При переходе от первой ко второй речи происходит некий «перегиб» (525), начало движения вниз – от «сущностей к явлениям». Это отличает платонизм от предшествующих учений, которые были устремлены вверх, от мира – к совершенным сущностям. Так закладывался нигилистический дуализм. Его не избежал и Платон. Этому «уходу», его обоснованию было посвящено раннее творчество Платона.¹⁹ Сущность зрелого платонизма, утверждает Эрн – в возможности нового признания и принятия мира. Во второй речи намечено движение вперед и вниз, опять к сущностям – поскольку найден «*связующий принцип... божественный и онтологический... этот принцип получает во второй речи Сократа наименование Эроса, и таким образом мы имеем все основания заключить, что “внутренний перегиб”... есть ни что иное, как новое постижение сущности связующего принципа... тут мы имеем дело... с глубочайшим жизненным перерешением, и это бросает самостоятельный свет на предшествующую эпоху, позволяя нам «реконструировать» то, что этим поворотом отменялось, преодолевалось» (526).*

¹⁸ Можно также провести аналогии с описанным А. Дж. Тойнби «уходом-и-возвратом»: мысленно удалившись от «мира», чья иллюзорность и пошлая эротика вызывают у него отвращение и отторжение, Платон возвращается к нему с вестью о подлинном Эросе (сыне «Афродиты Небесной» в «Пире»). Солнечное постижение оказывается в этом случае ключевым событием этого Ухода, предопределяющим и возвращение Платона к людям. Сходным образом понимает его и В. Соловьев.

¹⁹ Ср. изложение мировосприятия Платона пост-сократического периода, т. е. периода предельного эротического томления (по В. Эрну) у В. Соловьева: «У подлинного или нормального человека, т. е. мудрого и праведного, истинное его существо – ум созерцающий – обращено исключительно и всецело к иному, запредельному свету; такой человек, по-настоящему, живет лишь в космосе идей, а на земле его призрачная жизнь, общая с другими людьми, есть его умирание» (Соловьев 1988, 611).

Событие «солнечного постижения» делится на две части. Это собственно постижение, и затем обусловленное им практическое (этическое) действие – «спуск героя обратно к пещерным союзникам», возвращение к миру и обществу. Это пятая часть схемы «пещерного мифа». Но теперь мы вместе с Эрном вплотную подходим к вопросу: в чем именно состояло это «солнечное постижение»?

К сожалению, именно здесь герменевтический трактат Эрна фактически обрывается. Очевидно, что он готовился подробнее рассмотреть его, как и палинодическую этику, в последующих частях книги, но не смог ее написать. Последние страницы опубликованной первой части надо рассматривать как подготовительную, переходную часть. Здесь представлено обоснование палинодии как экзистенциального переворота, но мало материала о содержании самого «постигания». Говоря о нем, Эрн вновь прямо обращается к «символу пещеры»; как он писал выше, этот текст был написан сравнительно поздно, и гелиофанические переживания уже были приглушены и систематизированы. Благодаря более систематическому «мифу пещеры» Эрн узнает, что:

1) «солнечное постижение находится на пределах ведения» (528); это нечто трудное и почти недоступное;

2) оно предполагает попадание (вознесение?) в ту точку, где «становится ясным, что высшая точка горнего мира идеи Блага есть причина всего правого и прекрасного в мире нашем» (528), т. е. оно – целесообразная связь всего;

3) действие «горнего мира» в нашем мире имеет тройственное проявление – феноменологическое в явлениях, онтологическое в сущностях, гносеологическое в познании.

Именно эта тройственная связь и открывается в гелиофании. «Солнечное постижение» тройко вбирает в себя и оправдывает весь «подсолнечный» мир.

Важно, что начинается вторая речь Сократа с некоего «полуденного гласа» (529), так что Сократ здесь сообщает Федру не результат собственного умствования (как в первой речи), но открывает над-сократическую божественную (нисходящую в него) мудрость. Она таким образом отвечает на антропологический вопрос введения: да, человек причастен божественному потому что, по слову Платона, сама его душа «есть нечто провещающее» (242 с, пер. П. Карпова). В самой душе есть некое сообщение с «миром горним». Это общеутвердительное суждение Сократ выводит из частноутвердительного: «видно и я прорицатель» (там же). Значит, Сократ здесь четко придерживается собственного принципа «познай себя». Причастность открывается ему как экзистенциальная данность. Эта причастность – залог достоверности познания связей двух миров и преодоление дуалистического нигилизма. Это, пишет Эрн, пример «кафолического²⁰ истолкования данных внутреннего опыта» (530). Душа получает божественное сообщение. Этот «неразложимый факт внутреннего

²⁰ У Эрна *кафолическое* – значит «философски универсальное», как он определяет в статье о Джоберти (406).

опыта» (531) далее диалектически и кафолически истолковывается, выводится на свет и приобретает отточенные словесные (риторические) формулировки. Это постижение глубоко религиозно, поскольку раскрывает волю Сущего, то самое «Азъ Есмь». Отсюда легко сделать переход к утверждению *креационизма*, который Эрн считал основой любой продолжающей Платона философии вообще и в частности находил его в философии Джоберти.²¹

Итак, «солнечное постижение» возвращает Сократа к глубине его собственного опыта, удостоверяя абсолютную достоверность и универсальность этого опыта. Именно такое возвращение «свыше», отрицающее всякий психологизм, и преодолевающее трансцендентность,²² ищет у Платона Эрн. Для него оно и является подлинным зерном платонизма, целью движения из пещеры. И это – то, что открывается в результате мучительного пути прочь из мира теней в мир всепроницающего солнечного света.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Бергсон, А. (2001) «Философская интуиция», *Путь в философию. Антология*. Москва–Санкт-Петербург.
- Гарднер, К. (1993) *Между Востоком и Западом. Возрождение даров русской души*. Москва: Наука.
- Гроф, Ст. (2008) *Путешествие в поисках себя*. Москва: Институт трансперсональной психологии.
- Марченко, О. (2010) «Когда время отчасти славянофильствовало», *Сократ* 2, 84–89.
- Маяцкий, М. (2011) *Спор о Платоне. Круг Штефана Георге и немецкий университет*. Москва: издательство ВШЭ.
- Карпов, В. Н. (1863) *Платон. Сочинения Платона, переведенные с греческого и объясненные профессором Карповым. Издание второе*. Ч. III: Политика, или Государство. Санкт-Петербург.
- Подвойский, Л. Я. (2014) «Попытка В. Ф. Эрна постичь Платона», *Научный потенциал регионов на службе модернизации* 1(4) (Астрахань), 99–111.
- Подвойский, Л. Я. (2009) «Рецепция философии Платона в работах В. Эрна», *Гуманитарные исследования* 2 (Астрахань).
- Подвойский, Л. Я. (2007) «Антропологизм Григория Сковороды в интерпретации В. Ф. Эрна», *Вестник Астраханского государственного технического университета* 5, 16–20.

²¹ И для Платона, и для Джоберти как «истинного платоника», «Божья мера должна стать имманентным принципом человеческого знания» (Подвойский 2009, 25).

²² Эти слова Эрна о Джоберти по-видимому полностью относятся и к его собственному философскому проекту: «Трансцендентность как данность есть то, что должно *преодолеваться* и в преодолении чего реализуется положительная, творческая и вселенская миссия философии. Трансцендентность есть прежде всего глубочайшая и серьезнейшая задача» (443). Эта задача решена с раскрытием сигизической (связующей) сущности Эроса у Платона (513).

- Пучков, А. А. (2009) «Юлиан Кулаковский и его конструирование мифологии древней Греции», *Сучасні проблеми дослідження, реставрації та збереження культурної спадщини: Збірник наукових праць Інституту проблем сучасного мистецтва Академії мистецтв України*, 6 (Київ), 369–384.
- Картавцев, В. В. (2011) «История развития представлений о феномене философии», *Вестник Московского государственного областного университета. Серия «Философия»*, 4, 130–135.
- Ребенцова, И. Г. (2000) «Трактовка В. Ф. Эрном гносеологического аспекта платонического мифа о пещере», *АКАДНМЕІА. Матеріали і дослідження по історії платонізму*, 2 (Санкт-Петербург), 198–205.
- Розеншток-Хюсси, О. (1997) *Бог заставляет нас говорить*. Москва: Канон+.
- Свенцицкий, В. П. (2010) «Мировое значение аскетического христианства [1908]», *Собрание сочинений*. Том 2. Москва: 487–508.
- Соловьев, В. С. (1988) «Жизненная драма Платона», *Сочинения*, Том 2. Москва: 582–625.
- Флоренский, П. (1996) «Памяти Владимира Францевича Эрна», *Сочинения*. Том 2. Москва: 346–351.
- Хоружий, С. С. (2005) «Имяславие и культура Серебряного Века: феномен Московской школы христианского неоплатонизма», *Опыты из русской духовной традиции*. Москва: 287–308.
- Эрн, В. Ф. (1991) *Сочинения*. Москва: Правда.

«ЛИСИД»: ОПЫТ АКСИОЛОГИЧЕСКОГО КОММЕНТАРИЯ

С. С. АВАНЕСОВ

Томский государственный педагогический университет
Томский государственный университет
iskiteam@yandex.ru

SERGEY AVANESOV

Tomsk State Pedagogical University, Russia

PLATO'S *LYSIS*: AN ATTEMPT TO AN AXIOLOGICAL COMMENTARY

ABSTRACT. This article continues the theme of Plato's axiology (ΣΧΟΛΗ [Schole] 2.2 and 7.2). The author analyzes the dialogue "Lysis" in order to explore the origins of philosophical doctrine of valuable in ancient intellectual tradition. The essence of friendship is discussed in this dialogue. Socrates concludes that friendship is irrelevant to the good or to the bad. Friendship occurs only in the sphere of the "third" – neither good nor bad. Static nature of the "goodness" in itself and dynamic state of "neither goodness nor evil" are the bases of practical conclusion about the communicative axiological nature of "intermediate". Understanding of friendship is further based on this conclusion. Theoretical operation which allows distinguishing values according to their statuses is applied in the dialogue to individual "preferences". Plato's "Lysis" therefore represents one of the first and most important steps towards the gradual formation of the European philosophical axiology.

KEYWORDS: Ancient axiology, value, early terminology of values, Socratic dialogues.

В раннем диалоге Платона «Лисид» намечается такое различие этических категорий, которое определяет собой едва ли не все будущее пространство античных рассуждений о ценности.¹ Здесь Платон утверждает деление сущего, взятого в этическом аспекте, на три сферы: благо, зло и нечто третье между благом и злом; как мы знаем, более детально тема «промежуточного» проработана им в диалоге «Горгий».² «Лисид» посвящен дружбе – одному из традици-

¹ Шохин 1998, 298.

² Аванесов 2008.

онных «предметов» античной философии.³ В диалоге Платон выясняет, что «дружба может складываться как на основе сходства, так и взаимодополнения, предполагающего различие».⁴ Аксиологическая проблематика диалога артикулируется в те моменты, когда собеседники пытаются определить *соотношение* сходства и различия как вероятных условий возникновения дружбы. В частности, в одном из пассажей «Лисида» выясняется, кто кому может быть другом [φίλος] или что чему может быть дружественно.

«– [Сократ.] Дружит ли подобный [ὅμοιος] с подобным, насколько он ему подобен, и полезен ли такой человек другому, подобному ему человеку? Или лучше вот так: какую может принести пользу или вред любое подобное любому другому подобному, кои оно не принесло бы себе самому? Либо что оно может претерпеть [от этого себе подобного. – С. А.], если не то [же самое. – С. А.], что и от самого себя? Как могут такие подобные люди тянуться друг к другу, если они не могут оказать друг другу [ἀλλήλοις] никакой помощи [то есть не могут принести друг другу никакой дополнительной пользы. – С. А.]? Возможно ли это?

– [Лисид.] Нет, невозможно [Οὐκ ἔστιν]» (214 e–215 a; здесь и далее пер. С. Я. Шейнман-Топштейн).

Далее обнаруживается, что «хороший человек» как таковой «довлеет себе» и «ни в чем не нуждается по причине этого самодовления» (215 a), а также «ни к чему не тяготеет» (215 b). Хороший человек самодостаточен и потому не имеет нужды в друге.

«– [Сократ.] Каким же образом <...> могут быть хорошие люди друзьями хорошим, если они, будучи далеки друг от друга, не испытывают взаимного тяготения и довлеют самим себе, живя порознь, да и находясь вместе, не могут принести друг другу никакой пользы? И какое ухищрение может заставить таких людей высоко друг друга ценить [τοὺς δὲ τοιοῦτους τίς μηχανῆ περὶ πολλοῦ ποιεῖσθαι ἀλλήλους]?

– Да никакое, – отвечал Лисид.

– Ну а не ценя друг друга, они не могут быть и друзьями [Φίλοι δέ γε οὐκ ἂν εἴεν μὴ περὶ πολλοῦ ποιούμενοι ἑαυτούς].

– Это правда [Ἀληθῆ]» (215 b–c).

Мы видим, что *благо* (выраженное через понятие «хороший человек»), в отличие от *ценности*, представлено здесь как самодостаточное и неделимое. Ценность же, как и в близком по времени сократическом «Гиппархе»,⁵ определена здесь через *пользу*. Несколько ранее Сократ уже говорил Лисиду о связи ценности (добротности) с пользой: «Если же ты станешь более сведущим, мой мальчик, все будут тебя любить и станут тебе близкими друзьями: ведь ты окажешься человеком *полезным и достойным* [χρήσιμος γὰρ καὶ ἀγαθός]» (210 d).

³ О дружбе (φιλία) рассуждают, к примеру, Пифагор (Diog. Laert. VIII 1, 10) и Демокрит (фр. 658–663, 666, 673–674, 711 Лурье); позже значительное внимание уделяет этому предмету Аристотель (EN VIII); см. также: Konstan 2008.

⁴ Кон 1974, 145.

⁵ Аванесов 2013.

Благое есть самодостаточное, а потому оно и не нуждается в восполнении себя за счет чего-либо другого (дружественного). Тогда выдвигается предположение, что наиболее сильное дружественное стремление должно возникать между противоположностями (215 e–216 a). Однако при этом ясно, что «благое» по своей благой *природе* не может быть дружественно «дурному», и наоборот (216 b).⁶ «Следовательно, – говорит Сократ, – ни подобное подобному, ни противоположное противоположному не бывает дружественным» (216 b). Рассуждение оказывается в тупике.

Чтобы выйти из затруднительного положения, Сократ предлагает такой ход: «Рассмотрим же еще вот что, дабы от нас впредь не утаилось, что дружественное поистине не имеет отношения ко всем этим вещам [то есть к хорошему и дурному. – С. А.], но то, что *и не хорошо и не дурно* [μήτε ἀγαθὸν μήτε κακὸν], бывает дружественно хорошему» (216 c). Прежде всего, Сократ утверждает, что «благо прекрасно» (216 d), как бы помещая рассуждение о *ценном* в двойной – этико-эстетический – контекст. «Далее, я утверждаю как своего рода пророчество, что прекрасному и благому дружественно то, что и не хорошо и не дурно [то есть то, что *и не тождественно* благому (прекрасному), *и не противоположно* ему. – С. А.]. Послушай же, к чему относится мое прорицание. Мне представляется, что существуют как бы неких три рода – хорошее, дурное и третье – ни хорошее ни дурное. <...> И при этом ни хорошее хорошему, ни дурное дурному не бывают дружественными – это запрещает наше прежнее рассуждение. Таким образом, если что и бывает дружественным другому, то [в этом качестве. – С. А.] остается [лишь. – С. А.] ни хорошее ни плохое в качестве дружественного либо хорошему, либо такому же, как оно само. Ведь плохому ничто не может быть дружественным» (216 d–e). Действительно, дурное по определению враждебно всему, в том числе и самому себе⁷. «Ведь нам кажется, – говорит Сократ, – что, чем ближе и теснее негодный человек общается с другим негодным человеком, тем бóльшим врагом он ему становится» (214 c); дурные люди «никогда не бывают в ладу даже с самими собою, напротив, они безрассудны и неуравновешенны; а тот, кто не в ладу с самим собою, но, наоборот, в разладе, едва ли может быть в ладу и дружбе с другим» (214 d); поэтому дурной человек «никогда не достигнет истинной дружбы ни с хорошим человеком, ни с дурным» (214 d). Так, например, тиран не способен быть другом ни тому человеку, который лучше, чем он, ибо станет его бояться, ни тому, который хуже, поскольку будет его презирать (см.: *Gorg.* 510 b–c). Значит, ни хорошее (благо), ни плохое (зло) не может иметь тяготения к «такому же, как оно само» (216 e). «Та-

⁶ Ср.: «Ведь рабы никогда не станут друзьями господ, так же как люди никчемные никогда не станут друзьями людей порядочных, хотя бы они занимали равные по почету должности» (*Leg.* 757 a).

⁷ Шохин 1998, 298.

ким образом, одно только то, что и не хорошо и не плохо [τὸ μήτε ἀγαθὸν μήτε κακὸν], может оказаться дружественным хорошему» (217 а).⁸

Этот вывод иллюстрируется примером о теле, которое само по себе – «ни благо ни зло» (217 б).⁹ Если тело здорово (а здоровье есть *благо*, согласно 218 е), то оно не нуждается во врачебном искусстве как в чем-то могущем быть полезным для него. Соответственно, ни один здоровый человек не испытывает дружественной тяги к врачу (217 а). Больное тело оказывается *между* благом (здоровьем) и злом (имеется в виду смерть); из-за присутствия «зла» тело перестает быть самодовлеющим (здоровым, то есть *благим*) и лишь «стремится к хорошему»; стремление же это имеет место до тех пор, пока «зло» окончательно не поглотило тело (217 б–с). «И пока это [промежуточное. – С. А.] еще не стало [окончательно. – С. А.] плохим от присоединения плохого, присутствие последнего заставляет то, что и не плохо и не хорошо, стремиться к хорошему. То же, что делает его [окончательно. – С. А.] плохим, лишает его одновременно и такого стремления и любви к добру. И это [не стремящееся к добру. – С. А.] не будет уже ни плохим ни хорошим [то есть не будет промежуточным между добром и злом. – С. А.], но оказывается плохим, а плохое не может быть, как мы видели, другом хорошему. <...> Поэтому мы должны сказать, что те, кто уже мудры, не стремятся более к мудрости, боги они или люди. Не стремятся к ней и те, кого крайнее невежество делает плохими людьми: ни один дурной и невежественный человек не тяготеет к мудрости. Остаются те, в ком хоть и гнездится это зло – невежество, однако не делает их совсем неразумными и невежественными: они еще понимают, что не знают того, что им неизвестно. Поэтому-то стремится к мудрости тот, кто не хорош и не плох [οὔτε ἀγαθὸς οὔτε κακός]; плохие же люди к ней не стремятся и точно так же хорошие, ибо, как показало наше прежнее рассуждение, ни противоположное не дружелюбно противоположному, ни подобное – подобному» (217 е–218 б).¹⁰

Как видим, философия, помещенная Сократом между глупостью и мудростью, связывается (именно по причине такой локализации) скорее с ценно-

⁸ Однако у Сократа встречаются и иные тезисы: «Мне кажется, что самая тесная дружба, как о том судят древние мудрецы, бывает у сходных меж собою людей» (*Gorg.* 510 б); «подобное стремится к подобному» (*Symp.* 195 б). У Гомера приводится поговорка, согласно которой «равного с равным бессмертные сводят» (*Od.* XVII 218); на народную мудрость подобного рода ссылается и Платон: «Истинна древняя пословица, что равенство создает дружбу; это сказано и вполне правильно, и складно» (*Leg.* 757 а).

⁹ Ср. с другим ранним диалогом «Хармид», где стыдливость характеризуется как «благо и одновременно не благо» (*Charm.* 161 а), «не более благо, чем зло» (*Charm.* 161 б). В диалоге «Евтидем» Сократ утверждает, что правильное использование вещи есть благо для ее 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» (*Euthyd.* 280 е).

¹⁰ Далее происходит рассуждение о различии между «подобным» и «родственным» (222 б–с), которое окончательно запутывает вопрос о сущности дружбы.

стью, чем с благом. «В отрывке 218 а–b “Лисида”, – отмечает Карл Альберт, – о тех, кто уже мудр, говорится, что они не философствуют – ни боги, ни мудрые люди. <...> Таким образом, философия предстает здесь как знание незнания, в полном соответствии с тематикой ранних диалогов (к которым нужно причислить и “Лисида”».¹¹ Следовательно, «понятие философии Платона основывается на той мысли, что существует путь от познания множественности, характерного для повседневности, к некоему предельному, окончательному познанию Единого, тождественного благу и прекрасному самому по себе».¹²

Эта же тема развивается Платоном в диалоге «Пир». «Неужели, – спрашивает Диотима у Сократа, – то, что не прекрасно, непременно должно быть, по твоему, безобразным?» (*Symp.* 201 e); неужели «то, что не мудро, непременно невежественно?» (*Symp.* 202 a). Нет, «между мудростью и невежеством есть нечто среднее» (*Symp.* 202 a). Так, «правильное, но не подкрепленное объяснением мнение нельзя назвать знанием»; но это и не невежество (полное незнание), поскольку оно «соответствует тому, что есть на самом деле»; поэтому «верное представление – это нечто среднее между пониманием и невежеством» (*Symp.* 202 a). Так же не все прекрасное обязательно безобразно, и не все недоброе с необходимостью есть зло (*Symp.* 202 b). Занятия философией относятся как раз к области этого «среднего», то есть к сфере между невежеством и мудростью. Ни мудрые, ни невежественные не стремятся к знанию, поскольку первые им уже обладают, а вторые о нем не имеют представления и потому в нем не нуждаются. «Из богов, – говорит Диотима, – никто не занимается философией и не желает стать мудрым, поскольку боги и так уже мудры; да и вообще тот, кто мудр, к мудрости не стремится. Но не занимаются философией и не желают стать мудрыми опять-таки и невежды. Ведь тем-то и скверно невежество, что человек и не прекрасный, и не совершенный, и не умный вполне доволен собой. А кто не считает, что в чем-то нуждается, тот и не желает того, в чем, по его мнению, не испытывает нужды» (*Symp.* 204 a). Стремятся к мудрости и занимаются философией лишь «те, кто находится посередине между мудрецами и невеждами»; именно философ «занимает промежуточное положение между мудрецом и невеждой» (*Symp.* 204 b).

Таким образом, заключает Сократ свое рассуждение о связи дружественного с промежуточным, «мы утверждаем, что и не хорошее и не плохое [τὸ μῆτε κακὸν μῆτε ἀγαθὸν] – идет ли речь о душе, теле или о чем бы то ни было другом – оказывается дружественным хорошему в силу присутствия в нем плохого» (218 с). Следовательно, «благо любят по причине зла [διὰ τὸ κακὸν τὸ ἀγαθὸν φιλεῖται], и дело обстоит следующим образом: если бы из трех вещей [τρίῳ ὄντων], сейчас нами перечисленных, – блага, зла и того, что не есть ни благо, ни зло [ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ καὶ μῆτε ἀγαθοῦ μῆτε κακοῦ], – остались бы

¹¹ Альберт 2012, 55.

¹² Альберт 2012, 55–56.

только две», а зло бы исчезло и не угрожало бы ничему существу, то благо «оказалось бы бесполезным» (220 с). «Если ничто не наносит нам более ущерба и мы не ожидаем для себя никакой пользы, именно тогда становится ясным, что мы любим и ценим [ἠγαπῶμεν καὶ ἐφιλοῦμεν] благо из-за присутствия зла, как некое лекарство [φάρμακον] от этого зла, зло же приравниваем к болезни; а при отсутствии болезни нет нужды ни в каком лекарстве. Такова природа блага, и любим мы его по причине зла, когда сами находимся посередине между благом и злом [τῶν μεταξὺ ὄντων τοῦ κακοῦ τε καὶ τἀγαθοῦ]» (220 с–d). Поэтому-то и тело, «не являясь ни благом ни злом [οὔτε ἀγαθὸν οὔτε κακὸν], бывает дружелюбно врачебному искусству по причине болезни, то есть по причине зла» (219 а). Значит, «то, что не есть ни благо, ни зло [τὸ οὔτε κακὸν οὔτε ἀγαθὸν], становится другом хорошему по причине зла и вражды и ради блага и дружбы» (219 б); «друг становится другом во имя дружбы и по причине вражды» (219 в). Ценностное отношение, таким образом, задает ориентацию действия от наличного (от причастности злу как от «причины») к должному (к благу как к «цели»).

Здесь же Платон предполагает нечто подобное иерархии ценностей: он (устаами Сократа) указывает, что благо, выступающее для задетого злом человека в качестве «дружественного» (то есть ценного), в свою очередь существует «ради чего-то»; например, врачебное искусство – ради здоровья, здоровье же – тоже ради достижения некоторых целей (219 с). «Однако, – замечает Сократ, – став на такой путь, не должны ли мы будем в конце концов неизбежно остановиться, то есть прийти к некоему первоначалу [ἀρχήν], которое уже не приведет нас более к другому дружественному, но окажется тем первичным дружественным, во имя которого мы и считаем дружественным все остальное?» (219 с–d).¹³ Если так (а это так), то все прочее дружественное (ценное) дружественно (ценно) лишь «на основе этого первоначала и представляет собой как бы его отображение [εἶδωλα]» (219 d); иначе говоря, то или иное ценное ценно лишь постольку, поскольку оно причастно «первоначалу» («истинно дружественному»), и лишь настолько, насколько оно ему причастно. Подобная идея передана и Ксенофонтom: согласно мнению Сократа, «без дружбы никакое общение между людьми не имеет ценности [ὅτι μὲν γὰρ δὴ ἄνευ φιλίας συνουσία οὐδεμία ἀξιόλογος πάντες ἐπιστάμεθα]» (Xen. Symp. VIII 13).

Указанная мысль разбирается на нескольких примерах, в которых ценность явным образом связывается с отношением предпочтения. Несколько ранее Сократ уже поднимает тему предпочтения: одни люди, говорит он, стремятся приобрести лошадей, другие – собак, третьи – золото, четвертые – почет [τιμὰς]; Сократ же стремится к приобретению друга, оставаясь «равнодушным»

¹³ Согласно примечанию А.А. Тахо-Годи (Лосев–Асмус–Тахо-Годи 1990, 745), здесь Платон высказывает отчетливое положение о существовании некоего первоначала, или идеи блага самого по себе, ни на чем не основанного. У Аристотеля таким началом выступает «Перводвигатель», у неоплатоников – «Единое».

к перечисленным вещам: «я гораздо скорее, чем сокровище Дария, взял бы себе товарища (предпочтя его самому Дарию) – так страстно жажду я дружбы» (211 e).¹⁴ Сократ предлагает: «Давайте поразмыслим вот над чем: когда кто-нибудь ценит что-либо чрезвычайно высоко [ὅταν τίς τι πρὸς πολλοῦ ποιῆται] – например, когда отец всему своему достоянию предпочитает [πρὸς υἱῷ] своего сына, – он ведь должен из [отношения. – С. А.] предпочтения к своему сыну высоко ценить [πρὸς πολλοῦ ποιοῖτο] и что-то еще? Например, если бы он увидел, что тот выпил цикуту, он ведь выше всего ценил бы тогда вино, считая, что оно может спасти его сыну жизнь?» (219 d–e). Несомненно, что он ценил бы и тот сосуд, в котором содержалось бы это спасительное вино. «Но значит ли это, что в таких обстоятельствах [в такой *ценностной ситуации*. – С. А.] он не делает никакого различия между глиняным кубком [для вина. – С. А.] и своим сыном или между своим сыном и тремя мерами вина?» В действительности такое различие необходимо полагать, ибо одно ценное может выступать в конкретной ситуации как цель, а другое (другие) – только как средство достижения этой цели (219 e). Иными словами, сосуд ценится ради вина,¹⁵ а вино – ради сына. Нечто оказывается ценным лишь в связи с ценностью более высокого порядка. «Часто мы говорим, – уточняет Сократ свою мысль, – 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» (220 a). Материальное (экономическое) выступает здесь в качестве средства для *аксиологически* важного.¹⁶

¹⁴ В «Апологии Сократа» читаем следующее: «Но и тогда, когда угрожала опасность, не находил я нужным делать из-за этого что-нибудь рабское, и теперь не раскаиваюсь в том, что защищался таким образом, и гораздо скорее *предпочитаю* умереть после такой защиты, нежели оставаться живым, защищавшись иначе» (*Apolog.* 38 e); «От смерти уйти не трудно, о мужи, а вот что гораздо труднее – уйти от нравственной порчи, потому что она идет скорее, чем смерть» (*Apol.* 39 a).

¹⁵ Ср. с мнением Винни-Пуха о том, что пустой горшок «гораздо выше ценится», чем наполненный медом, поскольку мед «если есть, то его сразу нет», а пустой горшок «никуда не денется». Правда, эта аксиологическая теория Винни-Пуха разошлась с его практическими действиями в отношении меда и горшка. (Ср. с его же утверждением о том, что, в отличие от меда, «всякая вещь или есть, или нет», откуда следует, что мед, в отличие от всякой вещи, и не есть, и не не есть, то есть относится к «промежуточному»; здесь-то и спрятано мнение о *ценности* меда, на которое ориентируется герой в своих *практических* действиях.)

¹⁶ У Аристотеля находится подобное рассуждение во второй книге «Физики»: четвертый род причинности – это «цель, то есть “ради чего”; например [причина] прогулки – здоровье. Почему он гуляет? Мы скажем: чтобы быть здоровым – и, сказав так, полагаем, что указали причину. И все, что возникает в промежутке на пути к цели, когда движение вызвано чем-нибудь иным, например [на пути] к здоровью – лечение похуданием, очищение [желудка], лекарства, [врачебные] инструменты, все это существует ради цели и отличается друг от друга тем, что одно есть действия, а другое – орудия» (*Phys.* II 194 b 30–195 a 5).

Как видим, Платон в «Лисиде» а) артикулирует вполне аксиологическую тему предпочтения и тесно связанную с ней проблему иерархии ценного; б) высказывает чрезвычайно важную мысль о сфере «промежуточного» (то есть того, что подвергается ценностному суждению) как об области становящегося, *перспективного*; чистое же благо, как и чистое зло, представлены здесь как сферы стабильности и самодостаточности, то есть *бесперспективности*.

Указанный диалог «важен как первый случай введения “ничейной земли” между областями благого и дурного – территории, которая будет со временем населена *ценностями* в античном понимании этого термина». ¹⁷ Понятие «промежуточного», открытое именно Платоном ¹⁸ и детально разработанное стоиками, ¹⁹ явилось искомым основанием для *различения* блага и ценности, рефлексия над каковым (по преимуществу, правда, протекавшая в вялых и неявных формах, а то и вовсе замиравшая) привела в конце концов к оформлению аксиологии как специфической философской дисциплины.

* Работа выполнена в рамках программы повышения конкурентоспособности ТГУ.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Avanesov, S. [Аванесов, С. С.] (2008) «Горгий Платона: опыт аксиологического комментария», *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 2.2, 181–194 (in Russian).
- Аванесов, С. С. (2004) «К истокам философского учения о ценности: аксиология стоицизма», *Вестник Томского государственного университета* 282, 30–35.
- Avanesov, S. [Аванесов, С. С.] (2013) «Термин *αἰα* в *Гиппархе*», *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 7. 2, 312–317 (in Russian).
- Альберт, К. (2012) *О понятии философии у Платона*, пер. с нем. М. Е. Буланенко. Владивосток: Издательство ДФУ.
- Кон, И. С. (1974) «Понятие дружбы в древней Греции», *Вестник древней истории* 3, 135–149.
- Лосев А. Ф., Асмус В. Ф., Тахо-Годи, А. А. , сост. (1990) Платон. *Собрание сочинений*. Т. 1. Москва: Мысль.
- Шохин, В. К. (1998) «Классическая философия ценностей: предыстория, проблемы, результаты», *Альфа и Омега* 3 (17), 295–315.
- Konstan, D. (2008) “Aristotle on Love and Friendship,” *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 2.2, 207–212.

¹⁷ Шохин 1998, 298.

¹⁸ Сам Платон, правда, однажды возводит эту идею к Протагору, говорящему о «третьем случае» в этике (*Prot.* 351 d).

¹⁹ Аванесов 2004.

ETYMOLOGY OF THE NICKNAME 'ISKARIŌT(H):
the “One Who Saw a Sign” [(‘i)sqar(ī)’ōt̄/yisqar(ī)’ōt̄] or the “One Who
Slandered/Betrayed a Sign” [(‘i)šqar(ī)’ōt̄/yišqar(ī)’ōt̄]?

I. R. TANTLEVSKIJ
St. Petersburg State University, Russia
tantigor@mail.wplus.net

ABSTRACT. The article derives Judas’s nickname *’Iskariŏt(h)* from the Hebrew/Aramaic verb *sāqar/s^eqar*, and the noun *’ōt̄/’ōt̄* (widely used in Biblical Hebrew and attested in the Talmud [=Aramaic *t’/t’*]), and interprets it as the “one who saw/gaze upon a sign” (cf., e.g., *John* 2:23, 4:48, 6:2,14,30 mentioning those who «saw signs» and came to be Jesus’s followers; the verbs *theōréō* and *’orāō* used in these passages correlate with the verb *sāqar/s^eqar*, “to look (at), gaze, see”, and the noun *sēmeīon* (pl. *sēmeīa*) correlates with the term *’ōt̄/’ōt̄*, “sign”). The *ex hypothesi* “positive” character of Judas’s nickname possibly explains the evangelists’ renunciation of its interpretation. As an alternative etymology of Judas’s nickname *’Iskariŏt(h)*, one can derive it from the Hebrew/Aramaic verb *šāqar/s^eqar* (“to lie, deceive, slander”, *sc.* “to violate (a treaty, etc.)”, “to betray” [the latter meaning is attested in Samaritan Aramaic]) and the same noun *’ōt̄/’ōt̄*: the “one who slandered/*resp.* betrayed a sign”, *i.e.* the one who brought false evidence against Jesus (cf.: *Matt.* 26:59 ff.; *Mk.* 14:55 ff.). In *Jn.* 6:70, Jesus himself defines Judas with the term *diábolos*; this word can be interpreted as “slanderer”, “accuser”.

KEYWORDS: The Gospels; etymology of Judas’s nickname *Iskariot(h)*.

* The author acknowledges Saint-Petersburg State University for a research grant 23.38.96.2012.

Unlike some other Hebrew and Aramaic phrases and designations (including some of the apostles’ nicknames), rendered in Greek transliterations in the New Testament, the nickname of the betrayer Judas — *Iskariot(h)* — has been left without any interpretation in all four Gospels. Possibly it was done by the evangelists deliberately, for the nickname *Iskariot(h)* could arise before Judas’s betrayal — yet before “Satan entered into Judas” (*Lk.* 22:3; *Jn.* 13:2,26–27; cf.: *Matt.* 27:3–5) — and therefore not necessary bear negative character. On the other hand, the figure of Judas must evoke none other than negative associations from the very beginning. (Probably we meet with the same approach in the case of the high priest Joseph named *Caiaphas* in the Gospels without any further interpretation of this designation.¹) Judging by *Jn.* 6:71, 13:2,26, Judas’s nickname was patrimonial: Ἰουδᾶς

¹ In connection with this nickname see, e.g.: Cotton et al. 2010, 481–487; Zissu–Goren 2011, 74–95; Rollston 2012, 233–243.

Σίμωνος Ἰσκαριώτου², “Judas, (son) of Simon Iskariot”. In any case, in the Gospels this nickname was applied to Judas before his betrayal, and thus its content could be neutral or even positive. The designation *Iskariot(h)* is attested in two forms: Ἰσκαριώθ and (ὁ) Ἰσκαριώτης³ (νν. *Il.*: Σκαριώθ, Σκαριώτης⁴, *resp.* Peshitta: s^ekar-youta’). As was noted by J. E. Taylor, “Judas was designated by a Hebrew or Aramaic name transliterated as Ἰσκαριώθ and rendered in Greek form as Ἰσκαριώτης”, but “the manuscripts show more of a tendency to standardize the epithet in Greek form rather than to retrieve or preserve the Hebrew or Aramaic form”.⁵ In the main manuscripts of the earliest Gospel — According to Mark — only the spelling Ἰσκαριώθ is attested (3:19, 14:10; also: *Lk.* 6:16).

The present paper derives Judas’s nickname *Iskarioth* (Ἰσκαριώθ) from the Hebrew/Aramaic verb סָקַר, sāqar/s^eqar⁶, “to look (at)”, “to gaze”, “to see”,⁸ and the noun תּוֹרָה, ’ōt/’ōt, “sign”, widely used in Biblical Hebrew and attested in the Talmud⁹ (=Aramaic תּוֹרָה, אֲתָרָה): סָקַר אֲוֹרָה, sāqar/s^eqar ’ōt, *resp.* תּוֹרָה(י)סָקַר(א), (’i)sqar(î)’ōt, *i.e.* the “one who saw/gaze upon a sign”^{10, 11}. This could be one of those signs (σημεῖα¹²), about which it was written or “not written” (cf.: *Jn.* 20:30) in the Gospels. A sign (especially, in heaven) was one of the most important confirmations of a prophet or a soterological, Messianic figure mission verity for the Jews at that time (see, *e.g.*: *Matt.* 16:1, 24:24–26,30; *Mk.* 13:21–22; *Lk.* 11:16, 21:11,25; *Acts* 2:19; *Rev.* 12; cf., *e.g.*: *Josephus Flavius*, *Jewish Antiquities*, II, 259; *ibid.*, 261 ff. and *Acts* 21:38).

John (*e.g.*: 2:23, 4:48, 6:2,14,30; cf. also: 6:26)¹³ mentions those who «saw signs» (ἐθεώρουν τὰ σημεῖα; 6:2) and came to be Jesus’s followers. The verbs θεωρέω and ὀράω used in these passages correlate with the verb סָקַר, sāqar/s^eqar, “to look (at, on), gaze, see, watch”, and the noun σημεῖον (*pl.* σημεῖα) correlates with the word תּוֹרָה, ’ōt/’ōt, “sign”. One can assume that Judas was possibly the one who “saw” a special “sign”, “believed” in Jesus as Christ, and hereupon came to be his disciple and got the nickname “Iskarioth”, *i.e.* the “one who (proclaimed that he) saw a sign”. The hypothetical usage of just the verb סָקַר, sāqar/s^eqar in this designa-

² In some manuscripts (K, Δ, Π, f1, and others) *Jn.* 6:71 reads Ἰσκαριώτην instead of Ἰσκαριώτου.

³ The spelling with definite article (ὁ Ἰσκαριώτης) is attested in *Matt.* 10:4; *Jn.* 12:4, 14:22. The spelling ὁ Ἰσκαριώθ in *Mk.* 14:10, attested in some manuscripts (κ^c, L, Θ, Ψ, 565, 892), should probably be considered as a secondary one.

⁴ The Bezae manuscript (D; V cent.).

⁵ Taylor 2010, 368.

⁶ *Bibl.*: סָקַר (attested in *pi’el*).

⁷ Attested already in *Targ. Job* 20:9, 28:7.

⁸ Yastrow 1926, 1021; Sokoloff 2002, 388.

⁹ Yastrow 1926, 36.

¹⁰ See also: Tantlevskij 2011, 163, n. 259.

¹¹ In connection with the spelling Ἰσκαριώτης let us note that “Greek could transliterate Hebrew and Aramaic (soft) *tau* with a *teth*. Gennesareth (cf. Hebrew כּנרת) in the Gospels is rendered with a final Greek *tau* rather than a *theta* for Hebrew *taw*: Γεννησαρέτ (*Matt* 14:34; *Mark* 6:53; *Luke* 5:1), and by Eusebius in declinable form: πρὸς τη Γεννησαρίτιδι λίμνη (*Onom.* 58.11) and τὴν Γεννησαρίτην λίμνη (*Onom.* 120.28)”. (Taylor 2010, 381).

¹² This term is often used in the meaning “miracles” in the New Testament.

¹³ Cf., *e.g.*: *Lk.* 19:37.

tion possibly implies the heavenly character of the sign; *NB*: the noun סְקוֹר, *sāqôr*, “astronomer”¹⁴, attested in Jewish Palestinian Aramaic, is derived from this very verb. For instance, Judas’s vision of a sign could be like that described in the apocryphal Gospel of Judas¹⁵ (Iskariot): “ ‘Lift up your eyes and look at the cloud and the light within it and the stars surrounding it. The star that leads the way is your star.’ Judas lifted up his eyes and saw the luminous cloud, and he entered it. Those standing on the ground heard a voice coming from the cloud...”. As was noted above, the *ex hypothesi* “positive” character of Judas’s nickname could explain the evangelists’ renunciation of its interpretation (and possibly that is why John carries it over Judas’s farther, Simon).

The addition of a prosthetic *aleph* (this phenomenon was not uncommon in Aramaic and Mishnaic Hebrew) to a stem can be explained by the inordinate length of the compound word; this gave rise to elision of the vowel farthest from the accent, thereby “creating a clash of syllables which necessitated its addition”.¹⁶ Let us also point out that in the Hebrew and Aramaic names and designations, composed from two words, a paragogic *yod* could be used for their combination in the united term; in particular, this phenomenon took place in the names of some leaders of the fallen angels in the Qumran Aramaic fragments of the Book of Watchers (=1 Enoch 1–36), dated paleographically to the II–I centuries BCE (*4QEn^{a-c} ar*), e.g.: שְׁהַרְיָאֵל, *Šaharī’el*, “Moon of God”; טוֹרְיָאֵל, *Tūrī’el*, “Mountain of God”; יוֹמִיָאֵל, *Yomi’el*, “Day of God” (var.: *Yammi’el*, “Sea of God”); שְׁמִיחָזָה, *Šemīhazah*, “The Name saw” or the “One who saw The Name”; דְּנִיָאֵל, *Dani’el*, “God has judged” or “Judge (from) God” (in *Ezek.* 14:14,20, 28:3, the spelling without a *yod* is attested — דְּנָאֵל¹⁷); יְהִדִיָאֵל, *Y’hadī’el*, “God will guide”, and others. The spelling of one of the fallen angels name *Zēq(i)’el*, “Lightning flash of God” or “Shooting star (from) God”, is attested both with a conjunctive *yod* — זִיקִיָאֵל and without it — זִיקָאֵל. In Greek transliterations of the fallen angels names a conjunctive *yod* is rendered by a *yota* (e.g.: טוֹרְיָאֵל — Τυρτήλ/Τουρτήλ); in some cases a conjunctive *yod*, missing in Hebrew-Aramaic names, is reproduced in Greek and Ethiopic renderings of these designations (e.g.: רַעַמְאֵל — Ραμτήλ, *Rāmi’el*, “Thunder of God”; and others).¹⁸

Let us also note that in the Washington Codex of the Four Gospels (V century), in *Mk.* 3:19, the spelling of Judas’s nickname without a *yota* is attested: Ἰσκαρώτης.

If the imperfect form of the verb¹⁹ was used in Judas’s nickname — יִסְקַר, *ysisqar* (cf., e.g., the Masoretic vocalizations of the Biblical Aramaic verbs in *pe’al*, imperfect 3 m. sg.: יִסְבֵּר (*Dan.* 7:25); יִשְׁלֵט (*Dan.* 5:7); יִשְׁפֹּר (*Dan.* 4:24)), then the reconstruction of an initial prosthetic *aleph* is unnecessary at all, for the Hebrew/Aramaic -יס, *ysis-* can be rendered in Greek as *ισ-* (cf., e.g.: יִשְׂרָאֵל, *yisrā’el* — Ἰσραήλ). Thus, the designation יִסְקַר(י)אֵל can be precisely transliterated by the Greek letters as Ἰσκαρ(ι)ώθ, *i.e.* Iskar(i)oth.

¹⁴ Sokoloff 2002, 387.

¹⁵ On this composition see, e.g.: Kasser et al. 2008.

¹⁶ Cf.: Taylor 2010, 377.

¹⁷ According to *Jub.* 4:20, Enoch was married to Daniel’s daughter. The Ugaritic epos contains a cycle of legends about Daniel.

¹⁸ Cf. a comparison table of the fallen angels names in the Book of Watchers in: Dacy 2011, 31–37.

¹⁹ Cf., e.g.: *Jn.* 6:2.

Co-existence of Aramaic and the Hebrew vernacular in Judea at the beginning of the Christian era allows one to admit a “mixed” Aramean-Hebrew character of certain designations, phrases, passages, etc. (especially those of the religious content) at that period (cf., e.g.: *Ps.* 22:2 and *Mk.* 15:34, *Matt.* 27:46; a variation of *κουμ/κουμι* in different manuscripts in *Mk.* 5:41), including possibly the nickname “Iskariot(h)”.

On the other hand, if the nickname *Iskarioth* bore a negative content, then it could be derived from the Hebrew/Aramaic verb *שָׁקַר*, *šāqar/š̄qar* (“to lie, deceive, slander”, sc. “to violate (a treaty, etc.)”, “to betray” [the latter meaning is attested in Samaritan Aramaic²⁰]) and the same noun *שָׂקָר*, *š̄qār*: *Iskarioth* is the “one who slandered/resp. betrayed a sign”,²¹ i.e. the one who could bring false evidence against Jesus (cf.: *Matt.* 26:59 ff.; *Mk.* 14:55 ff.). In *Jn.* 6:70, Jesus himself defines Judas with the term *διάβολος*; this word can be interpreted as “slanderer”, “accuser”.²²

REFERENCES

- Cotton, H. et al., eds. (2010) *Corpus Inscriptionum Iudaeae/Palaestinae*. Vol. 1: Jerusalem. Part 1: 1–704. Berlin: Walter de Gruyter.
- Dacy, M. (2011) “The Fallen Angels in the Book of 1 Enoch Reconsidered,” *Henoch* 33.1.
- Kasser, R., Meyer, M., Wurst, G., with Ehrman, B. D. eds. (2008) *The Gospel of Judas*. 2nd ed. Washington, DC: National Geographic Society.
- Rollston, C. A. (2012) “Epigraphic Notes on the Ossuary of Mariam, Daughter of Yeshua: Limning the Broad Tableau,” *Israel Exploration Journal* 62.2.
- Sokoloff, M. (2002) *A Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic of the Byzantine Period*. 2nd. ed. Ramat Gan: Bar Ilan University Press; Baltimore; London: Johns Hopkins University Press.
- Tal, A. (2000) *A Dictionary of Samaritan Aramaic*. Leiden: Brill.
- Tantlevskij, I. R. (2011) *Riddles of the Dead Sea Scrolls: History and Teaching of the Qumran Community*. St. Petersburg: RChGA Publishing House (repr.: 2012; in Russian).
- Taylor, J. E. (2010) “The Name “Iskarioth” (Iskariot),” *Journal of Biblical Literature* 129.2.
- Yastrow, M. (1926) *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Jerushalmi, and the Midrashic Literature*. London: Luzac & Co.; New York: G. P. Putnam’s Sons.
- Zissu, B., Goren, Y. (2011) “The Ossuary of ‘Miriam Daughter of Yeshua Son of Caiaphas, Priest [of] Ma’aziah from Beth ‘Imri’,” *Israel Exploration Journal* 61.1.

²⁰ Tal 2000, 929.

²¹ See also: Tantlevskij 2011, *Ibid.*

²² Cf. the figure of “the Man of Lies” (ʾiš ha-kkāzāb) who seems to have slandered and betrayed the Qumran Teacher of Righteousness. (Cf., e.g.: Tantlevskij 2011, 129–131.)

АННОТАЦИИ

АРИСТОВА ЕКАТЕРИНА ПАВЛОВНА

Российский государственный гуманитарный университет, aristovaar@gmail.com

ТЕЛО И МАТЕРИЯ В «ПЛОТИНОВЫХ ПРОПОВЕДЯХ» АМВРОСИЯ МЕДИОЛАНСКОГО.

АМВРОСИЙ МЕДИОЛАНСКИЙ. *О БЛАГЕ СМЕРТИ*, ПЕРЕВОД И КОММЕНТАРИЙ

Язык: русский

Выпуск: СХОЛН 8.2 (2014) 136–197

Ключевые слова: отцы церкви, неоплатонизм, креационизм, человечность, грех, тело, материя, ощущения, аффект, душа.

Аннотация. Проповеди Амвросия Медиоланского «О благе смерти» и «Об Исааке, или о душе» называют «плотиновыми» из-за обилия скрытых цитат Плотина и общего настроения ненависти к телу. Характер описания тела и материи в этих сочинениях не позволяет их назвать подлинно «плотиновыми». В мире, каким его видит Амвросий, отсутствует иерархия вещей по близости к их источнику, материя рассматривается не как космическое начало, а как ощущение сопротивления тела душе, душа и тело предстают одинаково хрупкими сотворёнными вещами, телесность, противодействующая уму, представляется не условием, а следствием греховного падения души. С практической целью наставления паствы Амвросий предлагает своеобразную христианскую антропологию и исследует связь тела и души, вводя термин «аффект» для обозначения точки их взаимного влияния: «человеком» кто-либо называется благодаря обращённости к Богу, восстановление совершенства человеческой природы и гармонии души и тела достигается внутренне преображающим действием Творца.

ВОЛЬФ МАРИНА НИКОЛАЕВНА

Институт философии и права СО РАН,

Новосибирский государственный университет, rina.volf@gmail.com

ТРАКТАТ *О НЕ-СУЩЕМ, ИЛИ О ПРИРОДЕ* ГОРГИЯ В *DE MELISSO XENOPHANE GORGIA*, V–VI:

УСЛОВНО-ФОРМАЛЬНАЯ СТРУКТУРА И ПЕРЕВОД

Язык: русский

Выпуск: СХОЛН 8.2 (2014) 198–216

Ключевые слова: софистика, софисты, аргументация, бытие, небытие.

Аннотация. Псевдо-Аристотелев анонимный трактат *De Melisso Xenophane Gorgia*, наряду с хорошо известным свидетельством Секста Эмпирика (*Adv. Math.* 7.65–87), интересует исследователей как важное свидетельство о трактате Горгия «О не-сущем, или О природе». В статье (1) предложен первый перевод разделов V–VI трактата, посвященных Горгию, на русский язык и (2) исследуются источники и формальная структура аргументов, высказанных в трактате.

ВОЛЬФ МАРИНА НИКОЛАЕВНА

Институт философии и права СО РАН,

Новосибирский государственный университет, rina.volf@gmail.com

«ДЕДАЛЫ РЕЧЕЙ». СОФИСТИКА В СОВРЕМЕННЫХ ИССЛЕДОВАНИЯХ

Язык: русский

СХОЛН Vol. 8. 1–2 (2014)

www.nsu.ru/classics/schole

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 8.2 (2014) 217–248

Ключевые слова: античная философия, риторика, аргументация, софистика, досократики, дософисты, Протагор, Горгий.

Аннотация. В статье предложен обзор работ, посвященных софистике (в том числе изданий фрагментов софистов) на русском языке, включая переводные издания, а также составлен критический библиографический обзор изучения софистики в западных исследованиях (преимущественно англо-американских) за последние 60 лет. Рассмотрены основные интерпретации учений Протагора и Горгия. Дан обзор некоторых современных дискуссий вокруг этих персонажей.

ХЛЕВОВ АЛЕКСАНДР АЛЕКСЕЕВИЧ

Русская Христианская гуманитарная академия, Санкт-Петербург, hlevov@mail.ru

Игорь Тантлевский. Тайны рукописей Мертвого моря: история и учение общины Кумрана. СПб.: Издательство Русской христианской гуманитарной Академии, 2012. 352 стр.

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 8.2 (2014) 244–248

Ключевые слова: иудаизм, рукописи Мертвого моря, религиозные сообщества, религиозные лидеры.

Аннотация. Рецензент анализирует разработанную И. Р. Тантлевским реконструкцию истории Кумранской общины, а также предложенные им идентификации ключевых персонажей, упоминаемых в основных сектантских рукописях под условными обозначениями. Особое внимание уделяется рассмотрению авторских методов анализа теологических и религиозных доктрин кумранитов, прежде всего, мессианских, эсхатологических и сотерiologicalических.

АФОНАСИНА АННА СЕРГЕЕВНА

Томский государственный университет, afonasina@gmail.com

Платон и Атлантида. Обзор книги: Rudberg, Gunnar. Atlantis and Syracuse. Did Plato's Experience on Sicily Inspire the Legend? A Study on Plato's Later Political Writings. Translated by C. Murphy, edited by Th.C. Franke. Norderstedt: Books on Demand GmbH, 2012. – 120 p.

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 8.2 (2014) 249–256

Ключевые слова: Платон, *Критий*, *Тимей*, Атлантида, Сицилия, Сиракузы.

Аннотация. В книге рассматриваются различные мнения об Атлантиде, начиная с поздней античности и до начала XX века. Основной вопрос, который задает себе автор, – что в окружающей Платона действительности могло послужить прообразом легендарного острова с уникальным политическим устройством. Путем кропотливого сравнения и проведения аналогий, Рудберг приходит к выводу о том, что прообразом для платоновской легенды стали Сиракузы.

АФОНАСИН ЕВГЕНИЙ ВАСИЛЬЕВИЧ

Томский государственный университет, afonasin@gmail.com

Порфирий об одушевлении эмбриона. Заметки к книге: Luc Brisson, Gwenaëlle Aubry, Marie-Hélène Congourdeau, Françoise Hudry et al. (ed.) Porphyre. Sur la manière don't

l'embryon reçoit l'âme. Traduction anglaise par Michael Chase. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2012. – 384 p.

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 8.2 (2014) 257–267

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: античная психология, эмбриология, внутриутробное развитие плода, платонизм, гиппократовская медицина, душа.

АННОТАЦИЯ. Небольшой трактат неоплатоника Порфирия (ок. 234–305) «Гавру, о том, как одушевляются эмбрионы» вызывает заслуженный интерес у исследователей античной философии и медицины. Опираясь на авторитет Платона и Гиппократов, Порфирий последовательно критикует медицинские, стоические и даже платонические воззрения, с целью продемонстрировать, что плод является живым существом актуально (главы 3–9) или потенциально (10–16), переопределяя понятие потенциальности и иллюстрируя свои аргументы разнообразными примерами из области эмбриологии. В статье я рассматриваю новые комментированные издания трактата (Brisson et al. 2012) и J. Wilberding (2011) и предлагаю ряд поправок и замечаний к тексту, переводу и комментариям.

ЛИСАНЬЮК ЕЛЕНА НИКОЛАЕВНА

Санкт-Петербургский госуниверситет, elenalisanyuk@gmail.com

СОФИСТИКА – ЭТО НЕ АРГУМЕНТАЦИЯ

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 8.2 (2014) 268–284

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: Софистика, аргументация, спор, нелегитимные приемы аргументации, Протагор, Еватл, *sophismata*.

АННОТАЦИЯ. В статье на примере античных, средневековых и современных представлений сопоставляются аргументация и софистика. Центральный вывод исследования заключается в том, что для современного этапа характерно негативное оценочное понимание софистики, взятое применительно к аргументации. В статье на примере позиций Аристотеля, Платона, античных софистов и средневековых схоластов продемонстрировано, как различные подходы к софистике вырастают из исторических форм ее зарождения и существования в качестве (1) разновидности нелегитимной аргументации, (2) совокупности нелегитимных приемов или (3) схоластической методики постановки и решения задач в учебно-научных целях. Это разграничение проиллюстрировано на примере известного средневекового софизма, и напоминающего один из античных анекдотов. Предлагаемые разграничения трех выдвигаемых подходов к аргументации основаны на совокупности критериев, таких как семантический, процедурный, прагматический, коммуникативный и речевой, и базируются на логико-когнитивном понимании аргументации.

ЛАДОВ ВСЕВОЛОД АДЛЬФОВИЧ

Томский государственный университет,

Томский научный центр СО РАН, ladov@yandex.ru

БЕСКОНЕЧНЫЙ ЛЖЕЦ

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 8.2 (2014) 285–292

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: парадокс, Св. Павел, Диоген Лаэртий, Эпименид, самореференция, иерархический подход, Рассел, Тарски, бесконечность, Ябло.

АННОТАЦИЯ. В статье обсуждается «парадокс лжеца». Рассматриваются генезис этого семантического парадокса в античности и пути преодоления его в двадцатом столетии. Особое внимание уделяется современным дискуссиям вокруг «парадокса лжеца». В частности, я изучаю парадокс «бесконечного лжеца» Ябло. Особенность этого варианта парадокса состоит в том, что он не основан на явлении самореференции. Я исследую, может ли эта версия парадокса быть сформулирована за конечное число шагов и прихожу к выводу, что бесконечность является существенной характеристикой этой версии «парадокса лжеца».

ОГЛЕЗНЕВ ВИТАЛИЙ ВАСИЛЬЕВИЧ, ogleznev82@mail.ru

СУРОВЦЕВ ВАЛЕРИЙ АЛЕКСАНДРОВИЧ, surovtsev1964@mail.ru

Томский государственный университет

Правила, юридический язык и речевые акты

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 8.2 (2014) 293–302

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: обязательства в римском праве, Г. Л. А. Харт, Дж. Л. Остин, юридический язык, правовые правила, речевые акты, императивы.

АННОТАЦИЯ: В статье рассматривается природа правовых правил. Авторы утверждают, что если все правовые правила имеют обязывающий характер, то значит, они все имеют императивную природу. В статье показывается, что основной особенностью юридического языка является то, что для экспликации императивного характера правовых правил достаточно самого факта наличия данного правила в конкретной правовой системе. Кроме того, применение отдельных положений теории речевых актов в юридическом языке, позволило авторам показать, что вопрос о том, какая лингвистическая форма у императива (приказ, команда, просьба и т.д.), не имеет значения, т.к. это всегда правовое правило.

ОГЛЕЗНЕВ ВИТАЛИЙ ВАСИЛЬЕВИЧ

Томский политехнический университет,

Томский государственный университет, ogleznev82@mail.ru

КОНЦЕПТУАЛЬНЫЙ АНАЛИЗ В ФИЛОСОФИИ ПРАВА: ГРАНИЦЫ ПРИМЕНИМОСТИ

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 8.2 (2014) 303–311

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: концептуальный анализ, философия права, методология, юридический язык.

АННОТАЦИЯ. В статье представлено исследование места и значения концептуального анализа в методологическом арсенале аналитической юриспруденции. Показана необходимость применения концептуального анализа в сфере права с учетом специфики этой области гуманитарного знания. Рассмотрены критические аргументы Б. Лейтера против применения концептуального анализа в философии права, а также контраргументы против натурализации юриспруденции. Показано, что требование Лейтера о том, что философии, согласно У.В.О. Куайну, следует отказаться от концептуального анализа в пользу сциентистской методологии, является несостоятельным применительно к философии права.

ИЕРОМОНАХ МЕФОДИЙ ЗИНКОВСКИЙ

Обще-церковная аспирантура и докторантура

им. свв. Кирилла и Мефодия, Москва – Санкт-Петербург, m.zink@yandex.ru

ТЕРМИН PROAIREISIS И БОГОСЛОВИЕ ЛИЧНОСТИ

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 8.2 (2014) 312–327

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: Proairesis, gnōme, воля, свобода выбора, ипостась, энергия, образ действия.

АННОТАЦИЯ: В статье рассматривается история развития термина proairesis, тесно связанного с понятием «воли», но не тождественного ей. Если proairesis связывается с недостатком знания и возможностью выбора греха, то он не может признаваться в Боге и в обоженном состоянии святых. Однако в более широкой перспективе термин отражает субъектный образ пользования природными волей и энергией, описывая как ипостасно определяемое направление действия, так и состояние природы произволяющего. Анализируются свойства понятия proairesis: мета-природность, синтетичность, отличительность и целевая направленность.

ГОРАН ВАСИЛИЙ ПАВЛОВИЧ

Институт философии и права СО РАН,

Новосибирский государственный университет, goran@philosophy.nsc.ru

ЛУКРЕЦИЙ КАР: И РАЦИОНАЛИСТИЧЕСКИЙ ДЕТЕРМИНИЗМ, И ИРРАЦИОНАЛИСТИЧЕСКИЙ ИНДЕТЕРМИНИЗМ

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 8.2 (2014) 328–338

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: эпикуреизм, материализм, атомы, пустота, беспричинное отклонение атомов от вертикального падения, самодвижение, свободная воля.

АННОТАЦИЯ. Соотнесены друг с другом декларация Лукрецием Каром приверженности, с одной стороны, рационалистическому детерминизму и, с другой, – иррационалистическому индетерминизму. Раскрыто, что, обосновывая свою приверженность первой из этих взаимоисключающих друг друга мировоззренческих позиций, Лукреций апеллирует к основополагающим принципам материалистического миропонимания. Вторую из этих позиций он впервые в истории античной атомистики формулирует явно и отчетливо, утверждая беспричинность отклонения атомов от вертикального падения под действием тяжести в беспредельной пустоте. Установлено, что, тем самым, он и фактически вводит в столь еще грубой форме представление о самодвижении материи, и демонстрирует осознание того, что обладание способностью самодвижения материи есть фундаментальное онтологическое условие возможности свободы человека.

БОРИСОВ ЕВГЕНИЙ ВАСИЛЬЕВИЧ

Томский государственный университет,

Томский научный центр СО РАН, borisov.evgeny@gmail.com

БОЭЦИЙ И РАЙЛ ОБ ЭПИСТЕМИЧЕСКОМ ФАТАЛИЗМЕ

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 8.2 (2014) 339–346

Ключевые слова: предопределение, провидение, вечность, временность, истина, пропозиция.

АННОТАЦИЯ. В статье осуществляется сравнительный анализ способов постановки и решения проблемы эпистемического фатализма, представленных у Боэция и Г. Райла. Демонстрируется, что Боэций и Райл ставят проблему сходным образом, но их решения базируются на разных предпосылках. Показано, что 1) в решении Боэция существенную роль играет этерналистская трактовка божественного знания; 2) Райл отказывается от теологической онтологии и опирается в своем решении проблемы на семантический тезис, согласно которому пропозиция об объекте невозможна до начала существования последнего.

МАРЕЙ АЛЕКСАНДР ВЛАДИМИРОВИЧ

НИУ Высшая школа экономики, Москва, fjodalgo@gmail.com

КОРОЛЬ, ПАПА И ИМПЕРАТОР: ПРОБЛЕМА ЛЕГИТИМНОСТИ СВЕТСКОЙ ВЛАСТИ В «СЕМИ ПАРТИДАХ» И ГЛОССЕ ГРЕГОРИО ЛОПЕСА

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 8.2 (2014) 347–364

Ключевые слова: Альфонсо X Мудрый; «Семь Партид»; легитимность власти; испанское средневековое право; средневековое право; власть императора; император Карл V; постглоссаторы.

АННОТАЦИЯ. В статье анализируется концепция легитимности политической власти в средневековой Кастилии и Испанской империи раннего Нового времени, отраженная в «Семи Партидах» Альфонсо X Мудрого (1252–1284) и в глоссе к ним, составленной придворным юристом Карла I Испанского, Гр. Лопесом, в первой половине XVI века. Юристы XIII века, интерпретируя известный принцип «Король – это император в своем королевстве», сформулированный Иннокентием III в декреталии *Per venerabilem* (1205), постулировали верховенство королевской власти не только по отношению к императорской, но также и к папской. Таким образом, король в трактовке легистов Альфонсо X предстает верховным светским и духовным сувереном своего королевства. В XVI веке придворный юрист императора Карла Гр. Лопес переносит акцент в обсуждаемых им законах «Партид» с королевской власти на императорскую, подчеркивая ее превосходство над остальными в светских вопросах. Вместе с тем, им рассматривается и возможность отрешения императора от трона в результате обновления общественного договора – по мнению Лопеса, раз римский народ однажды дал императору власть, то он же может и отобрать ее у него.

МАРЕЙ ЕЛЕНА СЕРГЕЕВНА

НИУ Высшая школа экономики, Москва, elena.fontis@gmail.com

ПОНЯТИЕ СПРАВЕДЛИВОСТИ В ТРУДАХ ИСИДОРА СЕВИЛЬСКОГО

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 8.2 (2014) 365–377

Ключевые слова: Исидор Севильский, *aequitas*, *iustitia*, справедливость, рецепция римско-правовой традиции.

АННОТАЦИЯ. В статье анализируются употребление понятий *aequitas* и *iustitia* в трудах Исидора Севильского. «Первый энциклопедист Средневековья», Исидор в своих произведениях («Этимологиях», «Дифференциях» и «Сентенциях», рассматриваемых в статье) опирался на римско-правовую и христианскую традиции употребления этих понятий. По мнению Исидора, справедливость (*iustitia*) связана с писанным правом (*ius*) и законами; это слово чаще употребляется применительно к земному правосудию

и законодательству. В то же время это может быть справедливый правопорядок, установленный Господом свыше, и в этом значении он отчасти сближается с *aequitas*. Напротив, справедливость (*aequitas*) основана на естественном праве (*ius naturale*) и подразумевает под собой изначальный, естественный и понятный всем правопорядок, основной чертой которого является равенство всех членов общества. Тем не менее, на практике (даже в произведениях самого Исидора) понятия *iustitia* и *aequitas* выступают как взаимозаменяемые синонимы, а их различие постепенно стирается, поскольку источником как *iustitia*, так и *aequitas* становится Господь. Отрывок из «Дифференций» Исидора о различиях *iustitia* и *aequitas* является не более чем ученой попыткой разграничить синонимы, на практике уже почти не различимые.

САННИКОВ СЕРГЕЙ ВИКТОРОВИЧ

Новосибирский государственный университет, sannikov_sv@yahoo.com

СЕМИОЗИС ВЛАСТИ В СЕМАНТИЧЕСКОМ ТИПЕ КУЛЬТУРЫ

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 8.2 (2014) 378–398

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: образ власти, семиотика, семиозис власти, культура, культурный код, средневековый, знаки власти, политика, семантический (символический) тип кода культуры

АННОТАЦИЯ. В статье анализируются тексты, функционирующие в системе кодов культуры, где доминирующую роль играет семантический (символический) тип кода культуры. Предметом исследования является процесс создания и функционирования знаков политической власти. Применение семиотических методов исследования позволило классифицировать знаковые составляющие власти в семантическом типе культуры, выявить особенности семиозиса трех основных типов знака (символов, индексальных и иконических знаков), рассмотреть семантическое, синтаксическое и прагматическое измерения семиозиса власти. Результаты исследования дают основания предположить, что культурный код, подразумевающий отношение к знаку в рамках определенной культуры, имманентен самому знаку и может рассматриваться в качестве ключевой составляющей прагматического измерения семиозиса.

ШЕВЦОВ СЕРГЕЙ ПАВЛОВИЧ

Одесский национальный университет, Украина, sergiishevtsov@gmail.com

К ВОПРОСУ О ЗНАЧЕНИИ ТЕРМИНА *HYBRIS* В АРХАИЧЕСКИЙ ПЕРИОД

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 8.2 (2014) 399–417

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: *hybris*, этимология, юридический, архаический, поэзия, культура, поведение.

АННОТАЦИЯ. Автор статьи ставит вопрос о правомерности использования терминов современного языка для передачи архаического греческого термина *hybris*. Он рассматривает современные теории, истолковывающие значение данного термина, а также предлагает анализ употребления этого термина в архаической поэзии. На основе этого анализа он выдвигает гипотезу о близости рассматриваемого термина первому члену оппозиции, предложенной К. Леви-Строссом природа/культура. Согласно мнению автора, множество значений *hybris* могут быть объединены в значении 'поведение, относящееся к природе, противостоящее культуре'.

Дидикин Антон Борисович

Институт философии и права СО РАН,

Томский государственный университет, abdidikin@bk.ru

СОВРЕМЕННЫЕ ТЕОРИИ ЕСТЕСТВЕННОГО ПРАВА И КЛАССИЧЕСКАЯ ТРАДИЦИЯ

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 8.2 (2014) 418–424

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: классические теории естественного права и естественные права, аналитическая философия права, юридические правила, понятие права, общее благо, ценности, правовая реальность, эпистемология права, Лон Фуллер, Джон Финнис.

АННОТАЦИЯ. В статье анализируются исторические аспекты формирования современных концепций естественного права в философии права XX столетия. Рассматриваются дискуссии между представителями правового позитивизма и правового натурализма о природе права и влияние этих дискуссий на современную философию права. Концептуальные основы и методология теории права изучаются в контексте классической традиции от античности до современности. Автором предложен новый подход к историческому анализу развития современных правовых идей и концепций естественного права в философии права.

Мякин Тимофей Геннадьевич

Новосибирский государственный университет, miackin.timof@yandex.ru

«Мудрая» Сапфо или философия древнегреческой инициации

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 8.2 (2014) 425–444

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: культовое содружество Сапфо; инициация девушек; религия архаического Лесбоса; культ богини Кибелы в архаической Сицилии; культ «Эолийской богини» на архаическом Лесбосе, песня Сапфо «о братьях».

АННОТАЦИЯ. Статья приводит новые аргументы в пользу той точки зрения, согласно которой «культовое содружество», возглавлявшееся поэтессой Сапфо на Лесбосе, представляло собой исторически существовавшее в конце VII начале VI в. до н. э. религиозное объединение (фиас). Это сообщество было связано с культом Кибелы, Афродиты и Артемиды – богинь, ответственных за репродуктивное здоровье девушек и женщин на античном Лесбосе. В одной из своих песен Сапфо (Fr. Sapph. 96, 5 Campbell) определяет главное занятие девушек ее содружество как «пение и танец» (molpa). Данные эпиграфики и античная литературная традиция позволяет нам связать эти «пение и танец» с обрядовым пением и танцем девических и юношеских хоров, а также – с ритуалами инициации. Благодаря имеющимся критским параллелям отношения, соединявшие Сапфо и девушек ее содружества могут рассматриваться как рудимент ритуала женской инициации. Эти обряды были близки тем, которыми характеризовались отношения между мужчинами и мальчиками в критских «гетериях» (ср. IC III(II), №2, 2–3; Hom. Od. VI, 101–106; Hymn. Hom. in Merc. 451–452; Strab. X, 4, 20–21). Кроме того, Киренский закон позднеклассической эпохи (IV в. до н. э.) предписывал, чтобы невеста до того, как вступала в брак, вошла в «брачный покой к Артемиде». Новая песня Сапфо, недавно идентифицированная Д. Оббинком, представляет собой именно фрагмент большой песенной композиции, написанной для девического хора. Эта песня прямо квалифицирует девушек сапфического содружества как «здоровых благодаря Артемиде» (artemeas, ср. Strab. XIV, 1, 6; Plat. Crat., p. 406 b Steph.). Песня противопоставляет, таким образом, гомосексуальную любовь, связывавшую девушек

Сапфо (этой любви покровительствовала Артемида) позорящей их (в песне – «нас») любви Харакса и гетеры. Соответственно, Платон называл Сапфо «мудрой», скорее всего, в том числе и потому, что она в консервативном духе отстаивала культивировавшиеся в ее содружестве традиционные обряды.

ДОНСКИХ ОЛЕГ АЛЬБЕРТОВИЧ

Новосибирский государственный университет экономики и управления,

olegdonskikh@yandex.ru

Философия как литература: способы представления

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 8.2 (2014) 445–453

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: античная философия, античная литература, жанр, ионийский проект, философия и поэзия.

АННОТАЦИЯ. В статье исследуется проблема литературного оформления процесса философствования, который происходит одновременно со становлением прозы, идущего параллельно с развитием поэтических жанров. Автор обосновывает взгляд, что представители милетской школы изначально обменивались речами в узком кругу, тогда как элеаты в поэмах обращались к более широкому кругу участников. При этом тот факт, что философия выражает себя в разных жанрах – от речей и писем до поэм и афоризмов, показывает, что она формируется в отдельную область со стороны содержания, что позволяет Платону говорить о противопоставлении поэтов и философов. И это при том, что поэты осуществляют рефлексию по поводу проблем, безусловно относящихся к философским. Таким образом, содержание того, что относится к собственно философии, остается весьма нечетким и не дает возможности классифицировать литературное выражение философского дискурса в форме определенных жанров.

ГРОМОВ РОМАН АНАТОЛЬЕВИЧ

Южный федеральный университет (Ростов-на-Дону), rgromov@yandex.ru

ПРОТЕСТАНТСКИЙ И КАТОЛИЧЕСКИЙ НЕОАРИСТОТЕЛИЗМ В НЕМЕЦКОЙ ФИЛОСОФИИ XIX В. ФРАНЦ БРЕНТАНО О МНОГОЗНАЧНОСТИ СУЩЕГО У АРИСТОТЕЛЯ

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 8.2 (2014) 454–472

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: Аристотель, неоаристотелизм, неосхоластика, Тренделенбург, Ф. Brentano, учение о категориях, метафизика.

АННОТАЦИЯ. В философской литературе XIX века неоаристотелизм признавался влиятельным философским течением. Формирование данного течения связано с именем А. Тренделенбурга и его учеников. Вместе с тем важной частью аристотелевского ренессанса в этот период можно считать также возрождение аристотелевско-томистской традиции в ранней немецкой неосхоластике XIX века. В настоящей статье предпринимается попытка дифференциации протестантской и католической ветвей неоаристотелизма в немецкой философии отмеченного периода на основе анализа аристотелевской экзегетики раннего Ф. Brentano (Brentano) – ученика Тренделенбурга и одновременно сторонника неосхоластического движения.

НАЙМАН ЕВГЕНИЙ АРТУРОВИЧ

Томский государственный университет, enyman17@rambler.ru

АНТИЧНАЯ МЕДИЦИНСКАЯ СИМПТОМАТОЛОГИЯ И СОВРЕМЕННАЯ СЕМИОТИЧЕСКАЯ ТЕОРИЯ

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 8.2 (2014) 473–479

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: медицинская семиотика, симптоматология, симптом, Гиппократ, Гален, знак.

АННОТАЦИЯ. Данная статья посвящена роли античной медицинской семиотики Гиппократа и Галена в формировании западной семиотической теории. В античной медицинской практике симптоматология была важнейшей частью семиотики, а симптом выступал модельным знаком. Однако со временем прочная связь клинической и философской семиотики была разрушена. В статье анализируются причины этого исторического разрыва, объясняется маргинализация симптома как особого вида знака, выявляются философские вопросы симптоматологии: соотношение симптома и знака, симптома и его денотата, субъективной и объективной стороны симптома. Показана актуальность симптоматологии в связи с развитием компьютерных технологий и теории искусственного интеллекта, а также новых направлений интерпретации болезни в современной медицине. Автор считает, что в настоящее время возникает потребность осуществления реплантации семиологии в ту сферу, из которой она произошла, то есть в область медицинской биологии, а философия медицины, психология, биология, лингвистика, теория коммуникации и семиотика должны восстановить свои прочные теоретические связи, процветавшие в греко-римскую эпоху.

СЫРОВ ВАСИЛИЙ НИКОЛАЕВИЧ, narrat@inbox.ru

СУХАНОВА СОФЬЯ ЮРЬЕВНА, suhanova_sofya@mail.ru

Томский государственный университет

«О ГРАДЕ БОЖЬЕМ» И СОВРЕМЕННАЯ ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ ИЛИ ЧТО НАМ МОГУТ СКАЗАТЬ РАЗМЫШЛЕНИЯ АВГУСТИНА ОБ ИСТОРИИ

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 8.2 (2014) 480–491

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: телеология, провиденциализм, универсальность истории, учение о прогрессе, философия истории, исторический опыт.

АННОТАЦИЯ. В статье обсуждается значение исторических воззрений Августина для современной философско-исторической мысли. Объектом анализа выступает его труд «О граде Божьем». Основной тезис статьи заключается в утверждении, что историческая концепция Августина может быть интерпретирована не только как предпосылка формирования современных исторических представлений, но и как источник их развития. Наша позиция опирается на направление в историографии, утверждающее, что критическое отношение Августина распространяется на исторические взгляды не только сторонников языческих верований, но и христиан. Анализ высказываний Августина в труде «О граде Божьем» подтверждает тезис о его критическом отношении к любым попыткам связывать дату конца мира с любым конкретным историческим событием или направлением мировой истории с победой и ростом христианской веры. Размышления Августина о ценности земных благ и смысле бедствий, одинаково распространяющихся на верующих и неверующих, позволяют интерпретировать его взгляд на прошлое не как на линейное поступательное движение, а как на серию исторических опытов, призванных проверить прочность религиозных убеждений. Суждения Августина о перемешанности двух градов и странствовании града Божьего позволяют трактовать статус идеи града как ценности, обеспечивающей выбор исторических сюжетов и типов исторических нарративов. Такая трактовка исторических воззрений

Августина позволяет пересмотреть общепринятые тезисы о провиденциализме и телеологичности его учения. Наш тезис заключается в утверждении, что, по Августину, они характеризуют общий смысл мирского бытия, но не направленность самого исторического процесса. В итоге предполагается, что истолкование прошлого как серии исторических опытов, с одной стороны, отвечает установкам современной философско-исторической мысли, а с другой стороны, вполне может быть согласовано с провиденциализмом и телеологичностью общей религиозной позиции Августина.

ЦЕЛИЩЕВ ВИТАЛИЙ ВАЛЕНТИНОВИЧ

Институт философии и права СО РАН,

Томский государственный университет, leitval@gmail.com

МАТЕМАТИЧЕСКИЙ ПЛАТОНИЗМ

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 8.2 (2014) 492–504

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: Платонизм, Фреге, абстрактные объекты, существование, математическое знание, эпистемический доступ, реальность, номинализм, континуум-гипотеза.

АННОТАЦИЯ. В статье рассмотрено происхождение и обоснование термина «математический платонизм» в исследовательской программе современной философии математики, начатой Г. Фреге. Показано, что интуитивное понимание математического знания как описания независимой от человеческого сознания математической реальности, принятое в сообществе работающих математиков, вполне соответствует ряду аспектов философии Платона, в частности его концепции существования внечувственного мира идеальных объектов. Обсуждены различные возражения математическому платонизму, в частности, номиналистическое обоснование математики, а также проблема эпистемического доступа к абстрактным объектам математики. В качестве ответ на эти возражения рассмотрен радикальный вид платонизма, т.н. «полнокровный платонизм», расширяющий сферу существования математических объектов до потенциально осуществимых сущностей, что в значительной степени меняет исходную исследовательскую программу.

БУТАКОВ ПАВЕЛ АНАТОЛЬЕВИЧ

Институт философии и права СО РАН,

Томский государственный университет, pavelbutakov@academ.org

ОТНОШЕНИЯ В ТРИНИТАРНОЙ МОДЕЛИ: ДВА ПОДХОДА

Язык: английский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 8.2 (2014) 505–519

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: Троица, категория отношения, Григорий Назианзин, Боэций, filioque, сотериология.

АННОТАЦИЯ. В восточной тринитарной модели, основанной на теории Григория Назианзина, отношения в Троице рассматриваются как связи между Отцом и двумя другими Лицами – Сыном и Святым Духом. Для того чтобы в данной модели была возможность различать Лица, необходимо, чтобы эти отношения были разноименными («рождение» и «исхождение»). Проблематичность данного подхода заключается в крайне реалистической интерпретации тринитарных отношений. В западной модели, опирающейся на учение Боэция, отношения рассматриваются как три субсистентных Лица в одной Божественной сущности. Отношения являются самими Лицами, а не связями между ними. Для возможности различения Лиц необходимо, чтобы эти от-

ношения были направленными: от Отца к Сыну, и от них обоих к Святому Духу. Проблематичность западной модели заключается в гипотетической возможности наличия безличной божественной сущности. Обе модели являются адекватными и эффективными, но при этом несовместимыми. Одним из проявлений данной несовместимости является многовековая проблема *filioque* (исхождения Святого Духа от Сына): внедрение дополнительного отношения исхождения в восточную схему, равно как и исключение этого отношения из западной, приводит к утрате адекватности моделей. Введено понятие полнотности модели, в соответствии с которым восточная модель расценена как пополнимая, т.е. позволяющая внедрять новые элементы, а западная – как непополнимая. На основании этого сделан вывод о том, что восточная модель допускает теоретическое введение новых Лиц и их уникальных отношений с Отцом, в то время как западная модель закрыта для подобных дополнений. С точки зрения сотериологии пополнимая восточная модель позволяет вводить уникальное отношение между Отцом и тварной личностью, что приводит к спасительному обожению твари. В непополнимой западной модели персональные отношения тварной личности с каким-либо Божественным Лицом недопустимы; отношения твари возможны только со всей Троицей, при этом обожение данной схемой не поддерживается.

НЕМЦЕВ МИХАИЛ ЮРЬЕВИЧ

Новосибирский государственный университет экономики и управления,

nemtsev.m@gmail.com

ВЛАДИМИР ЭРН КАК ЧИТАТЕЛЬ ПЛАТОНА

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 8.2 (2014) 520–536

Ключевые слова: Владимир Эрн, платонизм в России, «Федр», символ пещеры, гелиолепсия, Эрос, палинодия.

Аннотация. Творчество Владимира Эрна входит в историю российского платонизма. Эрн принадлежал к последнему предреволюционному поколению российских философов. Они были критически настроены по отношению ко всей современной им европейской философии, и путь ее реконструкции искали в учении Платона. Эрн полагал, что исходным пунктом платоновской метафизики стало некое переживание «солнечного восхищения» (*геолиолепсия*), которое было описано самим Платоном в таких текстах, как «Федр» и рассуждение о пещере в «Государстве». В своем незаконченном труде Эрн интерпретирует эти тексты как символическую запись духовного пути Платона с конечным «солнечным постижением», т. е. переживанием абсолютной истины в «жгучий полдень». Эрн полагает возможным использовать этот опыт Платона как основу нового метода философствования. Он анализирует логику повествования в «Федре», показывая поэтапное становление платоновской философской эротики. В статье восстановлена методика интерпретации Эрна и представлена возможная перспектива развития всего его философского проекта.

СЕРГЕЙ СЕРГЕЕВИЧ АВАНЕСОВ

Томский государственный педагогический университет,

Томский государственный университет iskiteam@yandex.ru

«Лисид»: ОПЫТ АКСИОЛОГИЧЕСКОГО КОММЕНТАРИЯ

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 8.2 (2014) 537–544

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: античная аксиология, ценность, ранняя терминология, сократические диалоги.

АННОТАЦИЯ. Статья продолжает тему исследования платоновской аксиологии (ΣΧΟΛΗ 2. 2 и 7. 2). Автор осуществляет анализ диалога «Лисид» с целью выявления начал философского учения о ценном в античной интеллектуальной традиции. В диалоге обсуждается сущность дружбы. Сократ приходит к выводу о том, что дружеские связи не имеют отношения ни к благу, ни к дурному; они возникают исключительно в сфере «третьего» – ни хорошего, ни плохого. Статичный характер «блага» самого по себе и динамичное состояние «ни блага, ни зла» являются основаниями практического вывода о коммуникативно-аксиологической природе «промежуточного». На этом выводе базируется понимание и дружбы, и философии. Кроме того, в диалоге произведена теоретическая операция различения ценностей по их статусу, а отношение индивида к ценности описано как «предпочтение». Диалог Платона «Лисид» представляет собой один из первых и существенных шагов на пути постепенного формирования европейской философской аксиологии.

ТАНТЛЕВСКИЙ ИГОРЬ РОМАНОВИЧ

Санкт-Петербургский государственный университет, tantigor@mail.wplus.net

ЭТИМОЛОГИЯ ПРОЗВИЩА «ИСКАРИОТ» (*ISKARĪŌT(H)*):

«ТОТ, КТО ВИДЕЛ ЗНАМЕНИЕ» [(ʿi)SQAR(i)ʾōṭ/ʾiSQAR(i)ʾōṭ]

ИЛИ «ТОТ, КТО ОКЛЕВЕТАЛ/ПРЕДАЛ ЗНАМЕНИЕ» [(ʿi)šQAR(i)ʾōṭ/ʾišQAR(i)ʾōṭ]?

Язык: английский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 8.2 (2014) 545–548

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: Евангелия; этимология прозвища Иуды «Искарriot».

АННОТАЦИЯ. В статье прозвище Иуды *ʾIskariōt(h)* возводится к евр.-арам. глаголу *sāqar/s^cqar*, и существительному *ʾōṭ/ʾōṭ*, широко используемому в Еврейской Библии и засвидетельствованному в Талмуде (=арам. *tʾtʾ*), и интерпретируется как «тот, кто видел знамение» (ср., например, *Ин.* 2:23, 4:48, 6:2,14,30, где упоминаются те, кто «видя знамения», творимые Иисусом, стали его последователями; глаголы *theōgēō* и *ʾogāb*, используемые в данных пассажах, коррелируют с *sāqar/s^cqar*, «смотреть, узреть, видеть», а существительное *sēmeiōn* (мн.ч. *sēmeiā*) соотносится с термином *ʾōṭ/ʾōṭ* «знамение»). Гипотетически «позитивный» характер прозвища Иуды, возможно, объясняет отказ евангелистов от представления читателю его интерпретации. С другой стороны, если прозвище «Искарriot» несет негативное содержание, то оно может быть возведено к евр.-арам. *šāqar/s^cqar* («лгать», «обманывать», «клеветать», ср. «нарушать (договор и т. п.)», «предавать» [это значение засвидетельствовано в самаритянском арамейском]) и тому же существительному *ʾōṭ/ʾōṭ*: «Искарriot» — это «тот, кто оклеветал/resp. предал знамение», т. е. мог выступить лжесвидетелем в отношении Иисуса (ср.: *Мф.* 26:59 и сл.; *Мк.* 14:55 и сл.). В *Ин.* 6:70 сам Иисус называет Иуду *diábolos*, что может интерпретироваться как «клеветник», «обвинитель».

ABSTRACTS

EKATERINA ARISTOVA

The Russian State University for Humanities, Moscow, aristovaar@gmail.com

AMBROSE OF MILAN, *DEATH AS A GOOD (DE BONO MORTIS)*

AN INTRODUCTION, A RUSSIAN TRANSLATION AND NOTES

LANGUAGE: Russian

ISSUE: ΣΧΟΛΗ 8.2 (2014) 136–197

KEYWORDS: Fathers of Church, Neoplatonism, creationism, human, sin, body, matter, senses, affect, soul.

ABSTRACT. Two sermons of Ambrose of Milan, the “Death as a good” and “On Isaac or on the soul,” are sometimes called “Plotinian sermons” because of the abundance of the hidden citations from the Neoplatonic philosopher in the text and the overall impression of otherworldliness and detestation to body they leave after reading. These texts can’t really be called “Plotinian” in the proper sense of the word, of course. In the universe, as Ambrose sees it, there is no place for a ‘Neoplatonic’ hierarchy of entities, ranked according to their proximity to the universal source; matter is not considered as a universe principle, but as a sort of bodily resistance to the soul. Body as well as soul appears as a fragile created thing, and corporality fighting with mind becomes a consequence, not a condition of the soul’s sinful fall. For the sake of the audience’s admonition Ambrose develops an original version of Christian anthropology and examines the connection between soul and body, introducing the term “affection” to describe their reciprocal influence: someone can be called “human” only thanks to his conversion to God, and the restoration of the perfection of his human nature and the harmony between soul and body can be achieved by the means of innate action of the Creator.

MARINA WOLF

Institute of Philosophy and Law, Novosibirsk State University, Russia, rina.volf@gmail.com

GORGAS’ “ON NOT-BEING OR ON NATURE” IN *DE MELISSO XENOPHANE GORGIA*, V–VI: ITS FORMAL STRUCTURE AND A TRANSLATION FROM THE GREEK INTO RUSSIAN

LANGUAGE: Russian

ISSUE: ΣΧΟΛΗ 8.2 (2014) 198–216

KEYWORDS: sophistic, the Sophists, Gorgias, “On Not-Being or On Nature”, argumentation.

ABSTRACT. The Pseudo-Aristotelian (Anonymous) *De Melisso Xenophane Gorgia*, along with the well-known evidence of Sextus Empiricus (*Adv. Math.* 7.65–87), interests scholars as a major evidence about Gorgias’s treatise “On Not-Being or On Nature”. The paper (1) offers the first Russian translation of the section of the *De Melisso Xenophane Gorgia*, V–VI, which concerns Gorgias; and (2) analyses the sources and the formal structure of the argument in the treatise.

MARINA WOLF

Institute of Philosophy and Law, Novosibirsk State University, Russia, rina.volf@gmail.com

“LOGODAIDALOI”: THE SOPHISTIC IN CONTEMPORARY STUDIES

LANGUAGE: Russian

ISSUE: ΣΧΟΛΗ 8.2 (2014) 217–248

KEYWORDS: Ancient philosophy, rhetoric, argumentation, the Presocratics, the Pre-Sophists, the Sophists, Protagoras, Gorgias.

ABSTRACT. The article reviews a number of recent edition and translations of the Sophists' fragments (including these published in Russia), and offers a critical bibliographic overview of the sophistic studies in the western (mostly Anglo-American) history of philosophy during the last sixty years. It examines some interpretations of the doctrines of the Older Sophists (esp. Protagoras and Gorgias) and analyses the most conspicuous lines taken by contemporary scholars in relation to these characters.

ALEXANDER KHLEVOV

The Russian Christian Humanitarian Academy, St. Petersburg, hlevov@mail.ru

IGOR R. TANTLEVSKIJ. THE RIDDLE OF THE DEAD SEA SCROLLS. THE HISTORY AND TEACHING OF THE QUMRAN SOCIETY. ST. PETERSBURG: RUSSIAN CHRISTIAN ACADEMY OF HUMANITIES, 2013. 352 P.

LANGUAGE: Russian

ISSUE: ΣΧΟΛΗ 8.2 (2014) 244–248

KEYWORDS: Judaism, The Dead Sea Scrolls, religious communities, religious leaders.

ABSTRACT. The reviewer analyses Igor Tantlevskij's reconstruction of the history of the Qumran community as well as his identifications of the key personages mentioned in the main sectarian scrolls under symbolic designations. Special attention is given to the consideration of the author's methods of analysis of the theological and religious doctrines of the Qumranites, especially the messianic, eschatological, and soteriological ones.

ANNA AFONASINA

Tomsk State University, afonasina@gmail.com

PLATO AND ATLANTIS. A review of: Rudberg, Gunnar. *Atlantis and Syracuse. Did Plato's Experience on Sicily Inspire the Legend? A Study on Plato's Later Political Writings*. Translated by C. Murphy, edited by Th. C. Franke. Norderstedt: Books on Demand GmbH, 2012. – 120 p.

LANGUAGE: Russian

ISSUE: ΣΧΟΛΗ 8.2 (2014) 249–256

KEYWORDS: Plato, Critias, Timaeus, Atlantis, Sicily, Syracuse.

ABSTRACT. The book by Gunnar Rudberg is dedicated to the well-known and exciting legend on Atlantis. The author carefully considers different opinions, starting from late antiquity and finishing with the beginning of the twentieth century. The main question that he proposes to answer is: Did anything in reality correspond to the Plato's story or it must be taken as a pure invention by the Athenian philosopher? Did he invent the island with this unique political structure or took some polis as a prototype? Having considered various hypotheses proposed by the scholars from Antiquity to the present times, he himself suggests that at the time of Plato the Sicilian Syracuse could be such an example and concludes that this city had become Plato's prototype.

EUGENE AFONASIN

Tomsk State University, afonasin@gmail.com

PORPHYRY, ON HOW EMBRYOS ARE ENSOULLED. A review of: Luc Brisson, Gwenaëlle Aubry, Marie-Hélène Congourdeau, Françoise Hudry et al. (ed.) Porphyre. *Sur la manière don't l'embryon reçoit l'âme*. Traduction anglaise par Michael Chase. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2012. – 384 pp.

LANGUAGE: Russian

ISSUE: ΣΧΟΛΗ 8.2 (2014) 257–267

KEYWORDS: Ancient psychology, embryology, fetus, prenatal development, Platonism, Hippocratic medicine, soul.

ABSTRACT. In this small treatise the Neoplatonic philosopher Porphyry (234–305) addresses the question, problematic to every Platonic philosopher, this of agency of the preexistent human soul. Are the embryos already in possession of the self-moving descended souls and thus already living beings? In order to answer the question Porphyry first tries to show that embryos are not actually animals and thus can more properly be compared with plants. The second set of arguments is aimed to show that they are not animals even potentially. Finally Porphyry argues that, regardless the time of its entry, the self-moving soul comes from outside, not from the parents. The final chapter of the treatise is unfortunately not preserved, but the answer given by the philosopher is clear: a particular soul enters an appropriate body immediately after its birth and harmonically attuned to it for the rest of the bodily life. The article discusses new excellent commented editions of the treatise by T. Dorandi and his colleagues (Brisson et al. 2012) and by J. Wilberding (2011) and proposes suggestions for their improvement.

ELENA LISANYUK

St. Petersburg State University, Russia, elenalisanyuk@gmail.com

SOPHISTIC VS ARGUMENTATION: THE WAYS OF DEMARCATION

LANGUAGE: Russian

ISSUE: ΣΧΟΛΗ 8.2 (2014) 268–284

KEYWORDS: sophistic, argumentation, discussion, illegitimate argument, Protagoras, Euathlus, sophismata.

ABSTRACT. In the paper contemporary approaches to argumentation are compared with a number of ways of understanding sophistic including ancient, medieval and contemporary ‘faces’ of the latter. It is argued that the current stage is characterized by a negative evaluative understanding of sophistic which is taken mostly as sophistry. In the paper, I also show how these different approaches to sophistic such as (1) illegitimate argumentation, (2) particular illegitimate arguments and (3) scholastic method of formulating and solving tasks grow out of its ancient and medieval historical forms, found in Aristotle, Plato, the Sophists and the Medieval thinkers. To illustrate this distinction I use a medieval sophism combined with a famous ancient anecdote. The distinction between three contemporary approaches which is set forward in the paper is based on semantic, procedural, pragmatic, communicative and speech-oriented criteria, and develops logical and cognitive approaches to argumentation.

VSEVOLOD LADOV

Tomsk State University, Tomsk Scientific Center SB RAS, Russia, ladov@yandex.ru

THE INFINITE LIAR

LANGUAGE: Russian

ISSUE: ΣΧΟΛΗ 8.2 (2014) 285–292

KEYWORDS: paradox, Liar, St. Paul, Diogenes Laertius, Epimenides, self-reference, hierarchical approach, Russell, Tarski, infinity, Yablo.

ABSTRACT. In this article I discuss the Liar Paradox and consider the history of the genesis of this semantic paradox in antiquity and the ways of overcoming of it in the 20th century. Special emphasis is placed on the contemporary discussions around the Liar Paradox. In particu-

lar, I analyze the Infinite Liar of Stephen Yablo. The specific characteristic of this version of the paradox consists in the fact that it is not based on the phenomenon of self-reference. I discuss whether this version of paradox can be formulated in a finite number of steps of reasoning and conclude that infinity is an essential feature of this version of the Liar Paradox.

VITALY OGLEZNEV, ogleznev82@mail.ru

VALERY SUROVTSEV, surovtsev1964@mail.ru

Tomsk State University, Russia

RULES, LEGAL LANGUAGE, SPEECH ACTS

LANGUAGE: Russian

ISSUE: ΣΧΟΛΗ 8.2 (2014) 293–302

KEYWORDS: obligations in Roman law, H. L. A. Hart, J. L. Austin, legal language, legal rules, speech acts, imperative.

ABSTRACT. The article deals with the nature of legal rules. The authors argue that if all legal rules have obligative character, it means that they have the imperative nature. The article shows that the main feature of legal language is that for an explication of imperative character of legal rules is enough the fact of existence of this rule in particular legal system. Besides, an application of several points of the theory of speech acts to legal language allows showing that the question on what kind of linguistic form an imperative has (order, command, plea, etc.), doesn't matter, because this is always the legal rule.

VITALY OGLEZNEV

Tomsk State University, Tomsk State Polytechnic University ogleznev82@mail.ru

CONCEPTUAL ANALYSIS IN LEGAL PHILOSOPHY: THE LIMITS OF ITS APPLICATION

LANGUAGE: Russian

ISSUE: ΣΧΟΛΗ 8.2 (2014) 303–311

KEYWORDS: Plato, *Cratylus*, conceptual analysis, legal philosophy, methodology, legal language.

ABSTRACT. The paper presents a study of the place and importance of conceptual analysis in the methodological arsenal of analytical jurisprudence. It shows the historical importance and necessity of conceptual analysis in law, taking into account the specific features of this area of the humanities. Brian Leiter's arguments against an application of conceptual analysis in legal philosophy have been considered, as well as counter-arguments to naturalized jurisprudence. It has been shown that Leiter's claim to accept W. V. O. Quine's view that philosophy should abandon conceptual analysis for a scientific methodology does not work in legal philosophy.

METHODIUS ZINKOVSKI

The St. Cyril and Methodius' Post-Graduate and Doctoral programme

Moscow – Saint-Petersburg, m.zink@yandex.ru

THE TERM "PROAIRESIS" AND THE THEOLOGY OF PERSONALITY

LANGUAGE: Russian

ISSUE: ΣΧΟΛΗ 8.2 (2014) 312–327

KEYWORDS: Proairesis, gnome, freedom of choice, will, hypostasis, energy, mode of action.

ABSTRACT. The article is dedicated to the history of the development of the term «proairesis», which is directly linked to but not identical with the notion of will. When «proairesis» is considered in the framework of notions of the lack of knowledge and the possibility of sinful

choice it cannot be attributed to God or to the saints. But in a wider perspective this term reflects a subjective mode of the employment of the natural will and energy. «Proairesis» describes both a hypostatically determined direction of action and the state of nature of the willing personality. I give special attention to such features that form the notion of “proairesis”, as its super-naturality, its synthetic character and intentionality.

VASILY GORAN

Institute of philosophy and law,
Novosibirsk State University, Russia, goran@philosophy.nsc.ru

LUCRETIUS CARUS: RATIONAL DETERMINISM VS IRRATIONAL INDETERMINISM

LANGUAGE: Russian

ISSUE: ΣΧΟΛΗ 8.2 (2014) 328–338

KEYWORDS: Epicureanism, materialism, free will, atoms, void, unpredictable swerve of atoms.

ABSTRACT. Rational determinism and irrational indeterminism meet in Lucretius’ materialism for the first time in the history of western philosophy. Having postulated the concept of *clinamen*, an unpredictable swerve of atoms in indeterminate space, he in fact explains matter’s ability to move by itself, which, in turn, creates fundamental ontological prerequisites for the concept of free will.

EVGENY BORISOV

Tomsk State University, Tomsk Scientific Center SB RAS, Russia, borisov.evgeny@gmail.com

BOETHIUS AND RYLE ON EPISTEMIC FATALISM

LANGUAGE: Russian

ISSUE: ΣΧΟΛΗ 8.2 (2014) 339–346

KEYWORDS: predestination, providence, eternity, temporality, truth, proposition.

ABSTRACT. Two ways of stating and solving the problem of epistemic fatalism elaborated by Boethius and G. Ryle are compared. It is argued that Boethius and Ryle state the problem in similar ways but the premises they use in solving it substantially differ. It is shown that the doctrine of eternity of God’s knowledge plays a crucial role in the Boethian solution, while the Rylean solution, purified of theological premises, is based on the semantic idea that no proposition about a future object (an object that will exist in the future but does not exist presently) is possible.

ALEXANDER MAREY

The National Research University – Higher School of Economics,
Moscow, Russia, fijodalgo@gmail.com

THE KING, THE POPE AND THE EMPEROR: THE PROBLEM OF LEGITIMATION OF THE SECULAR POWER IN THE “SIETE PARTIDAS” AND THE GLOSS COMPOSED BY GREGORIO LOPEZ

LANGUAGE: Russian

ISSUE: ΣΧΟΛΗ 8.2 (2014) 347–364

KEYWORDS: Alphonse X the Wise; Siete Partidas; legitimacy of power; medieval law; Spanish medieval law; imperial power; Emperor of Holy Roman Empire; post-glossators; Charles V, emperor.

ABSTRACT. This article refers to conception of legitimacy of politic power in medieval Castile and later, in early modern Spanish Empire, reflected in the “Siete Partidas” of Alphonse the Sage, king of Castile and Leon (1252–1284) and in its gloss composed by Gr. Lopez – court lawyer and counsellor of the king Carlos I (the emperor Charles V in the case of Holy Roman

Empire). Jurists of the 13th century construing the well-known legal maxim “Rex est imperator in regno suo” (Decretals “Per venerabilem”, 1205, by Pope Innocent III) insisted on the supremacy of royal power not only in relation to imperial but also to papal power. Thereby a king, according to jurists of Alphonse the Wise, was represented as supreme sovereign of his kingdom either in secular and spiritual affairs. In the 16th century the court lawyer of a Spanish emperor, Gregorio Lopez, emphasized the supremacy of imperial power in the secular affairs and papal – in the spiritual. Yet he marked the possibility for the emperor to be deposed by the Roman people, who gave him his power and, by means of the renovated social contract, could recall it.

ELENA MAREY

The National Research University – Higher School of Economics,
Moscow, Russia, elena.fontis@gmail.com

THE CONCEPT OF JUSTICE IN THE WORKS OF ISIDORE OF SEVILLE

LANGUAGE: Russian

ISSUE: ΣΧΟΛΗ 8.2 (2014) 365–377

KEYWORDS: Isidore of Seville, *aequitas*, *iustitia*, human and divine justice, reception of the Roman legal tradition.

ABSTRACT. The article is dedicated to the Latin concepts *aequitas* and *iustitia* in the works of Isidore of Seville. The “first Encyclopedic mind of the Middle Ages”, Isidore was guided in his works (the “Etymologies”, “Differences” and “Sentences”, studied in this article) by the Roman legal tradition as well as the Christian tradition of use of these concepts. According to Isidore, justice (*iustitia*) is related to the written law (*ius*); this word is primarily used with reference to mundane justice and legislation. In the same time it may be a just legal order, established by God, and in this sense *iustitia* is partly associated with *aequitas*. On the contrary, an equity (*aequitas*) is based on natural law (*ius naturale*) and signifies the primordial order, natural and obvious to everyone. It’s main feature is equality of all the people. Nevertheless (even in the same Isidore’s works) the concepts of *aequitas* and *iustitia* look like interchangeable synonyms: the original distinction between them disappears little by little, as long as God is accepted to be an ultimate source for both *iustitia* and *aequitas* and a passage in the “Differences” I.32 (68) appears a mere scholastic exercise in distinguishing the concepts which no longer differ in practice.

SERGEY SANNIKOV

Novosibirsk State University, sannikov_sv@yahoo.com

SEMIOSIS OF POWER IN SEMANTIC TYPE OF CULTURE: METHODOLOGICAL PROLEGOMENA

LANGUAGE: Russian

ISSUE: ΣΧΟΛΗ 8.2 (2014) 378–398

KEYWORDS: image of power, semiotics, culture, cultural code, medieval, signs of power, politics, semantic (symbolic) type of cultural code.

ABSTRACT. The article presents analysis of the texts, functioning in the system of codes of culture, where the dominant role is played by semantic (symbolic) type of cultural code. The subject of research is the process of creation and functioning of signs of political power. Application of semiotic research methods allowed classifying symbolic power components in the semantic type of culture, revealing features of semiosis of the three main types of sign (symbols, indexes and icons), and considering of the semantic, syntactic and pragmatic dimensions of semiosis of power. Results of the study provide evidence to suggest that cultural

code that implies relation to a sign within a particular culture is immanent to a sign itself and can be regarded as a key component of the pragmatic dimension of semiosis.

SERGEY SHEVTSOV

Odessa National University, Ukraine, sergiishevtsov@gmail.com

THE TERM *HYBRIS* IN ARCHAIC GREECE

LANGUAGE: Russian

ISSUE: ΣΧΟΛΗ 8.2 (2014) 399–417

KEYWORDS: *hybris*, etymology, legal, archaic, poetry, culture, conduct.

ABSTRACT. Do modern languages capture the true meaning of the Archaic Greek term *hybris*? Scholarly opinions vary a great deal and interpretations of the relevant texts (from Homer to Pindar) are still problematic. Based on the analysis provided, I offer a new hypothesis regarding the relation between the term and the first element in the binary opposition of nature / culture suggested by Claude Lévi-Strauss. To my mind the numerous meanings of *hybris* can be ultimately combined into the idea of “behavior related to nature and opposed to culture”.

ANTON DIDIKIN

Institute of Philosophy and Law, Tomsk State University, Russia, abdidikin@bk.ru

MODERN NATURAL LAW THEORIES AND THE CLASSICAL TRADITION

LANGUAGE: Russian

ISSUE: ΣΧΟΛΗ 8.2 (2014) 418–424

KEYWORDS: classical theories of natural law and natural rights, analytical legal philosophy, legal rules, the concept of law, the common good, values, legal reality, legal epistemology, L.L. Fuller, J. Finnis.

ABSTRACT. The paper attempts to analyze the historical aspects of the formation of some modern natural law theories in legal philosophy of the 20th century. It considers discussions between legal positivism and legal naturalism about the nature of law and the ways this discussion influenced modern legal philosophy. The conceptual grounds and methodology of legal theory is sketched against the background of the broader classical tradition extending from antiquity to early modernity. The author suggests a new approach to the historical research designed to analyze the development of modern legal ideas and natural law theories in legal philosophy.

TIMOTHEY MYAKIN

Novosibirsk State University, Russia, miackin.timof@yandex.ru

“SAPPHO IS WISE” OR THE PHILOSOPHY OF FEMALE INITIATION

(the Sapphic “thiasos” in the light of the latest discoveries in papyrology and epigraphy)

LANGUAGE: Russian

ISSUE: ΣΧΟΛΗ 8.2 (2014) 425–444

KEYWORDS: Sapphic’s religious community, the initiation of girls, religion of the archaic Lesbos, cult of the goddess Cybele in the archaic Sicily, cult of the “Aeolean goddess” in archaic Lesbos, a Brothers poem of Sappho.

ABSTRACT. The article exposes new arguments that support the views of Cl. Calame on the female circle of Sappho as a religious community confirmed historically. This community had been associated with the cult of the goddesses Artemis, Cybele and Aphrodite, who were responsible for soil fertility and reproductive health of women in ancient Lesbos. In one of

her songs (Fr. Sapph. 96, 5 Campbell) Sappho identifies the main occupation of the girls of her community as “song and dance” (μόλπα). Epigraphic evidence and the literary tradition allows us to associate this “song and dance” with the ritual singing and dancing of youth choirs, the associations of young men and women, and also – with the rituals of initiation. Thanks to Cretan parallels, the relationship that united Sappho and her girls can be seen as a relic of female initiation. These ceremonies are similar to those that characterized the relationship between men and boys in the Cretan “hetairia” (cf. IC III(II), №2, 2–3; Hom. Od. VI, 101–106; Hymn. Hom. in Merc. 451–452; Strab. X, 4, 20–21). A law of Cyrene (the 4th c. B.C.) also ordered that the bride entered the bridal chamber of Artemis before the wedding. And a Sapphic new song, which was discovered by D. Obbink, is a part of a longer composition, also written as a choral dialogue. This song says that girls of her community are ἀρτέμεας (“healthy, thanks to Artemis”, cf. Plat. Crat., p. 406 b Steph.). The Sapphic choir ridicules brother of Sappho, and exposes this homosexual love of Sappho’s girls (because this love is protected by Artemis) against the indiscriminate love of Charaxos. Consequently, Plato wrote, that Sappho is wise, for the reason that the poet defended these traditional rituals on a conservative manner.

OLEG DONSKIKH

Novosibirsk State University of Economics and Management,
Russia, olegdonskikh@yandex.ru

PHILOSOPHY AS LITERATURE: THE FORMS OF REPRESENTATIONS

LANGUAGE: Russian

ISSUE: ΣΧΟΛΗ 8.2 (2014) 445–453

KEYWORDS: Ancient philosophy, Ancient literature, genres, Ionian project, philosophy and poetry.

ABSTRACT. The article is devoted to the problem of literary design of the process of philosophizing, which is taking place simultaneously with the formation of prose, occurring in parallel with the development of poetic genres. The author substantiates the view that the representatives of the school of Miletus initially exchanged with speeches in quite narrow circle, while the Eleatics in their poems addressed to a wider range of participants. Thus the fact that the philosophy expresses itself in different genres – from speeches and letters to poems and aphorisms, shows that it has been developing, in its content, into a separate area of intellectual life, allowing Plato to talk about the opposition of poets and philosophers. However this approach ignores the fact that poets perform reflection on the problems, definitely related to the area of philosophy. Thus, the content of what was actually the sphere of philosophizing remains unclear and does not allow anyone to classify literary expression of philosophical discourse in the form of certain genres.

ROMAN GROMOV

Southern Federal University (Rostov on Don), Russia, rgromov@yandex.ru

THE PROTESTANT AND THE CATHOLIC BRANCHES OF THE NEO-ARISTOTELIANISM

IN GERMAN PHILOSOPHY OF THE 19TH CENTURY. FRANZ BRENTANO

ON THE SEVERAL SENSES OF BEING IN ARISTOTLE

LANGUAGE: Russian

ISSUE: ΣΧΟΛΗ 8.2 (2014) 454–472

KEYWORDS: Aristotle, Neo-aristotelianism, Neo-scholasticism, Trendelenburg, F. Brentano, the doctrine of categories, metaphysics.

ABSTRACT. In the philosophical literature of the 19th century Neo-aristotelianism was considered to be an influential philosophical trend, which was initiated, first of all, by A. Trendelenburg and his disciples. A revival of the Aristotelian and Thomistic tradition in early German Neo-scholasticism of the 19th century can also be considered an important part of the Aristotelian renaissance of that period. In the article I attempt to differentiate the Protestant and the Catholic branches of the Neo-aristotelianism in German philosophy of the period in question on the basis of an analysis of the Aristotelian exegetics in the early works by F. Brentano, a disciple of Trendelenburg and an adherent of the Neo-scholastic movement.

EVGENY NAYMAN

Tomsk State University, enyman17@rambler.ru

ANCIENT MEDICAL SYMPTOMATOLOGY AND MODERN SEMIOTIC THEORY

LANGUAGE: Russian

ISSUE: ΣΧΟΛΗ 8.2 (2014) 473–479

KEYWORDS: medical semiotics, symptomatology, symptom, Hippocrates, Galen, sign.

ABSTRACT. This article focuses on the role of the medical semiotics of Hippocrates and Galen in the formation of Western semiotic theory. In ancient medical practice symptomatology was an essential part of semiotics, and the symptom was a model sign. But over time, the strong association of clinical and philosophical semiotics was destroyed. The article analyzes the causes of this historical gap and the marginalization of the symptom as a special type of sign, and identifies the philosophical questions of symptomatology: the relationship between the symptom and sign, the symptom and its denotation, and the subjective and the objective side of the symptom. The article demonstrates the relevance of symptomatology to the development of computer technology and artificial intelligence theory, and to the interpretation of disease in modern medicine. The author argues that currently there is a need for the reestablishment of semiology in the sphere from which it originated – the field of medical biology. The philosophy of medicine, psychology, biology, linguistics, communication theory and semiotics must rebuild the strong theoretical connection that flourished in the Greco-Roman era.

VASILY SYROV, narrat@inbox.ru

SOFYA SUKHANOVA, suhanova_sofya@mail.ru

Tomsk State University, Russia

THE CITY OF GOD AND THE MODERN PHILOSOPHY OF HISTORY: COULD AUGUSTINE'S REFLECTIONS ON HISTORY STILL TEACH US A LESSON?

LANGUAGE: Russian

ISSUE: ΣΧΟΛΗ 8.2 (2014) 480–491

KEYWORDS: teleology, providential idea, universal history, theory of progress, philosophy of history, historical experience.

ABSTRACT. The article discusses the role of the historical views of Augustine in contemporary historical thought. The object of analysis is his major work, *The City of God*. The main thesis is that Augustine's notion of history can be interpreted not only as a prerequisite for the formation of modern historical thought, but also as a source of its further development. The author's position is based on the trend in historiography asserting that Augustine has a critical attitude toward the historical views of the Christians and the pagans. An analysis of Augustine's statements in *The City of God* confirms his critical attitude toward any attempts to connect the date of the end of the world with the concrete events or to connect the direction of the course of the world history with the growth of Christian beliefs. Augustine's judgment

that the sense of calamities is equally applicable to the Christians and the pagans allows interpreting his view of the past not as a linear and continuous course, but as a series of historical experiences designed to test the strength of everyone's religious beliefs. Augustine's judgments about the inextricable mixing of the two cities and the wandering of the City of God allow interpreting the status of the idea of the City as a historical value that provides a choice of historical plots and types of historical narrative. This interpretation of Augustine's views leads to reconsidering of the conventional theses about the providentialism and teleology of his general religious concept. It is asserted that in Augustine, they characterize the general sense of worldly existence, but not the direction of the historical process. In conclusion we state that the interpretation of the past as a series of historical experiences basically corresponds with general orientations of the modern historical thought and correlates with the providential and teleological ideas of the general religious concept of Augustine.

VITALY TSELISHCHEV

Institute of philosophy and Law, Novosibirsk,
Tomsk State University, Russia, leitval@gmail.com

PLATONISM IN MATHEMATICS

LANGUAGE: Russian

ISSUE: ΣΧΟΛΗ 8.2 (2014) 492–504

KEYWORDS: Platonism, Frege, abstract objects, the existence, mathematical knowledge, epistemic access, reality, nominalism continuum hypothesis.

ABSTRACT. The article discusses the origin and justification of the term "mathematical Platonism" in the research program of the modern philosophy of mathematics, originated with Frege. It is shown that intuitive understanding of mathematical knowledge as a description of mathematical reality, independent of human consciousness, adopted by community of working mathematicians is consistent with a number of aspects of Plato's philosophy, in particular his concept of the existence of extrasensory world of ideal objects. I discuss various objections to mathematical Platonism, in particular nominalistic view of mathematics and the problem of epistemic access to abstract objects of mathematics. As a response to these objections I consider the radical kind of Platonism, the so-called "Full-blooded Platonism" that expands the existence of mathematical objects to potentially viable entities that largely change the original Frege's research program.

PAVEL BUTAKOV

Tomsk State University, Institute of Philosophy and Law,
Novosibirsk, pavelbutakov@academ.org

RELATIONS IN THE TRINITARIAN REALITY: TWO APPROACHES

LANGUAGE: English

ISSUE: ΣΧΟΛΗ 8.2 (2014) 505–519

KEYWORDS: Trinity, category of relation, Gregory of Nazianzus, Boethius, *filioque*, soteriology.

ABSTRACT. The Greek model of the Trinity, based on the *Theological Orations* of Gregory of Nazianzus, treats the Trinitarian relations as connections between the Father and the two other persons: the Son and the Holy Spirit. The two relations have to be heteronymous ("generation" and "procession"), and have to be interpreted from the extreme realistic position. The Latin Trinitarian model, based on Boethius' *De Trinitate*, treats relations as three subsistent persons. The relations have to be unidirectional: from the Father to the Son, and from both of them to the Holy Spirit. Both models are adequate and effective, but incompati-

ble. One of the consequences of this incompatibility is the problem of *filioque*: the introduction of an additional relation of procession into the Greek model as well as the exclusion of this relation from the Latin model result in the inadequacy of the models. From the point of view of the complementability of a model, the Greek model allows introduction of new elements, while the Latin model does not. The soteriological consequences are such that the Greek model welcomes a human person to establish a unique relation with the person of the Father, which leads to the *theosis* of a creature. The Latin model requires the saving relation to be established with the whole Trinity, and *theosis* is not supported.

MIKHAIL NEMTSEV

Novosibirsk State University of Economics and Management, nemtsev.m@gmail.com

VLADIMIR ERN READS PLATO: AN UNDERSTANDING OF THE CAVE

LANGUAGE: Russian

ISSUE: ΣΧΟΛΗ 8.2 (2014) 520–536

KEYWORDS: Vladimir Ern, Russian Platonism, “Phaedrus”, *Parable of the Cave*, *helioclepsy*, Eros.

ABSTRACT. Vladimir Ern was one of the last pre-Revolution generation’s philosophers who viewed Plato as an effective alternative to contemporary Western philosophy, and was among those who tried to reconstruct Plato’s way of thinking in order to revolutionize philosophy. Ern produced his own interpretation of existential grounds of Plato’s metaphysics, which he discovered in “Sun ekstasis” that presumably had happened to Plato as the ultimate final of his search for the Supreme Truth. Ern develops his perception through close reading of the *Parable of the Cave* in the *Republic* and the *Phaedrus*. He offers his reasons to choose these texts as bearers of a unique experience and strives to establish a new method of philosophizing as reproduction of Plato’s way of philosophical Eros. In the article, Ern’s reading of Plato’s symbolic texts is being reconstructed and his project (unfortunately unfinished due to Ern’s untimely death) is sketched in its essential features.

SERGEY AVANESOV

Tomsk State Pedagogical University, Tomsk State University, Russia, iskiteam@yandex.ru

PLATO’S *LYSIS*: AN ATTEMPT TO AN AXIOLOGICAL COMMENTARY

LANGUAGE: Russian

ISSUE: ΣΧΟΛΗ 8.2 (2014) 537–544

KEYWORDS: Ancient axiology, value, early terminology of values, Socratic dialogues.

ABSTRACT. This article continues the theme of Plato’s axiology (ΣΧΟΛΗ [Scholē] 2.2 and 7.2). The author analyzes the dialogue “Lysis” in order to explore the origins of philosophical doctrine of valuable in ancient intellectual tradition. The essence of friendship is discussed in this dialogue. Socrates concludes that friendship is irrelevant to the good or to the bad. Friendship occurs only in the sphere of the “third” – neither good nor bad. Static nature of the “goodness” in itself and dynamic state of “neither goodness nor evil” are the bases of practical conclusion about the communicative axiological nature of “intermediate”. Understanding of friendship is further based on this conclusion. Theoretical operation which allows distinguishing values according to their statuses is applied in the dialogue to individual “preferences”. Plato’s “Lysis” therefore represents one of the first and most important steps towards the gradual formation of the European philosophical axiology.

IGOR R. TANTLEVSKIJ

St. Petersburg State University, Russia, tantigor@mail.wplus.net

ETYMOLOGY OF THE NICKNAME *'ISKARIŌT(H)*:

the “One Who Saw a Sign” [(‘i)sqar(î)’ôṭ/yisqar(î)’ôṭ] or the “One Who Slandered/Betrayed a Sign” [(‘i)šqar(î)’ôṭ/yišqar(î)’ôṭ]?

LANGUAGE: English

ISSUE: ΣΧΟΛΗ 8.2 (2014) 545–548

KEYWORDS: The Gospels; etymology of Judas’s nickname *Iskariot(h)*.

ABSTRACT. The article derives Judas’s nickname *'Iskariŏt(h)* from the Hebrew/Aramaic verb *sāqar/s^eqar*, and the noun *'ôṭ/'ôṭ* (widely used in Biblical Hebrew and attested in the Talmud [=Aramaic *t/t'*]), and interprets it as the “one who saw/gaze upon a sign” (cf., e.g., *John* 2:23, 4:48, 6:2,14,30 mentioning those who «saw signs» and came to be Jesus’s followers; the verbs *theōréō* and *'orāō* used in these passages correlate with the verb *sāqar/s^eqar*, “to look (at), gaze, see”, and the noun *sēmeion* (pl. *sēmeia*) correlates with the term *'ôṭ/'ôṭ*, “sign”). The *ex hypothesi* “positive” character of Judas’s nickname possibly explains the evangelists’ renunciation of its interpretation. As an alternative etymology of Judas’s nickname *'Iskariŏt(h)*, one can derive it from the Hebrew/Aramaic verb *šāqar/s^eqar* (“to lie, deceive, slander”, sc. “to violate (a treaty, etc.)”, “to betray” [the latter meaning is attested in Samaritan Aramaic]) and the same noun *'ôṭ/'ôṭ*: the “one who slandered/*resp.* betrayed a sign”, i.e. the one who brought false evidence against Jesus (cf.: *Matt.* 26:59 ff.; *Mk.* 14:55 ff.). In *Jn.* 6:70, Jesus himself defines Judas with the term *diábolos*; this word can be interpreted as “slanderer”, “accuser”.

ΣΧΟΛΗ (Scholē)

ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΟ ΑΝΤΙΚΟΛΟΓΙΟ ΚΑΙ ΚΛΑΣΣΙΚΗ ΤΡΑΔΙΤΙΑ
2014. Τόμος 8. Τεύχος 2

ВЫБОР • ПРАВО • ВЛАСТЬ • АРГУМЕНТ

Научное редактирование Е. В. Афонасина

Новосибирск: Ред.-изд. центр Новосиб. гос. ун-та, 2014. 448 с.
ISSN 1995-4328 (Print) ISSN 1995-4336 (Online)

В основной своей части выпуск включает материалы междисциплинарного проекта по истории и философии права. Кроме того, в выпуске публикуются ряд переводов, статей и рецензий по антиковедению.

Журнал индексируется The Philosopher's Index и SCOPUS и доступен в электронном виде на собственной странице www.nsu.ru/classics/schole/, а также в составе следующих электронных библиотек: www.elibrary.ru (Научная электронная библиотека) и www.ceeol.com (Central and Eastern European Online Library).

ΣΧΟΛΗ (Scholē)

ANCIENT PHILOSOPHY AND THE CLASSICAL TRADITION
2014. Volume 8. Issue 2

CHOICE • LAW • POWER • ARGUMENT

Edited by Eugene V. Afonasin

Novosibirsk: State University Press, 2014. 448 p.
ISSN 1995-4328 (Print) ISSN 1995-4336 (Online)

The central part of the issue consists of the articles, prepared in the framework of an interdisciplinary project in the history and philosophy of law. Supplementary materials include translations, articles, and reviews in various areas of the classical studies.

The journal is abstracted / indexed in The Philosopher's Index and SCOPUS and available on-line at the following addresses: www.nsu.ru/classics/schole/ (journal's home page) and www.ceeol.com (Central and Eastern European Online Library).

Компьютерная верстка и корректура Е. В. Афонасина

Подписано в печать 28.06.2014. Заказ №

Формат 70 x 108 1/16.

Редакционно-издательский центр НГУ,
630090, Новосибирск-90, ул. Пирогова, 2