

ФИЛОСОФИЯ

ЖУРНАЛ ВЫСШЕЙ ШКОЛЫ ЭКОНОМИКИ

2018 — Т. II, № 1

PHILOSOPHY

JOURNAL OF THE HIGHER SCHOOL OF ECONOMICS

2018 · VOLUME II · № 1

PHILOSOPHY

2018 II (1)

PHILOSOPHY AND THE SACRED IN ANTIQUITY

<https://philosophy.hse.ru/> · philosophy.journal@hse.ru

ISSN: 2587-8719 · REGISTRATION: ЭЛ № ФС 77-68963

ROOM 417A, 21/4 STARAYA BASMANNAYA STR., 105066 MOSCOW, RUSSIA · +7 (495) 7729590 * 12032

EDITORS

Editor-in-Chief: Vladimir Porus (NRU HSE, Moscow)
Deputy Editor: Alexander Marey (NRU HSE, Moscow)
Executive Editor of the Issue: Olga Alieva (NRU HSE, Moscow)
Executive Secretary: Maria Marey (NRU HSE, Moscow)
TeX Typography: Nikola Lečić (NRU HSE, Moscow)
Copy Editor: Ilia Pavlov
Russian Proofreader: Maria Trusova

EDITORIAL BOARD

Olga Alieva (NRU HSE, Moscow) · Natalya Dolgorukova (NRU HSE, Moscow) ·
Diana Gasparyan (NRU HSE, Moscow) · Viktor Gorbatov (NRU HSE, Moscow) ·
Yulia Gorbatova (NRU HSE, Moscow) · Stefan Hessbrüggen (NRU HSE, Moscow) ·
Irina Makarova (NRU HSE, Moscow) · Alexander Mikhailovsky (NRU HSE, Moscow) ·
Sergey Nikolsky (IPH RAS, Moscow) · Alexander Pavlov (NRU HSE Moscow) ·
Petr Rezvykh (NRU HSE, Moscow) · Pavel Sokolov (NRU HSE, Moscow) ·
Maria Shteynman (RSUH, Moscow) · Andrey Teslya (IKBFU, Kaliningrad; PNU, Khabarovsk) ·
Anastasia Ugleva (NRU HSE, Moscow)

INTERNATIONAL ADVISORY BOARD

Zhang Baichun (Beijing Normal University) · Roger Berkowitz (Bard College, New York) ·
José Luis Villacañas Berlanga (Universidad Complutense de Madrid) ·
Claudio Sergio Nun Ingerflom (National University of San Martín, Buenos Aires) ·
Alexander Filippov (NRU HSE, Moscow) · Vladislav Lektorsky (IPH RAS, Moscow) ·
Teresa Obolevich (Pontifical University of John Paul II, Krakow) · Boris Pruzhinin («Voprosy
Filosofii» Journal, Moscow) · Alexey Rutkevich (NRU HSE, Moscow) · Tatiana Schedrina
(MSPU, Moscow) · Tatiana Sidorina (NRU HSE, Moscow)

ФИЛОСОФИЯ

2018 — Т. II, № 1

ФИЛОСОФИЯ И САКРАЛЬНОЕ В АНТИЧНОСТИ

<https://philosophy.hse.ru/> · philosophy.journal@hse.ru

ISSN: 2587-8719 · РЕГИСТРАЦИЯ: ЭЛ № ФС 77-68963

СТАРАЯ БАСМАННАЯ 21/4, 105066 МОСКВА (КОМ. 417А) · +7 (495) 7729590 * 12032

РЕДАКЦИЯ

Главный редактор: Владимир Порус (НИУ ВШЭ, Москва)
Заместитель главного редактора: Александр Марей (НИУ ВШЭ, Москва)
Выпускающий редактор: Ольга Алиева (НИУ ВШЭ, Москва)
Ответственный секретарь: Мария Марей (НИУ ВШЭ, Москва)
Технический редактор: Никола Лечич (НИУ ВШЭ, Москва)
Литературный редактор: Илья Павлов
Корректор: Мария Трусова

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

Ольга Алиева (НИУ ВШЭ, Москва) · Диана Гаспарян (НИУ ВШЭ, Москва) ·
Виктор Горбатов (НИУ ВШЭ, Москва) · Юлия Горбатова (НИУ ВШЭ, Москва) ·
Наталья Долгорукова (НИУ ВШЭ, Москва) · Ирина Макарова (НИУ ВШЭ, Москва) ·
Александр Михайловский (НИУ ВШЭ, Москва) · Сергей Никольский (ИФ РАН, Москва) ·
Александр Павлов (НИУ ВШЭ, Москва) · Петр Резвых (НИУ ВШЭ, Москва) ·
Павел Соколов (НИУ ВШЭ, Москва) ·
Андрей Тесля (БФУ им. И. Канта, Калининград; ТОГУ, Хабаровск) ·
Анастасия Углева (НИУ ВШЭ, Москва) · Штефан Хессбрюгген (НИУ ВШЭ, Москва) ·
Мария Штейнман (РГГУ, Москва)

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ

Хосе-Луис Вильяканьяс Берланга (Университет Комплутенсе, Мадрид) · Чжан Байчунь
(Пекинский педагогический университет) · Тереза Оболевич (Папский университет
Иоанна Павла II, Краков) · Роджер Берковиц (Бард-колледж, Нью-Йорк) ·
Клаудио Серхио Нун Ингерфлом (Национальный университет Сан-Мартин,
Буэнос Айрес) · Алексей Руткевич (НИУ ВШЭ, Москва) · Александр Филиппов
(НИУ ВШЭ, Москва) · Татьяна Сидорина (НИУ ВШЭ, Москва) · Владислав Лекторский
(ИФ РАН, Москва) · Борис Пружинин (журнал «Вопросы философии», Москва) ·
Татьяна Щедрина (МПГУ, Москва)

CONTENTS

[From the Executive Editor of the Issue] 6

STUDIES

- IRINA MAKAROVA
Ob odnom atribute deyatel'nogo uma u Aristotelya
[On One Attribute of the Active Intellect in Aristotle] 11
- IRINA PROLYGINA
Ratsional'noye i sakral'noye u Galena
[Rational and Sacred in Galen] 33
- DMITRIY BIRYUKOV
Prirodnaya i individual'naya prichastnost' i ikh vzaimootnosheniya v uchenii Origena
[Natural and Individual Participation, and Their Relationship in Origenes' Doctrine] 52
- TAT'YANA ALEKSANDROVA
Taynovodstvennyye smysly v Gomerovskom tsentone 1-y redaktsii (1HC)
[The Mystagogical Senses in the Homeric Cento of the 1st Redaction (1HC)] 71

TRANSLATIONS

- VASILIIY VELIKIY [BASILIUS MAGNUS]
Gomiliya protiv gnevayushchikhsya
[Homilia adversus eos qui irascuntur] 93
- AVRELIY AVGUSTIN [AURELIUS AUGUSTINUS]
Tolkovaniye na psalom 136
[Enarratio in Psalmum 136] 117

BOOK REVIEWS

- VLADIMIR SHMAKOV
Postigaya mysl' filosa : retsenziya na knigu Terezy Obolevich o Semene Franke
[Understanding the Philosopher's Thought: A Review of Teresa Obolevitch's Book on S. Frank] 145
- ARTEM KOLGANOV, DENIS SHALAGINOV
Skorost' na prodazhu : retsenziya na knigu Bendzhamina Noyza ob akseleratsionizme
[Speed for Sale: A Review of Benjamin Noys' Book on Accelerationism] 149

СОДЕРЖАНИЕ

От выпускающего редактора 6

ФИЛОСОФИЯ И САКРАЛЬНОЕ В АНТИЧНОСТИ ИССЛЕДОВАНИЯ

ИРИНА МАКАРОВА
Об одном атрибуте деятельного ума у Аристотеля 11

ИРИНА ПРОЛЫГИНА
Рациональное и сакральное у Галена 33

ДМИТРИЙ БИРЮКОВ
Природная и индивидуальная причастность и их взаимоотношения в учении Оригена 52

ТАТЬЯНА АЛЕКСАНДРОВА
Тайноводственные смыслы в Гомеровском центоне 1-й редакции (1НС) 71

АРХИВ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ ПЕРЕВОДЫ И ПУБЛИКАЦИИ

ВАСИЛИЙ ВЕЛИКИЙ
Гомилия против гневающихся 93

АВРЕЛИЙ АВГУСТИН
Толкование на псалом 136 117

ФИЛОСОФСКАЯ КРИТИКА РЕЦЕНЗИИ

ВЛАДИМИР ШМАКОВ
Постигаемая мысль философа : рецензия на книгу Терезы Оболевич о Семене Франке 145

АРТЕМ КОЛГАНОВ, ДЕНИС ШАЛАГИНОВ
Скорость на продажу : рецензия на книгу Бенджамина Нойза об акселерационизме 149

ОТ ВЫПУСКАЮЩЕГО РЕДАКТОРА

Разница между философским и религиозным дискурсом не сводима к разнице между «рациональным» и «иррациональным». Философы — во всяком случае, античные, — рассуждают о божественном, спорят с традиционными представлениями о богах либо поддерживают и уточняют эти представления при помощи разнообразных герменевтических техник. С другой стороны, религия (а в этом номере речь пойдет в первую очередь о раннем христианстве) естественным образом включает в себя философию не только как определенный набор теоретических положений, но и как образ жизни, направленный к поиску истины и к соединению с божественным. Именно поэтому вопрос о соотношении «философского» и «сакрального» в Античности носит междисциплинарный характер: как понятие «божественного», так и понятие «философского» в той или иной мере определяют научный, поэтический и богословский дискурс.

Раздел «Исследования» открывается статьей И. В. Макаровой, которая посвящена сравнению действующего ума со светом в трактате Аристотеля «О душе». Хотя Александр Афродисийский отождествил деятельный ум с божественным умом из «Метафизики», уже в Античности этот отождествление оспаривалось, например, Фемистием. Подробно анализируя аристотелевскую аналогию со светом, автор статьи приходит к выводу об «иллюминативной» функции деятельного ума, на чем настаивали и такие интерпретаторы Аристотеля, как Фома Аквинский и Франсиско Суарес.

И. В. Пролыгина ставит вопрос о соотношении рационального и сакрального в рамках позднеантичной медицины. Опираясь на «доказательный метод», представляющий собой синтез логики и эмпирических наблюдений, Гален отвергал применение магических практик в медицине, однако не дистанцировался от так называемой храмовой медицины с культом Асклепия. Гален подчеркивает, что «благочестие» и рациональная медицина не исключают друг друга, однако при этом не ждет от Асклепия сверхъестественных чудес. Противопоставляя себя в этом отношении «ученикам Моисея», Гален утверждает, что бог не стремится к невозможному по природе.

Д. С. Бирюков обращается к судьбе философской категории «причастности» в учении Оригена. Автор показывает, что платоническая

парадигма причастности лежит в основе богословской доктрины Оригена, в рамках которой выделяются дискурсы «природной» и «индивидуальной» причастности. Соединение праведных людей с Богом Ориген понимает именно как «индивидуальную причастность», зависящую от воли причастуемого. Как показывает Д. С. Бирюков, богословское преломление темы причастности у Оригена было определено Вторым посланием апостола Петра.

В статье Т. Л. Александровой анализируется Гомеровский центон, создание которого связывают с именем императрицы Евдокии, жены Феодосия II. На нарративном уровне центон представляет собой парафразу евангельских событий, однако, как показывает автор статьи, его можно читать и на интертекстуальном, или философском уровне. Сюжеты Одиссеи, например, возвращение на родину, получают на этом уровне новое, «тайноводственное» звучание. Упоминание двух пещер в сцене брака в Кане Галилейской позволяет усматривать в тексте влияние неоплатоника Порфирия и его трактата «О пещере нимф», посвященного аллегорическому толкованию Гомера.

В разделе «Переводы» представлены гомилии Василия, еп. Кесарийского, и Августина, еп. Гиппонского. Оба текста свидетельствуют о прекрасном знакомстве их создателей с античной философской традицией. Перевод «Толкования на псалом 136» св. Августина выполнен Полиной Семеновой под редакцией С. А. Степанцова. Гомилия свт. Василия Великого «Против гневающихся» переведена с греческого Анной Грюнерт под редакцией О. В. Алиевой.

В разделе «Рецензии» можно ознакомиться с откликами на недавно вышедшие книги Т. Оболевич («Семен Франк. Штрихи к портрету философа») и Б. Нойза («Malign Velocities: Accelerationism and Capitalism»).

Ольга Алиева

ФИЛОСОФИЯ И САКРАЛЬНОЕ
В АНТИЧНОСТИ

ИССЛЕДОВАНИЯ

STUDIES

ИРИНА МАКАРОВА*

ОБ ОДНОМ АТРИБУТЕ ДЕЯТЕЛЬНОГО УМА У АРИСТОТЕЛЯ**

Аннотация: В статье рассматривается один из атрибутов деятельного ума — $\xi\xi\iota\varsigma$, а также сравнение деятельного ума со светом. В трактате «О душе» (III.5) Аристотель, уподобляя деятельный ум свету, характеризует его как «некое свойство» ($\acute{\omega}\varsigma \xi\xi\iota\varsigma \tau\iota\varsigma$). Именование деятельного ума как $\xi\xi\iota\varsigma$ и его сравнение со светом рождает двойную сложность. (1) Можно ли, будучи свойством (как переводится $\xi\xi\iota\varsigma$ в русском варианте «О душе»), одновременно оставаться субстанцией — быть «несмешанным, отделенным, вечным, бессмертным»? Очевидно, что $\xi\xi\iota\varsigma$ подразумевает нечто иное, чем просто свойство или качество, в связи с чем в статье делается небольшой обзор этого термина у Аристотеля. (2) Аристотелевское уподобление деятельного ума свету представляет собой просто оборот речи или нечто большее? Анализ природы света («О душе», II.7) показывает, что уподобление Аристотелем ума свету — не столько метафора, сколько последовательное объяснение того, как проявляет себя в человеческой душе деятельный ум. Поскольку термин $\xi\xi\iota\varsigma$ Аристотель относит и к свету, и к деятельному уму, то прояснение феномена света должно содействовать и прояснению того, что есть деятельный ум. В ходе исследования автор обращается к интерпретациям тех комментаторов Аристотеля, у которых также проблематизируется этот параллелизм света и деятельного ума.

Ключевые слова: Аристотель, учение о душе, учение о свете, зрительное восприятие, устойчивое свойство, hexis , деятельный ум, прозрачная среда, лишенность.

DOI: 10.17323/2587-8719-2018-II-1-11-32.

1.

В аристотелевском учении о душе и деятельном уме, изначально апоретическом и поэтому впоследствии получившем множество интерпретаций, особого внимания заслуживает одна из характеристик деятельного ума. При первом прочтении пятой главы третьей книги трактата «О душе» именно она кажется особенно противоречивой. Речь идет об именовании деятельного ума «неким свойством»:

$\kappa\alpha\iota \xi\sigma\tau\iota\nu \acute{\omicron} \mu\acute{\epsilon}\nu \tau\omicron\iota\omicron\upsilon\tau\omicron\varsigma \nu\omicron\upsilon\varsigma \tau\tilde{\alpha} \pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha \gamma\acute{\iota}\nu\epsilon\sigma\theta\alpha\iota, \acute{\omicron} \delta\grave{\epsilon} \tau\tilde{\alpha} \pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha \pi\omicron\iota\epsilon\acute{\iota}\nu, \acute{\omega}\varsigma \xi\xi\iota\varsigma \tau\iota\varsigma, \acute{\omicron}\iota\omicron\nu \tau\acute{\omicron} \phi\acute{\omega}\varsigma \tau\rho\acute{\omicron}\pi\omicron\nu \gamma\acute{\alpha}\rho \tau\iota\alpha \kappa\alpha\iota \tau\acute{\omicron} \phi\acute{\omega}\varsigma \pi\omicron\iota\epsilon\acute{\iota} \tau\acute{\alpha} \delta\upsilon\nu\acute{\alpha}\mu\epsilon\iota \delta\upsilon\nu\acute{\alpha} \chi\rho\acute{\omega}\mu\alpha\tau\alpha \acute{\epsilon}\nu\epsilon\rho\upsilon\gamma\acute{\epsilon}\alpha \chi\rho\acute{\omega}\mu\alpha\tau\alpha¹$
(de An. 430a14–17).

*Макарова Ирина Владимировна, к. филос. н., доцент Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (Москва), iymakarova@hse.ru.

**© Макарова, И. В. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

¹ «И действительно, существует, с одной стороны, такой ум, который становится всем, с другой — ум, все производящий, как некое свойство, подобное свету. Ведь некоторым

Заметим, что у комментатора-перипатетика Александра Афродисийского (Alexander of Arodisias, 1887: 88.23–24 аристотелевский «ум, производящий все» (ὁ δὲ τῷ πάντα ποιεῖν) трансформируется в νοῦς ποιητικός (деятельный ум), что позже становится традиционным техническим термином для именованя этой способности души (*intellectus agens* в латиноязычной комментаторской литературе).

Относительно характеристики ума «как некоего свойства» сразу возникают вопросы. Почему Аристотель одновременно называет деятельный ум и «свойством» (ἕξις τις), и энергией (ἐνέργεια)? Ведь свойство отличается непостоянным характером, а деятельный ум, согласно Аристотелю, *всегда* проявляет себя именно как ἐνέργεια, т. е. деятельность. Из «Никомаховой этики» видно, что ἕξις и энергия — не одно и то же: если ἐνέργεια — это деятельность-в-действии, то ἕξις — неактуализированная предрасположенность к ней (Eth. Nic. 1098b31–1099a3). Кроме того, характеристика деятельного ума в трактате «О душе» как ἕξις вносит некоторую неопределенность: является ли деятельный ум субстанцией («привходящей сущностью») или все же «свойством» души? Чтобы разобраться с этим, нужно прояснить значения термина ἕξις у Аристотеля и понять, какое именно из них применяется автором в отношении к деятельному уму.

Второй вопрос состоит в том, насколько корректно сравнение ума как *свойства* со светом. Вспомним, что светом Аристотель называет «действие прозрачного как прозрачного» (de An. 418b9–10) и «наличие свойства прозрачного» (de An. 418b19), благодаря которому становятся видимыми цвета и очертания вещей, а также активизируется зрение (de An. 418a26–418b4). Активным же умом Аристотель называет *особую способность* человеческой души, инициирующую интеллектуальную деятельность. Это не сама способность мышления (у Аристотеля это «ум, становящийся всем» — νοῦς τῷ πάντα γίνεσθαι), а некий принцип, приводящий ее в состояние активности. Без него мышление неспособно мыслить. Мыслительная способность, по Аристотелю, *активна*, когда принимает формы, «лишенные материи», — умопостигаемые образы, «извлеченные», т. е. актуализированные деятельным умом, из чувственных образов. Аналогия между действием света и деятельного ума очевидна: один актуализирует и потенциально видимое, и способное видеть, а другой — потенциально мыслимое и мыслящее.

образом свет делает действительными цвета, существующие в возможности». Здесь и далее перевод трактата «О душе» приводится по изданию: Аристотель, Попов, 1976.

Однако статус деятельного ума в душе неясен. Изначально Аристотель преподносит его как одну из душевных *способностей*², но наделяет свойствами, характеризующими его как автономную от души сущность. Он отделен (*χωριστός*) и бесстрастен (*ἀπαθής*), т. е. не подвержен изменениям и не переходит из актуального состояния в потенциальное и наоборот («не таков, что то мыслит, то не мыслит»); он не смешан (*ἀμιγής*) и по сути является энергией (*ἐνέργεια*), чистой деятельностью (*de An.* 430a17–18). Наконец, деятельный ум есть только то, что он есть (самотождествен и самодостаточен) — это отличает его от мыслительной способности души, которая в актуализированном состоянии есть одно с предметом мысли. В силу всех этих особенностей только деятельный ум бессмертен и вечен — *ἀθάνατον καὶ αἰδιον* (*de An.* 430a23).

Немало комментаторов ломало головы над этим фрагментом, пытаясь прояснить статус деятельного ума (как способности, присущей душе, или сущности, привходящей извне), поскольку решение этого вопроса определяет понимание природы души у Аристотеля (бессмертной или смертной), а также природы человеческого знания (иницированно привходящей сущностью или собственными ресурсами человека). По-видимому, Аристотель намеренно оставил этот вопрос открытым, однако для многих его комментаторов было принципиально важным получить однозначный ответ. Нас же сейчас интересуют причины, по которым Аристотель сопоставил деятельный ум со светом. Важно отметить, что и деятельный ум, и свет Аристотель характеризует как энергию и энтелехию, т. е. нечто актуально сущее (*de An.* 418b8, 430a18), или, если точнее, как состояние действительности и осуществленности, в котором пребывает некая сущность. Примечательно, что, имея отношение к единичной сущности и, таким образом, присутствуя в физической реальности, ни свет (*de An.* 418b14–16), ни ум не являются сущими телесной природы (*de An.* 430a18). Эта черта, на первый взгляд, — единственное, что их объединяет. В настоящей работе мы постарались прояснить смысл сопоставления деятельного ума и света, произведенного Аристотелем на признании того и другого некоей разновидностью *ἐξῆς*. В этой связи важно прояснить следующие вопросы:

- (1) Каков спектр значений понятия *ἐξῆς* у Аристотеля? Действительно ли *ἐξῆς* является *свойством*?

²Из фрагмента *de An.* 430a13–14 очевидно, что Аристотель связывает с душой оба ума: «необходимо, чтобы и душе были присущи эти различия».

- (2) Как следует понимать деятельный ум — как свойство или способность души или как «привходящую извне» сущность?
- (3) Каковы особенности аристотелевской трактовки света как бестелесного свойства среды?

2.

Ἔξις — один из важнейших технических терминов аристотелевской философии. В русском переводе трактата «О душе» он передается как «свойство», в других трактатах — как «позитивное качество», «наличие» или «обладание», а также «особенность», «состояние», «навык». Этимологически ἔξις восходит к ἔχω («имею», «обладаю») и, действительно, используется для обозначения *обладания* каким-либо качеством. Качеством в самом общем смысле Аристотель именуется то, благодаря чему сущие вещи могут называться «такими-то» (Cat. 8b25). Аристотель выделяет в категории качества четыре парных разновидности (Cat. 8b27–9b–10a12):

- (1) устойчивое и постоянное свойство (ἔξις) или расположение, временное и неустойчивое свойство (διάθεσις);
- (2) природную способность или неспособность (κατὰ δύναμιν φυσικὴν ἢ ἀδυναμίαν);
- (3) претерпеваемые свойства и состояния (παθητικὰ ποιότητες καὶ πάθη);
- (4) очертания и внешний облик (σχήμα τε καὶ ἡ περὶ ἕκαστον ὑπάρχουσα μορφή).

Нас интересует первая пара.

«Расположениями», «предрасположенностями» (διάθεσις) Аристотель называет свойства неустойчивые, изменчивые и преходящие: здоровье и болезнь, попеременно являющие себя в теле, а также такие объективные физические состояния тела, как горячее – холодное и пр. (Cat. 8b35–37). Ἔξις как свойство отличается от διάθεσις более устойчивым и постоянным характером: таковы, например, приобретенные добродетель (справедливость, благоразумие) или знание (Cat. 8b27–29). Проявления ἔξις в единичной сущности связаны с ее формой: так, например, благодаря разумной природе души человек способен обрести *навык* чтения и письма (APo. 109a17–19). Устойчивость и постоянство качеств и свойств достигаются через повторение, обучение и дальнейшее применение. Ἔξις становится как бы отпечатком многократно повторявшегося действия и в дальнейшем облегчает его осуществление. Такие приобретенные и ставшие устойчивыми качества и свойства становятся навыками или умениями, которые уже сложно или невозможно утратить. И так,

ἔξις — это приобретенный навык или привычка, которая, по пословице, становится «второй природой» существа — характером или укладом.

Такая трактовка ἔξις как *приобретенного* навыка, мастерства, добродетели или знания встречается у Аристотеля чаще всего, и она апеллирует, как можно заметить, к *разумной природе* субъекта. Но было бы, наверно, поспешно связывать ἔξις исключительно с ней. Как видно из «Категорий», Аристотель говорит о ἔξις и в более общем смысле — как об *обладании свойством*, которое «от природы находится» или «должно наличествовать» в некоем существе (Cat. 12a27–31). В этом смысле под ἔξις можно подразумевать и саму категорию обладания — ἔχειν, которая также имеет множество значений (Cat. 15b17–19). Помимо уже рассмотренного *приобретенного* свойства (знания или добродетели), к категории обладания Аристотель относит обладание количеством или величиной, обладание частью тела или тем, что есть на теле (Cat. 15b20–27). В данном случае под ἔξις/ἔχειν можно подразумевать и физическую конституцию тела. Также Аристотель говорит о владении, распоряжении, наполненности и пр. как разновидностях категории обладания. Во всех этих случаях понятие ἔξις также предполагает наличие какого-либо свойства, реальное обладание им.

В «Метафизике» Аристотель также соотносит ἔξις с *проявлением* деятельности обладания (Metaph. 1022b4–5), т. е. рассматривает как один из видов активности. Аристотель подчеркивает близость ἔξις со своими другими ключевыми понятиями — такими как сущее, энергия, энтелехия, эйдос. Действительно, в своем нереализованном состоянии ἔξις отчасти сопоставима со способностью. Однако именно ἔξις придает способности большую легкость в ее реализации. В состоянии применения ἔξις близка деятельности (ἐνέργεια). Правда, в «Никомаховой этике» Аристотель отмечает, что обладание добродетелью (ἔξις) и деятельность (ἐνέργεια) все же не одно и то же, так как обладатель не всегда может реализовывать свою добродетель, а деятельность всегда себя проявляет, причем наилучшим образом (Eth. Nic. 1098b31–1099a3). Brentano обращает внимание, что самые расхожие значения ἔξις как навыка или состояния, предложенные в «Метафизике», «Никомаховой этике» и «Евдемовой этике», здесь не подходят, и делает выбор в пользу более общего значения — формы: «ἔξις означает любую форму (εἶδος), обладающую своим носителем» (Brentano, Макарова, 2003: 312). Отмечая *устойчивый* характер ἔξις, Хикс указывает на сближение у Аристотеля понятий εἶδος и ἔξις (Aristotle, 1907: 501): оба они, одно — взятое в узком смысле «формы», а другое как *наличие* постоянного свойства, противоположны

στέρησις — лишенности, полному отсутствию того или иного состояния, свойства или качества. Обладать качеством и не пользоваться им по какой-то причине не есть то же самое, что не пользоваться качеством ввиду его полного отсутствия.

Аристотель говорит о $\xi\xi\zeta$ как разновидности «сущего». Не будем забывать, что категория сущего у Аристотеля многозначна. Под «сущим» могут подразумеваться как вещи, обладающие самостоятельным бытием (первые сущности), так и то, что существует через принадлежность к ним (свойства, качества, отношения). “ $\xi\xi\zeta$ как свойство существует *реально*, но не *самостоятельно*, а в другом — в первой сущности. Это отличает Аристотеля от Плотина, полагавшего, например, разумность отдельной человеческой души не столько в ее собственной природе, сколько в ее причастности к иной, более высокой и совершенной субстанции, мировой душе. Общим субстратом проявления этих качеств, свойств или навыков выступает конкретное единичное существо, состоящее из материи и формы. Вне него они *реально* существовать не могут. Для устойчивости таких свойств необходима также крепость единства материи и формы, поскольку, как объясняет сам Аристотель, из-за проблем с телом (болезни и пр.) усвоение и реализация $\xi\xi\zeta$ невозможны (Cat. 8b32).

Итак, в данном случае понятие $\xi\xi\zeta$ берется Аристотелем именно в этом, самом широком, смысле — как актуально сущее позитивное свойство: деятельный ум — отличительное необходимое свойство, присущее человеческой душе. В соответствии с принципами аристотелевской онтологии нельзя предполагать автономное существование $\xi\xi\zeta$ вне субстрата (первой сущности).

3.

Прояснение значений $\xi\xi\zeta$ позволяет рассмотреть сравнение деятельного ума со светом в иной перспективе и поставить новые вопросы. Во-первых, если деятельный ум именуется свойством или качеством, подобным свету, то и свет тоже должен быть свойством. Что же выступает субстратом для деятельного ума и света? Аристотель, казалось бы, сразу дает ответ. Свет является свойством прозрачной среды (воды, воздуха или иного прозрачного тела), деятельный ум — разумной человеческой души (de An. 418b7–9, 430a13–14). Свет и деятельный ум — не просто свойства, но свойства активные: Аристотель и то, и другое называет энергией (de An. 418b9, 430a18). Своим проявлением эти «активные свойства» инициируют деятельность других способностей: свет

проявляет цвета и актуализирует зрение; деятельный ум «проявляет» умопостигаемые объекты и «запускает» способность мышления. И все же неясно, как можно соотнести друг с другом такие взаимоисключающие характеристики деятельного ума как «некое свойство души» и «привходящая извне», «ни с чем не смешивающаяся» сущность. Аналогичный вопрос можно задать и относительно света: он называется свойством актуально прозрачной среды, однако он ей присущ, если в ней наличествует огонь или что-то подобное ему (de An. 418b16). Эти вопросы ставят новую проблему: что же является началом, проявляющим свет и деятельный ум, — какой-то внешний агент или собственные ресурсы носителя-субстрата?

В начале пятой главы третьей книги «О душе» Аристотель высказывает почти платоновские соображения о существовании двух «измерений» реальности — умопостигаемой и физической (чувственно воспринимаемой), — где действует один и тот же универсальный закон (de An. 430a10–12). В соответствии с этим законом и в умопостигаемой, и в физической реальности есть как деятельное начало (источник действия и форма), так и приводимое им в действие подчиняющееся начало («становящееся всем», материя). Свет, будучи активным принципом физической реальности, «проявляет» еще не видимые цвета и очертания предметов и инициирует зрительное восприятие. В умопостигаемой реальности также присутствуют деятельное и претерпевающее начала: деятельный ум уподобляется свету, поскольку он делает мыслимое в возможности актуально мыслимым и тем самым инициирует мыслительную способность.

Можно сказать, что в первой части пятой главы присутствует аналогия, смысл которой вполне очевиден, — восприятие и мышление работают по одной и той же схеме: есть активное начало (форма) и начало подчиняющееся (материя). Однако особенности акторов зрительного ощущения и мышления (деятельного ума и света) нарушают ее четкий ход и переводят в разряд метафоры. Аристотель делает попытку объяснить деятельный ум через природу света, приписывая тем самым уму функцию быть как бы «светом души»: деятельный ум, подобно свету, представлен как $\xi\zeta\iota\varsigma$ (активно проявляющееся свойство) и $\acute{\epsilon}\nu\epsilon\rho\upsilon\epsilon\iota\varsigma$ (деятельность) души.

Ф. Brentano отмечает, что сравнение деятельного ума со светом через понятие $\xi\zeta\iota\varsigma$ при всей своей внешней убедительности все же страдает неточностью (Brentano, Макарова, 2003: 314). Во-первых, свет,

воздействуя на цветной предмет, одновременно и сам подвергается определенным образом воздействию цвета (de An. 418b4–6), а деятельный ум «ничему не подвержен» (de An. 430a18). Во-вторых, деятельный ум, воздействуя на чувственные образы, умопостигаемые в возможности, делает их умопостигаемыми в действительности; свет же действует не самостоятельно, а принимается в расчет как необходимая подготовка среды для проявления цветов. Скорее всего, сам Аристотель осознавал недостаток своего сравнения и потому добавил, что свет лишь «некоторым образом» (τρόπον γάρ τινα) делает потенциально видимые цвета видимыми в действительности (de An. 430a16), то есть не в той самой мере, как это делает *οὐς ποικτικός*.

Возможно, сжатый характер пятой главы третьей книги трактата «О душе», посвященной деятельному уму, объясняется тем, что отсылка к седьмой главе второй книги, где подробно разбирается природа и функции света, должна быть очевидна. Казалось бы, аристотелевское учение о свете должно способствовать прояснению его учения о деятельном уме. Тем не менее, их общие особенности имеют парадоксальный характер и едва ли достигают эффекта, на который рассчитывал Аристотель.

Например, «бестелесность», присущая свету и деятельному уму. Свет, проявляя цвет и прозрачную среду, не смешивается ни с тем, ни с другим, поскольку он, согласно Аристотелю, бестелесен (de An. 418b14–15). Деятельный ум тоже «не смешан ни с чем» (*ἀμιγής*). Оба они, будучи всегда актуально сущим (энергией), — не одно с тем, что они освещают и актуализируют. Иными словами, когда они присутствуют, они всегда *есть* энергия, а то, что они актуализируют, *становится* из сущего в возможности сущим в действительности. Но если в отношении ума его бестелесность понятна, то бестелесность физического света у Аристотеля не может не вызывать вопросов.

Далее, не совсем понятно, допустим ли разговор о «причине» или «начале» света и следует ли считать эту причину «субстратом» или «источником», а также при помощи каких понятий этот разговор был бы более точным — «субстрат» или «источник». Свет существует благодаря чему-то или в чем-то? Согласно Аристотелю, свет — это действие актуально прозрачной среды, но последняя актуализируется присутствием огня или эфира (de An. 418b12–13). Специфика трактовки света у Аристотеля³ вызывает сомнения в корректности самой постановки вопроса

³ «...свет не тело и не истечение какого-либо тела» — οὐθ' ἔλας σῶμα οὐδ' ἀποροή σῶματος οὐδενός (de An. 418b14–15).

об «источнике». Тем не менее, тот самый момент, когда «внезапно» тьма сменяется светом, позволяет нам сформулировать этот вопрос. Что является «источником» света — светоносные тела (огонь или эфир) или сама прозрачная среда (воздух, вода), которая, судя по всему, содержит в себе что-то от «светоносной природы»⁴? Также неясно, существует ли источник деятельного ума для отдельной человеческой души, относится ли он к ресурсам самой души или представляет собой иное существо.

4.

Рассмотрим аристотелевское учение о свете чуть подробнее. Полнее всего оно представлено в трактатах «О душе» и «Об ощущениях». Важные замечания, дополняющие общее аристотелевское представление о свете, даны в «Физике», «Метеорологике» и ряде других трактатов «физического» цикла.

В общем и целом свет определяется Аристотелем как «действие» (ἐνέργεια) и «осуществленность» (ἐντελέχεια) прозрачного как прозрачного (de An. 418b9–10, 419a11), т. е. действие прозрачной среды (воздуха, воды или иного тела), когда она является прозрачной в действительности. Свет рассматривается им также с помощью парных понятий «субстрата и противоположности»: «Свет — это наличие (παρουσία) огня или чего-то подобного в прозрачном»⁵, а «тьма — лишенность такого качества прозрачного»⁶. Поскольку «одна и та же природа бывает то тьмой, то светом» (de An. 418b31–32), т. е. существует и в темноте и при свете, тьма и свет будут ее состояниями: свет — позитивным (ἔξις), а тьма — негативным (στέρησις).

Также свет объясняется Аристотелем через пару других его универсальных категорий — «сущего в действительности» и «сущего в возможности». «Свет же есть действие (ἐνέργεια) прозрачного как прозрачного. Там же, где прозрачное имеется лишь в возможности (δυνάμει), там тьма» (de An. 418b9–11). Из этих определений со всей очевидностью следует, что свет и тьма — не субстанциальные, а акцидентальные противоположности, присущие одному и тому же субстрату: среде, которая может быть прозрачной потенциально и актуально.

⁴οὐ γὰρ ἡ ὕδωρ οὐδ' ἡ ἀήρ διαφανές, ἀλλ' ὅτι ἔστι τις φύσις ὑπάρχουσα ἢ αὐτῇ ἐν τοῦτοις ἀμφοτέροις καὶ ἐν τῷ αἰθέρι τῷ ἄνω σώματι (de An. 418b7–9). «Ведь они прозрачны не как вода и как воздух, а потому, что в них обоих имеется та самая природа, которая присуща и вечному телу наверху».

⁵ἐν τῷ διαφανεί (de An. 418b16–17).

⁶ἔστι δὲ τὸ σκότος στέρησις τῆς τοιαύτης ἔξεως ἐκ διαφανοῦς (de An. 418b18–19).

Другие элементы аристотелевского учения о свете отличаются некоторой экстравагантностью, которая не без усилий воспринималась даже в античности — как его последователями, так и критиками. В частности, свет у Аристотеля, хотя и является состоянием прозрачной среды, *не имеет прямого источника и не распространяется*. Если бы было иначе, то это предполагало бы его движение, скорость, и, в конечном счете, признание материальной (телесной) природы света. Последнее для Аристотеля недопустимо: свет — *бестелесное свойство актуально прозрачного тела*. Ранее уже отмечалась эта парадоксальная особенность природы света: будучи явлением физической реальности, свет у Аристотеля оказывается *бестелесным и не вещественным*. Однако эта, на первый взгляд, «противоестественная» бестелесность света — естественное следствие постулатов аристотелевской физики, согласно одному из которых два тела одновременно не могут заполнять собой одно и то же место (de An. 418b17).

Выше отмечалось, что не совсем ясно, почему появляется свет. Переход прозрачной среды из потенциального состояния в актуальное не происходит самопроизвольно. Вновь возникает вопрос о моменте и способе этого перехода. Осуществляется ли он благодаря «соседству» прозрачной среды с неким огнеподобным или эфиropодобным телом, позволяющим потенциально прозрачному стать актуально прозрачным? Или же подразумевается, что в присутствии некоего светящегося тела (огня или эфира) прозрачная среда в силу того, что и ей отчасти присуща эта «светоносная» природа, способна переходить из потенциального состояния в актуальное, т. е. становится актуально прозрачной? Рискнем предположить все же, что второе предположение правдоподобно. В трактате «Об ощущении» можно найти подтверждение этому:

...когда в прозрачном находится нечто огненное, то присутствие последнего есть свет, а отсутствие — тьма. Называемое нами *прозрачным не есть нечто свойственное исключительно* воздуху, воде или какому-то другому из *так называемых прозрачных тел*, но это некая *общая природа и способность*, которая не существует отдельно, но находится в перечисленных телах, а также и во всех остальных — в большей или меньшей степени (Sens. 439a19–25).

В «О душе» приводится почти аналогичный пассаж, согласно которому эта общая природа присуща всем телам, в том числе огню и эфиру (de An. 418b7–9). Эти «светящиеся» небесные тела хочется назвать источниками света. Однако для Аристотеля связывать свет с его «источником» недопустимо. Это предполагало бы, что свет — частица этого

светящегося тела, а значит, имеет материальную природу. То, что является прямым источником света у Эмпедокла, Демокрита или Платона, у Аристотеля выступает как бы косвенной причиной, провоцирующей прозрачную среду проявлять свои сходные качества и таким образом переключаться из одного состояния в другое.

Другой особенностью света является то, что он, делая видимыми предметы, цвета, очертания, сам остается *бесцветным и невидимым*. Тем не менее, поскольку цвет — одно из свойств тела, а среда — тоже тело, Аристотель уподобляет свет цвету (τὸ δὲ φῶς οἷον χρώμα ἐστὶ τοῦ διαφανοῦς): свет — *как бы* цвет прозрачного тела. Прозрачная среда как «носитель» света сама по себе также не видна: она различима посредством «чего-то постороннего — цвета» (de An. 418b5–6). Хотя цвет приводит в движение (κινητικόν ἐστὶ) актуально прозрачную среду (de An. 418a31–418b2), *не он* является ведущим началом в осуществлении зрительного ощущения. В трактате «Об ощущении» Аристотель отмечает: неважно, что — свет или воздух — называется проводящей средой, поскольку цвет становится видим благодаря какому-то *движению* (Sens. 438b3–5), т. е. некоторому *изменению среды*. Действительно, свет, присутствуя в актуально прозрачной среде, как бы «преобразует» ее и для цвета, и для органа зрения. Он не проявляется посредством чего-то иного (цвета), но, будучи *активным (творящим)* качеством прозрачной среды, сам проявляет то, что является потенциально проявляемым. На орган зрительного восприятия воздействует не цвет, а актуально прозрачная среда (de An. 419a17–20). Среда адаптирует цвет и другие свойства внешнего предмета для органа восприятия: она как бы преобразует их таким образом, в каком их способен воспринять телесный орган, вернее, укорененная в нем зрительная способность. На языке Аристотеля это звучит как «принять образ предмета без его материи», чтобы самому стать его новой материей.

Свет, как уже говорилось, бестелесен, а потому не занимает места. По той же причине — бестелесности и невидимости света — нельзя сказать, что свет «движется», «перемещается» или «распространяется». Ведь движение предполагает перемещение телесного светящегося объекта относительно глаза. Отдельные тела движутся по определенной траектории, круговой или прямолинейной, вверх или вниз; свет же присутствует в равной степени во всей среде. В этой связи Хикс замечает, что «движение, или, точнее, активность, инициируемая светом, есть разновидность ἀλλοίωσις (качественного изменения)» (Aristotle, 1907: 364). А то, что испытывает «качественное изменение, изменяется сразу

целиком, а не сначала наполовину» (Sens. 447a1–2). И когда Аристотель говорит о «движении» света, он имеет в виду мгновенный переход от возможности к действительности, т. е. реализацию определенного состояния среды: быть прозрачной и делать имеющиеся в ней предметы видимыми. Можно заметить, что учение о свете Аристотель излагает в тесной связи с учением о зрительном восприятии, что, по словам С. Месяц, делает его учение о свете во многом психологическим, а не просто физическим (Месяц, 2013: 28, 29).

Аристотель оспаривает альтернативные теории света, в частности, так называемую «теорию телесных истечений», которой придерживались Эмпедокл и Демокрит. Они полагали, что свет телесен, то есть состоит из мельчайших частиц огня (Эмпедокл) или огненных атомов (Демокрит), которые исходят как от источника света, так и от самого глаза, и распространяются с определенной скоростью (de An. 418b13–15; Sens. 437b25). Платон тоже связывал природу света с огнем — чистым, изливающим «мягкое свечение» и не обжигающим (Ti. 45bd). Зрительное ощущение, по Платону, осуществляется, когда «светоносные» лучи, испускаемые глазами, соприкасаются с внешним светом, исходящим как от источника света, так и от освещенного объекта (Ti. 45b–d, 46b–c, 67c–68d). Все эти теории, как можно заметить, предполагали наличие источника света, движение и скорость распространения света, а тем самым и признание телесной природы света.

Однако ни одна из этих трактовок света не разделяется Аристотелем. В трактате «О чувственном восприятии» относительно платоновской версии света он пишет: «неразумно полагать, будто зрение видит благодаря какому-то исходящему из глаз [лучу], который [...] сливается [с внешним светом] [...] Ведь что угодно не может сливаться с чем угодно». (Sens. 438a25–438b1). Частицы «тончайших токов» Эмпедокла и атомы Демокрита, напрямую воздействующие на глаз наблюдателя, также не могут произвести видения, ведь при прямом, неадаптированном средой контакте ощущение попросту не может возникнуть. Если на глаз положить предмет, наблюдатель ничего не увидит — ни очертания предмета, ни его цвет (de An. 419a12–13, 28–30). Так же невозможно видеть и в пустоте, так как нечему будет передавать движение, исходящее от внешнего объекта. Как видно, здесь Аристотеля не только не устраивает игнорирование роли среды как прозрачного тела, обеспечивающего саму возможность ощущения, но и общий для этих философских

версий гносеологический принцип «подобное познается подобным», допускающий непосредственный контакт «частиц» видимого и видящего *якобы* одной природы.

Представление о свете как исходящих из глаза наблюдателя лучах разрабатывалось и античными математиками, работавшими с законами отражения и преломления, а также с теорией перспективы, то есть областью геометрической оптики (Sambursky, 1958: 114, 115). Из «Метеорологии» можно увидеть, что с достижениями геометрической оптики Аристотель знаком. Однако ее основное положение относительно света как испускаемого глазами луча, а значит, имеющего материальную природу, не принимается ни самим Аристотелем, ни его последователями. Самбурски отмечает, что перипатетики «не приняли бы эту теорию, даже если бы лучи рассматривались как чисто математические линии, из-за несовместимости Аристотелевского учения о континууме с одним из основных положений геометрической оптики» (ibid.: 115). Аристотелевское пространство не предполагает пустоты, а свет как свойство прозрачной среды присутствует единомоментно, повсеместно и равномерно. Согласно геометрической оптике, зрительное пространство вне глаза — конус, образованный визуальными лучами, и вершина которого лежит в зрительном органе наблюдателя, — не заполнен *непрерывно* лучами, а два соседних луча *отделены* друг от друга очень малым, но *конечным* углом.

Тем не менее, и сам Аристотель, и его последователи, формально оставаясь верными позиции, что свет — энергия актуально прозрачной среды, иной раз дрейфовали в сторону либо «теории истечений», либо «геометрической оптики»⁷. В частности, у самого Аристотеля в «Метеорологии» можно встретить не слишком согласующиеся с его теорией

⁷Примечательно, что у Александра Афродисийского при всем его ортодоксальном перипатетизме и твердой убежденности, что свет — не тело, можно заметить неявную тенденцию к отождествлению его со средой и даже с цветом, что в конечном итоге приводит к невольному признанию «телесности» света (Alexander of Aprodiasias, 1887: 43.18–44.3; 43.18–44.3). Иоанн Филопон уже открыто принимает положения геометрической оптики, интерпретируя действие света у Аристотеля как прямолинейное движение, исходящее от объекта к глазу: «...мы предлагаем обратиться к гипотезам тех, кто считает свет и визуальные лучи телесными. Таким же самым способом, как эти люди считают, что зрительные лучи испускаются по прямой и отражаются от гладких поверхностей в соответствии с законами равных углов, мы предполагаем, что энергии цвета и света испускаются прямолинейно и отражаются под равными углами» (Joannes Philoponus, 1897: 331, 1).

света и зрения рассуждения: объясняя феномен радуги или блеска морской воды от удара, он упоминает о «зрительных лучах, отражающихся от всех гладких поверхностей»⁸. Это настолько не вяжется с трактовкой света из «О душе» и «Об ощущении», что его комментатор Александр Афродисийский склоняется рассматривать пассажи из «Метеорологики» как недоразумение. Сорабджи объясняет эту двусмысленную позицию тем, что Аристотель вынужден иногда обращаться к «лучевой» трактовке света, поскольку его основная «функциональная» теория света часто оказывается весьма неудобной, чтобы объяснить такие очевидные физические эффекты, как тень, отбрасываемую телом, лунные и солнечные затмения, затемненность углов, отражение от гладких блестящих поверхностей. И хотя Аристотель не признает учения о движении и распространении света, он все же говорит о солнечных лучах, о преломлении и отражении лучей, т. е. о *распространении* и направлении лучей, а стало быть и о *движении* света (Sorabji, 2004: 133).

Тем не менее, Аристотель неоднократно замечает, что учения о движении и распространении света неверны. Согласно Аристотелю, свет понимается как бестелесное актуально присутствующее качество прозрачной среды, делающее потенциально видимые вещи видимыми актуально. Такое свойство, которое реализует своим присутствием полноту бытия (*ἐντελεχεία*) того или иного сущего, Аристотель называет *ἕξις*. Действие (*ἐνέργεια*) этого свойства одновременно является и результатом (*ἐντελεχεία*). Свет как актуальное позитивное свойство сближается с понятием энергии и энтелехии, что делает оправданным его именование в «О душе» как *ἕξις*.

5.

Сравнение деятельного ума с особым свойством и светом носит одновременно психологический и метафизический характер. Выше отмечалось, что деятельный ум «отделен» и «ни с чем не смешан». Скорее всего, Аристотель подразумевает в этом случае, что он не «есть одно» ни с мыслительной способностью, ни, тем более, с телом — они испытывают смену состояний, а деятельный ум всегда актуален. Сделанное Аристотелем дополнение о том, что деятельный ум — не такой, что «то мыслит, то не мыслит» (*ἀλλ' οὐχ ὅτε μὲν νοεῖ ὅτε δ' οὐ νοεῖ*), подчеркивает, что ему чужда всякая потенциальность: он не находится в «мерцающем»

⁸См., напр., Meteor. 370a16–19, 372a29–372b9, 373a35–373b1.

состоянии, будучи как бы то *предрасположенностью* к мыслительной деятельности, то самим мышлением в действии (de An. 430a22)⁹. Вопреки мнению многих интерпретаторов, видящих в этой строчке подтверждение тому, что деятельный ум, подобно божественному уму из двенадцатой книги «Метафизики», «мыслит всегда» или же является привходящей извне разумной субстанцией, мы осмелимся утверждать, что Аристотель вообще не приписывает деятельному уму мыслительной деятельности. Довольно убедительными кажутся доводы Ф. Brentano, что представление о деятельном уме как посторонней духовной субстанции так же «далеко от здравого смысла» (Brentano, Макарова, 2003: 311), как и представление как о «мышлении в действии», а слова «не такой, что то мыслит, то не мыслит» вообще не имеют к нему никакого отношения (там же: 310)¹⁰. Более того, по Brentano, *νοῦς ποιητικός* как «подлинное начало нашего сознания» должно быть «бессознательной

⁹Д. Росс (de An.: 296) и Д. Хэмлин (Aristotle, 2002: 141) отмечают, что фрагмент de An. 430a19–22, по всей видимости, испорчен, однако последние слова (*ἀλλ' οὐχ ὅτι μὲν νοεῖ ὅτι δ' οὐ νοεῖ*) оба переводчика относят к деятельному уму. Тем не менее, мы не разделяем интерпретацию Хэмлина, в соответствии с которой данный фрагмент свидетельствует о том, что деятельный ум «должен мыслить всегда» (ibid.).

¹⁰Следует отметить, что атрибуты *ἀθάνατον καὶ αἰδίων, οὐ μνημονεύομεν* плохо увязываются с нашим толкованием деятельного ума как свойства разумной души и, более того, уводят наше исследование в сторону проблемы бессмертия-смертности души, частичной или полной. История вопроса по *νοῦς ποιητικός*, однако, показывает, что неясность этого фрагмента, скорее, давала интерпретаторам дополнительные весомые доводы в пользу определенного, желаемого исхода этой проблемы: для Александра Афродисийского, Симпликия или Аверроэса эти атрибуты подчеркивали «внешнюю» и «отделенную» природу деятельного ума; Филопон, Фемистий и Фома Аквинский рассматривали их как естественные свойства деятельного ума и видели в них залог бессмертия человеческой души в ее разумной части или целиком. Мы стараемся исходить из таких фактов аристотелевского учения, которые позволяют *предполагать* невозможность автономного существования (т. е. бессмертия) деятельного ума: (1) у Аристотеля только одна сущность — бог — является чистой формой, и эта форма «замкнута» на самой себе, следовательно, участвовать в большей или меньшей степени в жизни отдельной души она не может; (2) у Аристотеля (по крайней мере, в зрелый период) не было учения ни о врожденном знании, ни о предсуществовании разумной души: напротив, он неоднократно подчеркивал несовершенство души-формы, неспособной существовать без материального субстрата; (3) вопрос о «тленности-бессмертии души» у Аристотеля относится к разряду нерешенных, открытых (SE. 176b16–17), на который сам он, как видно, намеренно не дает однозначного ответа. Эти доводы допустимы и в отношении атрибута «привходящего извне», *θύραθεν* (Gen. An. 736b27–737a1), тем более что сама тональность рассуждения Аристотеля в этом фрагменте отчетливо *недогматическая*: он предполагает, но не утверждает однозначно, что разумная и божественная (то есть наиболее совершенная) часть души должна быть отделена от тела. Отсутствие прямого ответа на четко сформулированный вопрос побуждает, как видно из казуса с деятельным умом, додумать за автора невысказанное решение.

силой разумной души» (там же: 309). Его трактовка квазиинтеллектуальной природы $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ $\tau\omicron\upsilon\tau\eta\tau\iota\kappa\acute{o}\varsigma$ созвучна позиции Ф. Суареса, который также утверждает, что слова фрагмента de An. 430a22 нельзя связывать с деятельным умом (Суарес, Макарова, 2014: 118), а деятельный ум «вообще не мыслит», но «производит умопостигаемые виды»¹¹.

Мы склоняемся здесь видеть не *чистую деятельность мышления*, но *условие*, при котором эта деятельность возможна. Аналогия деятельного ума и света здесь более чем уместна: Аристотель демонстрирует, как деятельный ум, присутствуя в душе и не «занимая места» (т. е. будучи «ни с чем не смешанным»), делает ее актуально мыслящей. Эта аналогия также проста и наглядна: свет сам по себе невидим, но делает видимой и среду, и предметы в ней; деятельный ум сам по себе не мыслит и не является предметом мысли, но благодаря ему мыслящее мыслит и мыслимое мыслится.

Почему же «не мыслящий» деятельный ум в таком случае называется «умом» ($\nu\omicron\upsilon\varsigma$)? Brentano полагает, что здесь имеет место характерная для Аристотеля *полисемия его «технических» терминов*: в частности, умом он называет не только мыслительную способность, но любую другую способность, имеющую отношение к познавательной деятельности. Аристотель, например, неоднократно называет $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ 'ом волю, поскольку она приводится в движение посредством умопостигаемых форм, заключенных в уме¹². Позитивное качество души, инициирующее мыслительную способность, Аристотель тоже называет умом — деятельным, или производящим (Макарова, 2014: 100). В соответствии

¹¹ «Однако интеллектом он называется не потому, что мыслит (intelligat). На самом деле активный интеллект и не мыслит, но лишь производит умопостигаемые виды. Производить же виды не значит познавать [их]» (Суарес, Макарова, 2014: 112). Для полноты картины следует отметить, что Brentano, считая деятельный ум естественной способностью человеческой души, в своем обзоре по истории интерпретаций $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ $\tau\omicron\upsilon\tau\eta\tau\iota\kappa\acute{o}\varsigma$ игнорирует замечание Суареса о деятельном уме, который не является «врожденной силой» и «может быть, приходит [извне]» (там же).

¹² «Это покажется странным тому, кто не знает, как Аристотель любит упоминать одно и то же слово в разных значениях [...] Слово $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ Аристотель тоже употребляет в разных значениях [...] Подобно тому, как здоровым называют не только то, что само по себе обладает здоровьем, но и то, что является следствием и симптомом здоровья, как, например, цвет лица, а кроме того еще и то, что вызывает и сохраняет его, как лекарство или пища, так и Аристотель мог назвать умом ($\nu\omicron\upsilon\varsigma$) не только то, что содержит в себе мысли, но и то, что является следствием мышления, как воля, а также еще и то, что производит мысли, как их начало [...] Поскольку Аристотель не нашел особого обозначения для деятельного начала, то он соглашается на одно и то же название как для воспринимающей, так и для деятельной способности» (Brentano, Макарова, 2003: 313, 314).

с аристотелевским учением о причинах его можно было бы назвать «деятельной» причиной мышления. Своеобразное объяснение можно найти у самого Аристотеля: как свет есть *как бы* цвет прозрачной среды, так деятельный ум в душе есть *как бы* ум. И свет назван цветом, и деятельный ум — умом не в собственном смысле, а *по совпадению*.

Итак, при наличии необходимых условий — света, среды и цвета — осуществляется зрительная способность. Подобным образом и в душе, когда ум, подобно свету, проявляет умопостигаемые объекты, словно цвета, возможна мыслительная деятельность и знание, «умное зрение» (если продолжать аналогии с чувственным зрением). Наша мыслительная способность в ее активном состоянии, как и ощущение, может становиться «одним» со своим объектом. Умопостигаемый образ потенциально существует в «своей материи» — чувственном образе — подобно тому, как чувственный образ, прежде чем стать «собственностью» зрительной способности, потенциально существует во внешнем единичном предмете. Зрительная способность благодаря свету воспринимает чувственный образ и «делает его своим», становясь одним с ним. Деятельный ум *нужен для того, чтобы отделить от чувственно воспринятого образа его умопостигаемую форму и передать ее «мыслительной способности» — уму, становящемуся всем* (νοῦς τῷ πάντῃ γίνεσθαι, νοῦς δυνάμει), который в соответствии с основным принципом аристотелевской теории чувственного восприятия воспринимает форму предмета без его материи. В этом смысле деятельность света как качества актуально прозрачной среды и деятельного ума как способности разумной души — одного порядка: и то, и другое способствует «созданию» образа предмета без его материи. Следует отметить, что такая иллюминативная и производящая функция деятельного ума разделяется далеко не всеми комментаторами Аристотеля. В той или иной мере она присуща Фоме Аквинскому и Франсиско Суаресу. Значительная часть античных комментаторов, как перипатетиков, так и неоплатоников, видят в деятельном уме либо проявление высших интеллектуальных сил человеческой души (Фемистий, Иоанн Филопон, Симпликий), либо косвенное участие самого божественного мышления как образца и цели человеческого мышления (Александр Афродисийский, Аверроэс)¹³.

¹³В частности, Александр Афродисийский рассматривает деятельный ум (ἐνεργεία νοῦς, νοῦς ποιητικός) как божественный, простой, всегда актуальный, привходящий (θύραθεν), благодаря которому материальный ум (νοῦς δυνάμει), присущий человеку как способность к мышлению, становится умом, способным мыслить — приобретенным умом (καθ' ἕξιν

Обращение к божественному уму как возможному внешнему агенту деятельного ума заслуживает внимания в связи с сопоставлением деятельного ума и света. В физической реальности потенциально прозрачное тело актуализируется близостью огня или эфира. Возможно ли продолжение аристотелевской аналогии в умопостигаемой сфере — в области души и деятельного ума? Может ли у человеческой души и деятельного ума существовать подобный внешний агент? Похоже, что подобным инициатором «умного света» — деятельного ума — мог бы считаться аристотелевский бог-перводвигатель. Однако аристотелевский бог «не делится» с душой своей разумной природой. И тем не менее, в присутствии бога (актуальной формы, чистой энергии) человеческая душа, обладая особым, присущим только ей ресурсом сил и способностей (деятельным и возможностным умом), «претерпевает» качественное изменение: из *способной* к разумению она *становится* разумной. Разумность человеческой души — не «отблески» божественного ума и не «частица» излучения божественной природы, но ее особое *собственное* состояние, произведенное ее *собственной* природой, но *не без участия* бога.

По Аристотелю, для всего сущего есть универсальная первая причина, не только дающая ему бытие, но и предписывающая ему «свое особое место» для блага целого (Metaph. 1075a15–24). Человеческая душа в своем специфическом — интеллектуальном — качестве существует также благодаря ей. Бог как «первоначальная сущность» и «полная осуществленность» (Metaph. 1074a35–36) «объемлет всю природу» (Metaph. 1074b3), то есть является причиной и началом «небес и природы» — единственного и упорядоченного мира со всеми существующими в нем надлунными и подлунными сущностями (Metaph. 1072b13–16). Как первая причина он движет все (Metaph. 11070b35), причем движет, как предмет любви движет любящего: более совершенное влечет к себе

νοῦς) (Alexander of Arodisias, 1887: 83.5–10, 85.12–20, 86.4–5). Фемистий отказывается от предложенного Александром Афродисийским отождествления деятельного ума с перводвигателем «Физики» и богом «Метафизики» на том основании, что бессмертный деятельный ум находится, согласно самому Аристотелю, в душе (Themistius, 1899: 102.30–103.19). Подобного мнения придерживается и Иоанн Филопон. Псевдо-Симпликий полагает, что во фрагменте 5.Π трактата «О душе» речь идет одновременно и о божественном уме (абсолютной энергии), и об активной способности индивидуальной человеческой души — деятельном уме. Последний подобен трансцендентному надиндивидуальному (божественному) уму, но не отождествляется с ним, а, напротив, лишь следует за ним, получая от высшего божественного ума свою жизненную силу (“Simplicius”, 2014: 218.25 – 219.1–10, 243.25–35, 246.15–248.15).

менее совершенное. Приведенное им в движение движет все остальное (Metaph. 1072b3–4). В это движение включены и «мы» — разумные существа. Деятельный ум нашей души, будучи вовлечен в это движение к высшей божественной цели, «движет все остальное», приводя в актуальное состояние и объекты мышления, и саму мыслительную способность человеческой души. Таким образом, деятельный ум всегда активен в душе «вблизи» божественной деятельной причины, как и свет всегда деятелен в присутствии огня или эфира.

Итак, Аристотель не случайно сравнивает деятельный ум именно со светом, а не каким-либо другим устойчивым «физическим» качеством. Для Аристотеля очевидно, что осуществленный им анализ феномена света в седьмой главе второй книги трактата «О душе» и в тракте «Об ощущении» должен содействовать в дальнейшем пониманию того, что есть деятельный ум, коль скоро они так схожи по характеру действия. Общая особенность деятельного ума и света — делать своим присутствием актуально сущими и другие вещи. Хотя Аристотель не разворачивает подробно сравнение деятельного ума и света, возможно, ввиду очевидного сходства их функций, представленная им аналогия позволяет распространить особенности аристотелевской трактовки $\xi\zeta\iota\varsigma$ на деятельный ум и свет. На этом основании можно заключить, что и то, и другое, будучи *постоянным и необходимым свойством*, существенным образом определяет специфическое бытие разумной души и прозрачной среды.

СОКРАЩЕНИЯ

- APo *Aristoteles. Analytica posteriora* // Aristotle's Prior and Posterior Analytics / ed. by W. D. Ross. — Oxford : Oxford University Press, 1957. — P. 220–289.
- Cat. *Aristoteles. Categoriae* // Aristotelis Categoriae et Liber De Interpretatione / ed. by L. Minio-Plauello. — Oxford : Oxford University Press, 1949. — P. 3–45.
- de An. *Aristoteles. De anima* / ed. by W. D. Ross. — Oxford : Oxford University Press, 1991.
- Eth. Nic. *Aristoteles. Ethica Nicomachea* / ed. by J. Bywater. — Oxford : Clarendon Press, 1894.
- Gen. An. *Aristoteles. De generatione animalium* // De Partibus Animalium I and De Generatione Animalium I (with Passages from II.1–3) / trans.

- from the Ancient Greek by D. B. Balme. — Oxford : Clarendon Press, 1992. — P. 127–165.
- Metaph. *Aristoteles*. *Metaphysica* / ed. by W. D. Ross. — Oxford : Clarendon Press, 1924.
- Meteor. *Aristoteles*. *Meteorologica* / trans. from the Ancient Greek by H. D. P. Lee. — Cambridge (Mass.) : Harvard University Press, 1952. — (Loeb Classical Library ; 397).
- SE *Aristoteles*. *Sophistici elenchi* // *Aristotelis Topica et Sophistici Elenchi* / ed. by W. D. Ross. — Oxford : Oxford University Press, 1958.
- Sens. *Aristoteles*. *De sensu* // *Aristotle De sensu and De memoria* / ed. by G. R. T. Ross. — Cambridge : Cambridge University Press, 1906. — P. 41–99.
- Ti. *Plato*. *Plato in Twelve Volumes*. Vol. 9. *Timaeus* / trans. from the Ancient Greek by W. R. M. Lamb. — Cambridge (Mass.), London : Harvard University Press, William Heinemann, 1925.

ИСТОЧНИКИ

- Аристотель*. О душе / пер. с древнегреч. П. С. Попова // *Сочинения*. В 4 т. Т. 1 / под ред. М. И. Иткина. — М. : Мысль, 1976. — С. 65–367.
- Суарес Ф.* Комментарий на трактат Аристотеля «О душе». Том III. Рассуждение 9 «О способностях интеллекта» (Вопрос 6. «Каким образом мы можем познавать Бога и отделенные субстанции в данных условиях». Вопрос 8. «О том, что есть интеллект активный и интеллект возможностный») / пер. с лат. И. В. Макаровой // *Историко-философский ежегодник 2013. — 2014.* — С. 102–125.
- Alexander of Aprosias*. *De anima* // *Alexandri Aphrodisiensis praeter commentaria scripta minora. De anima liber cum Mantissa* / Ed. I. Bruns. — Berlin : Reimer, 1887. — (Commentaria in Aristotelem Graeca ; 2.1).
- Aristotle*. *De anima* / ed. by R. D. Hicks. — Cambridge : Cambridge University Press, 1907.
- Aristotle*. *De anima* / ed. by D. W. Hamlyn. — Oxford : Clarendon Press, 2002.
- Joannes Philoponus*. In *Aristotelis De anima libros commentaria* / Ed. M. Hayduck. — Berlin : Reimer, 1897.
- “*Simplicius*”. On Aristotle On the Soul 3.1–5 / ed. by H. J. Blumental. — London : Bloomsbury Academic, 2014.
- Themistius*. *Themistii in libros Aristotelis De anima paraphrasis* / Ed. R. Heinze. — Berlin : Reimer, 1899. — (Commentaria in Aristotelem graeca ; 5.3).

ЛИТЕРАТУРА

- Бреннано Ф.* Психология Аристотеля в свете его учения о *νοῦς ποιητικός* : главы из книги / пер. с нем. И. В. Макаровой // *Историко-философский ежегодник 2002* / коммент. И. В. Макаровой. — 2003. — С. 308–339.

Макарова И. В. Франсиско Суарес: проблема познания отделенных субстанций и учение об активном интеллекте // Историко-философский ежегодник 2013. — 2014. — С. 86–101.

Месяц С. В. Аристотель о природе цвета // Вестник Ленинградского государственного университета им. А. С. Пушкина. — 2013. — Т. 2, № 1. — С. 28–39.

Sambursky S. Philoponus' Interpretation of Aristotle's Theory of Light // Osiris. — 1958. — Vol. 13. — P. 114–126.

Sorabji R. Aristotle on Colour, Light and Imperceptibles // Bulletin of the Institute of Classical Studies. — 2004. — Vol. 47. — P. 129–140.

Makarova, I. V. 2018. "Ob odnom atribute deyatel'nogo uma u Aristotelya [On One Attribute of the Active Intellect in Aristotle]" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* II (1), 11–32.

IRINA MAKAROVA

PHD IN PHILOSOPHY, ASSOCIATE PROFESSOR AT THE NATIONAL RESEARCH UNIVERSITY HIGHER SCHOOL OF ECONOMICS (MOSCOW)

ON ONE ATTRIBUTE OF THE ACTIVE INTELLECT IN ARISTOTLE

Abstract: This paper examines one attribute of the active intellect (νοῦς ποιητικός) — ἐξίς (disposition, quality). In "De Anima" (III.5) Aristotle characterizes νοῦς ποιητικός "as a kind of disposition (ὡς ἐξίς τίς), like light." Why does Aristotle call the active intellect ἐξίς? There are two difficulties here. (1) If ἐξίς is some sort of quality or property (as it is sometimes taken to be), how can it be "unmixed, separated, eternal and immortal", as Aristotle further characterizes it? (2) The second difficulty concerns the Aristotelian comparison of the active intellect with the light. Though it is often considered to be a simple figure of speech, I contend that Aristotle's comparison between the active intellect and the light is not a mere metaphor. Since the light and the active intellect are "some ἐξίς", the clarification of the phenomenon of light may help to clarify what active intellect is.

Keywords: Aristotle, Aristotle's Psychology, Aristotle's Theory of Light, Visual Sensation, Habitus, Hexis, Active Intellect, Transparent Medium, Privation.

DOI: 10.17323/2587-8719-2018-II-1-11-32.

REFERENCES

- Alexander of Arodisias. 1887. *De anima* [in Ancient Greek]. In *Alexandri Aphrodisiensis praeter commentaria scripta minora. De anima liber cum Mantissa*, ed. by I. Bruns. Commentaria in Aristotelem Graeca 2.1. Berlin: Reimer.
- Aristotel' [Aristotle]. 1976. *O dushe [On the Soul]* [in Russian]. In vol. 1 of *Sochineniya [Collected Works]*, ed. by M. I. Itkin, trans. from the Ancient Greek by P. S. Popov, 65–367. 4 vols. Moskva [Moscow]: Mysl'.
- Aristoteles. 1894. *Ethica Nicomachea* [in Ancient Greek]. Ed. by J. Bywater. Oxford: Clarendon Press.
- . 1906. "De sensu" [in Ancient Greek]. In *Aristotle De sensu and De memoria*, ed. by G. R. T. Ross, 41–99. Cambridge: Cambridge University Press.

- . 1924. *Metaphysica* [in Ancient Greek]. Ed. by W. D. Ross. Oxford: Clarendon Press.
- . 1949. "Categoriae" [in Ancient Greek]. In *Aristotelis Sategoriae et Liber De Interpretatione*, ed. by L. Minio-Plauello, 3–45. Oxford: Oxford University Press.
- . 1952. *Meteorologica* [in Ancient Greek and English]. Trans. from the Ancient Greek by H. D. P. Lee. Loeb Classical Library 397. Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
- . 1957. "Analitica posteriora" [in Ancient Greek]. In *Aristotle's Prior and Posterior Analytics*, ed. by W. D. Ross, 220–289. Oxford: Oxford University Press.
- . 1958. *Sophistici elenchi* [in Ancient Greek]. In *Aristotelis Topica et Sophistici Elenchi*, ed. by W. D. Ross. Oxford: Oxford University Press.
- . 1991. *De anima* [in Ancient Greek]. Ed. by W. D. Ross. Oxford: Oxford University Press.
- . 1992. "De generatione animalium" [in Ancient Greek and English]. In *De Partibus Animalium I and De Generatione Animalium I (with Passages from II.1–3)*, trans. from the Ancient Greek by D. B. Balme, 127–165. Oxford: Clarendon Press.
- Aristotle. 1907. *De anima* [in Ancient Greek and English]. Ed. by R. D. Hicks. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 2002. *De anima* [in Ancient Greek and English]. Ed. by D. W. Hamlyn. Oxford: Clarendon Press.
- Brentano, F. 2003. "Psikhologiya Aristotelya v svete yego ucheniya o νοῦς ποιητικός [Die Psychologie des Aristoteles insbesondere seine Lehre vom νοῦς ποιητικός]: glavny iz knigi [Selected Chapters]" [in Russian]. In *Istoriko-filosofskiy yezhegodnik 2002 [History of Philosophy Yearbook 2002]*, comm. by I. V. Makarova, trans. from the German by I. V. Makarova, 308–339.
- Joannes Philoponus. 1897. *In Aristotelis De anima libros commentaria* [in Ancient Greek]. Ed. by M. Hayduck. Berlin: Reimer.
- Makarova, I. V. 2014. "Fransisko Suares: problema poznaniya otdelennykh substantsiy i ucheniye ob aktivnom intellekte [Francisco Suárez: the Problem of Understanding Separated Substances, and the Doctrine of Active Intellect]" [in Russian]. In *Istoriko-filosofskiy yezhegodnik 2013 [History of Philosophy Yearbook 2013]*, 86–101.
- Mesyats, C. V. 2013. "Aristotel' o prirode tsveta [Aristotle on the Nature of Light]" [in Russian]. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta im. A. S. Pushkina [Bulletin of Pushkin Leningrad State University]* 2 (1): 28–39.
- Plato. 1925. *Timaeus* [in Ancient Greek and English]. Vol. 9 of *Plato in Twelve Volumes*, trans. from the Ancient Greek by W. R. M. Lamb. Cambridge (Mass.) and London: Harvard University Press / William Heinemann.
- Sambursky, S. 1958. "Philoponus' Interpretation of Aristotle's Theory of Light." *Osiris* 13: 114–126.
- "Simplicius". 2014. *On Aristotle On the Soul 3.1–5* [in Ancient Greek]. Ed. by H. J. Blumental. London: Bloomsbury Academic.
- Sorabji, R. 2004. "Aristotle on Colour, Light and Imperceptibles." *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 47:129–140.
- Suares, F. [Suárez, F.] 2014. "Kommentariy na traktat Aristotelya 'O dushe'. Tom III. Rassuzhdeniye g 'O sposobnostyakh intellekta' (Vopros 6. 'Kakim obrazom my mozhem poznavat' Boga i otdelennyye substantsii v dannykh usloviyakh'. Vopros 8. 'O tom, chto yest' intellekt aktivnyy i intellekt vozmozhnostnyy') [De anima: Commentaria una cum quaestionibus in libros Aristotelis De anima (d. 9, qq. 6, 8)]" [in Russian]. In *Istoriko-filosofskiy yezhegodnik 2013 [History of Philosophy Yearbook 2013]*, trans. from the Latin by I. V. Makarova, 102–125.
- Themistius. 1899. *Themistii in libros Aristotelis De anima paraphrasis* [in Ancient Greek]. Ed. by R. Heinze. Commentaria in Aristotelem graeca 5.3. Berlin: Reimer.

Ирина Пролыгина*

РАЦИОНАЛЬНОЕ И САКРАЛЬНОЕ У ГАЛЕНА**

Аннотация: Статья посвящена проблеме взаимоотношения во II–III в. н. э. медицинского искусства, основанного на рациональных принципах, и храмовой медицины с культом Асклепия на примере текстов Галена Пергамского. Античный врач считал логику главным методологическим основанием медицинской теории и практики, критиковал врачей эмпирической школы за их отрицание ее пользы, осуждал магию и иррациональное объяснение болезней. Тем не менее, он признавал себя учеником и служителем Асклепия и в трудных клинических случаях обращался за божественным советом, который получал от Асклепия в снах-откровениях с особыми указаниями к лечению. Эти сны пергамский врач отличал от так называемых «семиотических» или «диагностических» снов, указывающих на физическое состояние пациента. Исследуемые отрывки текстов показали, что сны, посылаемые Асклепием, служили неотъемлемым признаком легитимности занятия медицинской профессией, поскольку и сама рациональная медицина понималась Галеном как деградировавшая форма совершенного медицинского искусства, унаследованного от Гиппократата, который и сам считался потомком Асклепия. Однако в отличие от христианского представления о Боге Вседержителе Асклепий у Галена не всемогущ, он помогает лишь сделать правильный выбор лечения и не способен преступать законы природы. Таким образом, Гален в своих сочинениях не противопоставляет рациональную медицину храмовой, но старается примирить рациональное и сакральное, медицинское искусство и религию.

Ключевые слова: Гален, медицинское искусство, рациональное и сакральное, эпистемология, логический метод, Асклепий, храмовая медицина.

DOI: 10.17323/2587-8719-2018-II-1-33-51.

В настоящей статье представлен анализ соотношения у Галена Пергамского (129–210/217 гг. н. э.), самого яркого представителя позднеантичной рациональной медицины, логического подхода к диагностике и лечению больных с тем, что можно отнести к области сакрального, — в частности, с его обращением в трудных клинических случаях к Асклепию и признанием медицинского статуса некоторой практики, характерной для магической медицины. Сначала мы рассмотрим,

*Пролыгина Ирина Викторовна, к. филол. н., заведующая кафедрой латинского языка и основ терминологии в Московском государственном медико-стоматологическом университете им. А. И. Евдокимова, prolygina99@yandex.ru.

**© Пролыгина, И. В. © Философия. Журнал Высшей школы экономики. Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ, в рамках проекта № 15-34-01266а2 «Библиографические трактаты Галена Пергамского: медицинская профессия в социокультурном контексте II–III вв. н. э.» (2015–2017).

в чем заключался логический метод Галена и как он влиял на врачебную практику, затем проанализируем, как ему удавалось сочетать рациональный подход с верой в Асклепия и практикой храмового врачевания, и, наконец, покажем, что рациональное и сакральное в системе медицинского знания Галена не столько противопоставлялось, сколько дополняло друг друга.

В целом медицинское знание Галена можно охарактеризовать как синтез эмпирического знания, которое является результатом чувственного восприятия и наблюдения (например, анатомических и физиологических явлений во время вскрытий), и логических умозаключений, вытекающих из постулатов Евклида и силлогизмов Аристотеля. В совокупности они позволяют овладеть доказательным методом, необходимым как для медицинской теории, так и для клинической практики, которая имеет дело с частными случаями¹.

Свой доказательный метод Гален изложил в логико-эпистемологическом сочинении «О доказательстве» (*De demonstratione*), с которого он советовал начинать изучение медицины². Этот текст утрачен, однако ссылки на него достаточно часто встречаются как у самого Галена, так и у многих позднеантичных авторов³. Согласно реконструкции, предложенной в ряде работ последних лет⁴, этот трактат представлял собой проект эпистемологического обоснования медицины и был частью общей дискуссии о соотношении разума и опыта. Логика служила для Галена инструментом для построения доказательств, который позволял врачу приобрести точное знание, структурированное посредством аксиом и теорем⁵. Это знание в большей степени было характерно для анатомии и физиологии, поскольку могло показать совершенное состояние и функционирование здорового тела, и служило основой для хирургической практики. С другой стороны, оно использовалось и в клинической практике, имевшей дело с частными случаями, поскольку помогало выдвинуть профессиональное предположение (*στοχασμός*) о диагнозе каждого конкретного больного (*De meth. med.* III, 7). При помощи

¹О доказательном методе Галена см. Barnes, 2003; Frede, 1981; Hankinson, 2008; Lloyd, 2006b: 255–277; Lloyd, 2006a: 110–130; Morison, 2008.

²*De ord. libr.* I, 13.

³В частности, у Фемистия (317–388), Симпликия (490–560), Немезия Эмесского (390–?), Иоанна Филопона (490–570).

⁴См. Chiaradonna, 2009; Navrda, 2015; van der Eijk, 2005; по арабским источникам — Strohmaier, 2003.

⁵См. Frede, 1981: 75.

логики врач мог производить разделение болезней на роды и виды, разделения между болезнью и симптомом, а также между различными видами симптомов и между разными видами гуморального дисбаланса, учитывая при этом и индивидуальное смешение элементов и соков в человеке (ἰδιοσυγκρᾶσις). На основании знания причинно-следственных связей назначались лекарства⁶.

Еще одна важная задача логики у Галена состояла в разрешении разногласий между медицинскими школами⁷. По мнению Галена, всякое знание основано на недоказуемых посылках, которые носят характер «очевидности» (ἐνάρχεια). Оно может быть результатом чувственного восприятия, а потому быть доступным для наблюдения, как, например, разные анатомические явления; а может вытекать из умозрения — например, из теорем или силлогизмов, знание которых дает возможность овладеть доказательным методом⁸. На обоснованных таким образом данных можно построить при помощи доказательного метода прочное здание медицинского знания и преодолеть разделение медицины на школы.

В чем же заключался этот доказательный, или логический метод Галена, изложенный в его трактате «О доказательстве»? Скорее всего, он был таким же, какой мы находим у других авторов его эпохи, то есть включал в себя разделение, определение, анализ, индукцию и силлогизм⁹. По словам самого Галена, цель этого метода была весьма амбициозной и состояла в том, «чтобы исходя из первоэлементов и начал в каждой вещи, можно было наилучшим образом доказать все, что только возможно доказать»¹⁰. Приведем основные положения этого метода согласно реконструкции Барнса и Ханкинсона (Barnes, 1991; 2003; Hankinson, 1988). Для того, чтобы разрешить (λύειν, εὐρίσκειν) какую-то проблему (πρόβλημα, σκέμμα)¹¹, прежде всего, необходимо ее прояснить и найти посылки, подходящие для утверждения, которое мы хотим доказать¹². Проблема всегда касается предмета, названного

⁶De libr. pr. xiv, 2–8; Opt. med. III, 5–7.

⁷Имеется в виду античная эмпирическая школа, школа методистов и школа догматистов (или рационалистов).

⁸De libr. pr. xiv I, 5, 8.

⁹См., напр., Didasc. 3, 153, 30–32; Pyrrh. Hypotyp. II, 213; ibid.: 79.

¹⁰De opt. doct. (Kühn I, 52).

¹¹De plac. Hipp. et Plat. II, 2, 2; II, 3, 1 (CMG. V 4, 1, 2); De meth. med. I, 5.

¹²De plac. Hipp. et Plat. II 2, 3; II 3, 1–3 (CMG. V 4, 1, 2).

некоторым именем ($\delta\nu\omicron\mu\alpha$), поэтому необходимо прояснить значение ($\xi\nu\nu\omicron\iota\alpha$) этого имени. Причем объяснение этого имени должно быть таким, чтобы все, говорящие на одном языке, понимали его и соглашались с ним¹³. После установления значения имени, которое Гален иногда называет «концептуальным определением» ($\xi\nu\nu\omicron\iota\mu\alpha\tau\iota\kappa\omicron\varsigma \delta\rho\omicron\varsigma$), это имя может служить критерием заключения, которое мы делаем об исследуемом предмете¹⁴. Затем необходимо найти посылки, подходящие для проблемы. И, наконец, чтобы посылки были доказательными, то есть могли производить знание, а не мнение, они должны основываться на чем-то очевидном и соответствовать сущности исследуемого предмета¹⁵.

Самый известный пример того, как Гален прилагал свой доказательный метод к разрешению спорной медицинской проблемы, описан в трактате «Об учениях Гипократа и Платона». Он касается разрешения вопроса о том, в какой части тела находится «управляющая», или «владычествующая» способность ($\tau\omicron \eta \gamma\epsilon\mu\omicron\iota\kappa\omicron\nu$) души, ответственная за восприятие, мышление, воображение и память.

Вопрос о телесном местонахождении психических свойств имел важное значение для диагностики и терапии. Стоики и перипатетики считали их источником сердце, и это мнение разделяли некоторые врачи — в частности, римский врач Архиген (нач. II в.). Гален сообщает, что в его время большинство анатомов пришли к единому мнению о том, что «владычествующая часть» расположена в мозге. Тем не менее, последователи Архигена склонялись к другому мнению, «путаясь в аргументах и говоря разные вещи в разных случаях, будучи неспособными что-либо разъяснить»¹⁶.

Гален обращается к своему доказательному методу. Следуя «закону доказательства» ($\tau\omicron\nu\varsigma \acute{\alpha}\pi\omicron\delta\epsilon\iota\kappa\tau\iota\kappa\omicron\nu \nu\omicron\mu\omicron\nu$), он начинает с того, что дает определение понятию «владычествующее начало»¹⁷. Гален говорит, что стоики определяют «владычествующее начало» как «начало восприятия и стремления»¹⁸, и, поскольку его главные оппоненты как раз стоики, то общепринятое исходное понятие установлено. Далее он переходит к поиску посылок, из которых можно сделать заключение о проблеме, то есть о местоположении «владычествующего начала». Рассматриваются

¹³Diff. puls. IV 2 (Kühn VIII, 704, 5–706, 3); De meth. med. I 5 (Kühn X, 40, 12–16).

¹⁴Diff. puls. IV 2 (Kühn VIII, 704, 10–705, 11); Ars med. Ia 1.

¹⁵De plac. Hipp. et Plat. II 3, 3 (CMG. V, 4, 1, 2).

¹⁶Loc. aff. I, 1 (Kühn VIII, 19, 5–14).

¹⁷De plac. Hipp. et Plat. VIII 1, 1 (CMG. V 4, 1, 2).

¹⁸De plac. Hipp. et Plat. II 3, 4 (CMG. V, 4, 1, 2).

два разных предположения: сердце и мозг. Гален перечисляет разные существенные атрибуты этих органов, выясняя, какие из них могут быть релевантны для проблемы, то есть для вопроса о том, где начало восприятия и стремления, и приходит к выводу, что это та часть, в которой начинаются «восприятие и стремление». Но как найти то место, которое служит источником «восприятия и стремления»? Функционально органы, выполняющие эти функции, зависят от нервов, что доказывается рассечением. Поэтому та часть, в которой начинается восприятие и стремление, должна быть также частью, в которой рождаются нервы¹⁹. Таким образом, Гален определил сущность рассматриваемого предмета и главное условие, с которым он должен встретиться. Это условие он формулирует в виде посылки: где начало нервов, там расположена «владычествующая часть» (большая посылка). Мозг — начало нервов (меньшая посылка), что подтверждается рассечением. Таким образом, мозг есть владычествующая часть души (заключение).

Рассуждения Галена о доказательном методе часто связаны с его полемикой против представителей других медицинских школ, в частности, против сторонников эмпирической школы, которые опирались исключительно на коллективный опыт и наблюдение и отрицали роль логики в медицине, полагая, что исследование скрытых вещей порождает сомнение, а потому ненадежно. Гален критикует их за то, что они обращаются к онейромантии, считая сны надежной эпистемологической основой для медицинской практики. В трактате «О териак Пизону» он пишет: «Мы приступаем к медицине не так, как врачи эмпирической школы, которые постыдно лечат каждого без рассуждения о природах и без знания искусства и говорят, что получили лекарства, необходимые для искусства, отчасти из снов, а отчасти случайно»²⁰. В другом месте он замечает, что эмпирики не только лечат, не зная врачебного искусства (ἀτέχνως), но и действуют вслепую, случайно (κατὰ σύμβασιν) находя рецепты того или иного лекарства²¹.

Критика эмпириков, которая иногда бывает достаточно агрессивной, свидетельствует о резком неприятии Галеном любой иррациональной и магической практики²². Он неоднократно высмеивает практику всякого рода магии и колдовства. В предисловии к VI книге трактата

¹⁹De plac. Hipp. et Plat. II, 3, 5 (CMG. V, 4, 1, 2).

²⁰De Ther. Kühn XIV, 220.

²¹См., напр., De meth. med. III, 2.

²²О магии и ее терминологии в Античности см. Clerc, 1995; Dickie, 2001; Edelstein, 1937; Graf, 1994; Lloyd, 1990: 39–72.

«О темпераментах и свойствах простых лекарств» Гален обрушивается с критикой на некоего Памфила, автора сочинения о растениях, который признавал силу заклинаний и амулетов:

Но этот человек обратился к каким-то басням старух и какому-то пустому египетскому колдовству (υορτείας) с какими-то заклинаниями (ἐπιφοσίς), которые они произносят при выкапывании растений. Он использует их даже для амулетов (περίσπτα) и другого чародейства (μαγυαείας), которые не только излишни и чужды медицинскому искусству, но и совершенно лживы²³.

Однако, как показал Ж. Жуанна (Jouanna, 2011), Гален в некоторых случаях признавал медицинский статус амулетов. Так, рассуждая о свойствах некоторых растений, он признает, что они могут сохранять свою силу даже в амулетах. В том же предисловии к VI книге далее он пишет: «Пион обладает сильным иссушающим свойством, так что я не могу сомневаться, что мы имеем веские основания полагать, что даже в амулетах он лечит эпилепсию у маленьких детей»²⁴. Такими же целебными свойствами могут обладать камни и даже животные субстанции, носимые в амулетах²⁵. Но целебной силой, по словам Галена, обладают не заговоры варварскими словами, а свойство субстанции, что подтверждается не доказательством, а опытом²⁶.

Помимо фармакологии поводом для частых споров и обвинений в шарлатанстве была прогностика. Гален неоднократно обвинял в невежестве врачей-современников, которые считали прогностику частью мантики:

Гиппократ говорит, что необходимо проявлять большое попечение о прогнозе настоящих, прошлых и будущих болезней, ожидающих больного. Они же и эту часть искусства изучили столь усердно, что, если кто предскажет кровотечение или пот, они объявляют его колдуном и пустомелей (υόρητα τε καί παραδοξολόγους)²⁷.

Прогностике заболеваний Гален посвятил отдельное сочинение *De praecognitione*. Гален неоднократно упоминает, что он и сам становился жертвой таких обвинений. В трактате «О прогностике» он рассказывает историю о том, как некий врач Марциан, раздраженный похвалами, которые воздавал Галену по поводу верного прогноза один из его пациентов, философ Эвдем, обвинил его в том, что его прогноз основывался

²³De simpl. med. App. 1, 1 (Kühn XI, 792).

²⁴De simpl. med. App. 2, 4 (Kühn XI, 794).

²⁵De simpl. med. App. 3, 3 (Kühn XI, 795).

²⁶De simpl. med. App. 4 (Kühn XI, 797).

²⁷Opt. med. I, 5.

не на знании медицины, а на мантике²⁸. На просьбу разъяснить, что он подразумевает под словом мантика, Марциан уточнил, что под этим словом он понимает гадания по полету птиц (οἰωνοτικήν), по внутренностям жертвенных животных (θυτικήν) или по гороскопу (μαθηματικήν). Гален, в свою очередь, с иронией замечает, что его враги, которые хотели уличить его в том, что он обращается не к прогностике, а к дивинациям, сами были вынуждены прибегать к тому, в чем стремились обвинить его. Ибо не найдя лучшего средства, они были вынуждены молиться богам, чтобы его прогнозы не сбылись²⁹.

Итак, из этих свидетельств Галена можно сделать вывод о том, что он резко дистанцируется от того, что можно было бы назвать областью сакрального. Однако он не отрицает другой религиозной практики — так называемой храмовой медицины с культом Асклепия. Что он говорит о своем отношении к Асклепию³⁰? В одном из комментариев на «Эпидемии» Гиппократ³¹, рассуждая о веносечении, он пишет, что для того, чтобы увидеть находящееся под кожей, необходимо произвести ее рассечение, поскольку ничто не может заменить этот опыт, «даже сон, посланный Асклепием». В Пергаме, откуда Гален был родом, находился один из самых известных Асклепионов Малой Азии с храмом Зевса-Асклепия, куда стекались толпы паломников со всего Средиземноморья. Важную роль в процессе врачевания занимал обряд так называемой инкубации (ἐγκοίμησις), подразумевавший погружение в сон, во время которого больные надеялись получить от Асклепия указания о способе и средствах лечения³².

По этому поводу Гален замечает, что больные настолько доверяют полученным указаниям, что готовы воздерживаться даже от воды в течение пятнадцати дней, тогда как предписаний врачей часто не выполняют вовсе³³. С другой стороны, далее он пишет, что «врач должен быть человеколюбивым, умеренным и приятным, при этом сохранять

²⁸De praes. 3 (Kühn XIV, 615). Об анализе этого рассказа, о котором Гален упоминает в нескольких сочинениях, см.: Boudon, 2003: 125–129.

²⁹De praes. (Kühn XIV, 614).

³⁰См. Kudlien, 1981; von Staden, 2003: 20–28; Brockman, 2013.

³¹In Hipp. II Epid. (CMG. V, 10, 1).

³²О роли снов в медицине см. Miller, 1994; Oberhelman, 1981; 1993; Manuwald, 1994: 32–38. Об отношении к сновидениям в Античности см. Петрова, 2010; Солопова, 2012. О медицинском значении снов у Галена см. Oberhelman, 1993; von Staden, 2003: 21; Schlange-Schöningh, 2003: 226.

³³In Hipp. VI Epid. (CMG. V, 10, 2, 2).

свое достоинство (τὸ σεμνόν). Ибо если больной не будет восхищаться им как богом, то он не будет его слушаться по доброй воле»³⁴.

Таким образом, сакральная и рациональная медицина не исключают друг друга, если под сакральным имеется в виду не колдовство и магия, а «благочестие», о котором Гален говорит следующее: «Я думаю, что истинное благочестие состоит не в том, чтобы воздвигать создателю бесчисленные гекатомбы быков, и не в том, чтобы возжигать множество талантов корицы и лавра, но в том, чтобы прежде познать, а затем показать другим, как велики мудрость, могущество и благодать создавшего»³⁵.

По словам Галена, его связывали с Асклепием почти личные отношения. В своих библиографических сочинениях он рассказывает о том, что Асклепий оказал влияние на выбор его профессии: «Затем под влиянием отчетливых снов³⁶ он [отец. — *И. П.*] на семнадцатом году нашей жизни побудил нас заниматься медициной, а вместе с ней и философией»³⁷. Позже в возрасте 28 лет Асклепий, по словам Галена, исцелил его от смертельной язвы, видимо, желудка: «Однако он [Марк Аврелий. — *И. П.*] поддался моему убеждению оставить меня, услышав из моих уст, что отчий бог Асклепий повелевает обратное. Ибо я объявил себя его служителем с того дня, когда он спас меня от смертельного состояния, вызванного одной язвой»³⁸. В другом месте он упоминает об обстоятельствах этого исцеления. По словам Галена, он получил во сне ясные указания от Асклепия о способе лечения:

Под влиянием двух отчетливых снов, мы произвели вскрытие артерии, расположенной между указательным и большим пальцем правой руки и позволили крови течь, пока она не остановится сама согласно указаниям во сне. И я спас таким же образом множество других людей, доверившись сну для их исцеления³⁹.

Таким образом, Гален признает возможность исцелений, которые происходили благодаря следованию указаниям, полученным больными во сне. Нужно отметить, что Гален вслед за Герофилом Александрийским

³⁴In Hipp. vi Epid. (CMG. V, 10, 4).

³⁵De usu part. Kühn III, 237.

³⁶Ср. De pr. plac. 2.

³⁷De ord. libr. IV, 4.

³⁸De libr. pr. III, 5. Слово «служитель» (θεραπευτής), упоминающееся в этом отрывке, может указывать на то, что Гален занимал вполне конкретную должность в святилище Асклепия в Пергаме, хотя, возможно, речь идет просто о посвящении себя этому богу.

³⁹De humor. Kühn XVI, 222.

различал два вида сновидений: с одной стороны, сны, посланные от бога (θεόπεμπτοι), а с другой — известные еще со времен Гиппократов так называемые «семиотические» или «диагностические» сны, которые дают полезные знаки (σημεία) или указания (ἐνδείξεις) о состоянии пациента (διάθεσις)⁴⁰. В одном из комментариев на сочинения Гиппократов он пишет, что сны способны указывать на состояние тела, и приводит следующие примеры: пожар указывает на преобладание желтой желчи, снег, лед и иней — на холодную желчь, дурной запах — на гниение соков, петушиный гребень или любая красная вещь — на полнокровие⁴¹.

Однако Асклепий у Галена не всемогущ, он только помогает сделать правильный выбор и дает предписания. «Некоторые тела, — пишет Гален, — изначально столь плохо сложены, что не могут достичь шестидесяти лет, даже если ты препоручишь их самому Асклепию»⁴².

Божество, о котором говорит Гален, будь то Асклепий или вообще демиург, не преступает законов природы и не совершает сверхъестественных чудес. Поэтому сакральная храмовая медицина отличается от рациональной медицины не природой, а степенью, а именно принадлежностью к более высокому уровню бытия⁴³. Что невозможно для врача, который сочетает знание законов логики с опытом врачевания, возможно для божества, владеющего более совершенным знанием природы. Но существует много случаев, когда и само божество бессильно. Здесь Гален отмечает важное отличие античного представления о богах от иудейского и христианского представления о Боге Вседержителе. В трактате «О пользе частей человеческого тела» он рассматривает вопрос о длине ресниц. Почему ресницы не продолжают расти подобно волосам, а перестают, достигнув определенной длины? Почему они вырастают только по краям век и не обладают мягкостью волос? В этом рассуждении, пишет Гален, хорошо видна разница между учениками Моисея и эллинами:

⁴⁰См.: von Staden, 1989: 306–310, 386–387.

⁴¹De humor. Kühn XVI, 219.

⁴²De san. tuenda. Kühn VI, 63.

⁴³Позднее Прокл будет так объяснять происхождение искусства медицины: «...в медицинском искусстве сама пеаническая сила должна принадлежать богам, тогда как функции служения и помощи достаются даймонам [...]. Смертным же в удел достается медицинское искусство, основанное на созерцании и опыте, благодаря которым одни осваивают божественное искусство врачевания в большей степени, а другие — в меньшей» (In Plat. Tim. I 49a). См. Афонасин и Афонасина, 2016.

Моисей думает, что для бога все возможно, если бы даже он захотел из пепла создать коня или вола. Мы же судим не так, но полагаем, что некоторые вещи невозможны по природе, и что бог совершенно не стремится к ним, но выбирает из множества возможных вещей наилучшее⁴⁴.

Итак, он делает вывод, что ресницы таковы, каковы они есть не потому, что бог так захотел, но потому что такая форма была для них наиболее подходящей.

Очевидно, что рациональная медицина у Галена не противопоставляется храмовой. Как рациональная медицина может в случае неизлечимой болезни допускать обращение к божеству, так и религиозная медицина часто обращается к вполне рациональным предписаниям. Для того, чтобы понять взаимоотношения между религиозной и рациональной медициной, следует вспомнить об исключительном характере культа Асклепия по сравнению с другими античными божествами. Самые подробные свидетельства об этом культе встречаются в «Священных речах» Элия Аристиды, которые представляют собой нечто вроде многолетней истории болезни, главным врачом которой оказался, по словам автора, сам Асклепий, являвшийся ему во снах. Этот культ представлял собой своего рода рациональный аспект религии, в котором не было ни магических обрядов, ни заклинаний, ни церемоний очищения⁴⁵.

Здесь следует сказать и о фигуре Гиппократе, на которого часто ссылается Гален и который также был связан с культом Асклепия. Гален посвятил ему сочинение «О том, что наилучший врач — также философ», утверждая, что наилучший врач — это врач-философ, который обладает качествами Гиппократе. Гиппократе, согласно античной традиции⁴⁶, научился врачеванию в Асклепионе Коса и принадлежал к семье асклепиадов. Таким образом, истоки рациональной медицины Гиппократе, по мнению Галена, вполне естественно восходят к священной храмовой медицине. В «Об анатомических мероприятиях», своем главном сочинении по анатомии, он сокрушается о том, что преподавание медицины больше не принадлежит только семье асклепиадов:

Распространившись за пределы семьи асклепиадов, медицинское искусство постепенно становилось все хуже и хуже. Поэтому люди стали нуждаться

⁴⁴De usu part. Kühn III, 904.

⁴⁵О культе Асклепия в «Священных речах» Элия Аристиды см.: Downey, 2008; Holmes, 2008; Horstmanshoff, 2004.

⁴⁶Nat. hist. 29, 4; Geogr. 14, 2, 19; Vita Hipp. 4.

в записях, сохраняющих его теорию, тогда как прежде не требовались не только анатомические процедуры, но и вообще никакие сочинения⁴⁷.

Таким образом, согласно Галену рациональная медицина его времени представляла собой искаженную форму совершенного медицинского искусства, унаследованного от Асклепия. Гален замечает, что «по причине дурного образа жизни, который ведут нынешние люди, и вследствие того, что богатство почитается выше добродетели, больше не встречается ни Фидий среди скульпторов, ни Апеллес среди художников, ни Гиппократ среди врачей»⁴⁸.

Кроме того, упоминания об общении с Асклепием в сновидениях и его влиянии на выбор медицинской профессии могли служить залогом легитимности занятия медицинской профессией и обеспечивать профессиональный успех. В этом смысле ссылки на божественные советы Асклепия можно считать, как предположил М. Вегетти, литературным приемом, характерным для научной медицинской литературы⁴⁹.

Как бы то ни было, даже если мы не находим у Галена явного совета обращаться к божеству в случае неизлечимых болезней, религиозная медицина в трудных случаях приходила, скорее всего, на смену рациональной медицине, но не в смысле конкуренции с ней, а в смысле ее дополнения. При этом врач, который следовал советам божества, становился причастным не сверхъестественному порядку вещей, а более высокому уровню бытия, в котором также действуют законы природы. Поэтому Гален, следуя рациональной медицинской практике, все же оставлял место и для сакрального.

СОКРАЩЕНИЯ

Ars med.	<i>Galenus</i> . Exhortation à l'étude de la médecine. Art médical. T. 2. Ars medica / trad. de grec ancien par V. Boudon-Millot. — Paris : Belles lettres, 2002.
CMG	Corpus Medicorum Graecorum / Ed. Academia Berolinensis et Brandenburgensis cum Academiis Havniensi atque Lipsiensi. — 1907— .

⁴⁷De anat. adm. Kühn II, 281–282.

⁴⁸Opt. med. II, 6.

⁴⁹См.: Vegetti, 2013: 90; Kudlien, 1981: 117–130.

- De anat. adm. *Galenus. Claudii Galeni opera omnia. Bd. II. De anatomicis administrationibus / hrsg. von C. G. Kühn. — Leipzig, 1821–1833. — S. 215–731.*
- De humor. *Galenus. Claudii Galeni opera omnia. Bd. XVI. In Hippocratis de humoribus librum commentarii III / hrsg. von C. G. Kühn. — Leipzig, 1821–1833. — S. 1–488.*
- De libr. pr. *Galenus. Introduction générale. Sur l'ordre de ses propres livres. Sur ses propres livres. Que l'excellent médecin est aussi philosophe. T. 1. De libris propriis / trad. de grec ancien par V. Boudon-Millot. — Paris : Belles lettres, 2007.*
- De meth. med. *Galenus. Claudii Galeni opera omnia. Bd. X. De methodo medendi / hrsg. von C. G. Kühn. — Leipzig, 1821–1833. — S. 1–1021.*
- De opt. doct. *Galenus. De optima doctrina / hrsg. von A. Barigazzi. — Berlin, 1991. — (CMG ; v 1, 1).*
- De ord. libr. *Galenus. Introduction générale. Sur l'ordre de ses propres livres. Sur ses propres livres. Que l'excellent médecin est aussi philosophe. T. 1. De ordine librorum suorum / trad. de grec ancien par V. Boudon-Millot. — Paris : Belles lettres, 2007.*
- De plac. Hipp. et Plat. *Galenus. Galeni de placitis Hippocratis et Platonis libri IX. Bd. 1–3. De placitis Hippocratis et Platonis / hrsg. von P. De Lacy. — Berlin, 1978–1984. — (CMG ; v 4).*
- De pr. plac. *Galenus. De propriis placitis / hrsg. von V. Nutton. — Berlin, 1999. — (CMG ; v 3, 2).*
- De praec. *Galenus. De praecognitione / hrsg. von V. Nutton. — Berlin, 1979. — (CMG ; v 8, 1).*
- De san. tuenda *Galenus. Claudii Galeni opera omnia. Bd. VI. De sanitate tuenda / hrsg. von C. G. Kühn. — Leipzig, 1821–1833. — S. 1–452.*
- De simpl. med. *Galenus. C. Galeni opera omnia. Bd. XI/XII. De simplicium medicamentorum temperamentis et facultatibus / hrsg. von C. G. Kühn. — Leipzig, 1821–1833.*
- De Ther. *Galenus. Claudii Galeni opera omnia. Bd. XIV. De Theriaca ad Pisonem / hrsg. von C. G. Kühn. — Leipzig, 1821–1833. — S. 210–294.*
- De usu part. *Galenus. Claudii Galeni opera omnia. Bd. III/IV. De usu partium / hrsg. von C. G. Kühn. — Leipzig, 1821–1833.*

- Didasc. *Alcinous*. The Handbook of Platonism. Didascalicos / trans. from the Ancient Greek by J. Dillon. — Oxford : Clarendon Press, 1993.
- Diff. puls. *Galenus*. Claudii Galeni opera omnia. Bd. VIII. De differentia pulsuum / hrsg. von C. G. Kühn. — Leipzig, 1821–1833. — S. 493–765.
- Geogr. *Strabo*. Strabons Geographica 4: Buch XIV–XVII. Geographica / hrsg. von S. Radt. — Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 2005.
- In Hipp. II Epid. *Galenus*. In Hippocratis II librum Epidemiarum commentarii / hrsg. von F. Pfaff. — Leipzig, Berlin, 1934. — (CMG ; v 10, 1).
- In Hipp. VI Epid. *Galenus*. In Hippocratis VI librum Epidemiarum commentarii / hrsg. von F. Pfaff. — Berlin, 1956. — (CMG ; v 10, 2, 2).
- In Plat. Tim. *Proclus*. Procli Diadochi in Platonis Timaeum commentaria I–III. In Platonis Timaeum / Ed. E. Diels. — Lipsiae : Teubner, 1903–1906.
- Loc. aff. *Galenus*. Claudii Galeni opera omnia. Bd. VIII. De locis affectis / hrsg. von C. G. Kühn. — Leipzig, 1821–1833. — S. 1–452.
- Nat. hist. *Plinius major*. Naturalis historiae libri XXXVII. Naturalis historia / hrsg. von K. Mayhoff. — Stuttgart : Teubner, 1967.
- Opt. med. *Galenus*. Introduction générale. Sur l'ordre de ses propres livres. Sur ses propres livres. Que l'excellent médecin est aussi philosophe. T. 1. Quod optimus medicus sit quoque philosophus / trad. de grec ancien par V. Boudon-Millot. — Paris : Belles lettres, 2007.
- Pyrrh. Hypotyp. *Sextus Empiricus*. Esquisses Pyrrhoniennes. Pyrrhoneioi hypotyposeis / sous la dir. de P. Pellegrin. — Paris : Seuil-Points, 1997.
- Vita Hipp. *Soranus*. Gynaeciorum libri IV, De signis fracturarum, De fasciis. Vita Hippocratis secundum Soranum / hrsg. von J. Ilberg. — Leipzig : Teubner, 1927. — (CMG ; 4).

ЛИТЕРАТУРА

Афонасин Е. В., Афонасина А. С. Неоплатонический Асклепий // ΣΧΟΛΗ (Scholē). — 2016. — Т. 9, № 1. — С. 260–280.

- Петрова М. С.* Онейрокритика в Античности и в Средние века (на примере Макробия) // Интеллектуальные традиции Античности и Средних веков. — М. : Круг, 2010. — С. 176–228.
- Солопова М. А.* Аристотель о природе сновидений: физика против мантики (на основании трактата «О предсказаниях во сне») // Историко-философский ежегодник 2011. — М. : Канон+, 2012. — С. 40–58.
- Barnes J.* Galen on Logic and Therapy // Galen's Method of Healing / ed. by F. Kudlien, R. Durling. — Leiden : Brill, 1991. — P. 50–102.
- Barnes J.* Proofs and Syllogism in Galen // Galien et la philosophie. Entretiens de la Fondation Hardt XLIX / J. Barnes, J. Jouanna. — Geneva : Fondation Hardt, 2003. — P. 1–24.
- Boudon V.* Aux marges de la médecine rationnelle: médecins et charlatans à Rome au temps de Galien (I^{er} s. de notre ère) // Revue des études grecques. — 2003. — Т. 116, n° 1. — P. 109–131.
- Brockman C.* Galen und Asklepios // Zeitschrift für Antikes Christentum. — 2013. — Jg. 17. — S. 51–67.
- Chiaradonna R.* Le traité de Galien “Sur la démonstration” et sa postérité tardo-antique // Physics and Philosophy of Nature in Greek Neoplatonism / ed. by R. Chiaradonna, F. Trabattoni. — Leiden, Boston : Brill, 2009. — P. 43–77.
- Clerc J.-B.* Homines Magici. Étude sur la sorcellerie et la magie dans la société romaine impériale. — Bern : P. Lang, 1995.
- Dickie M. N.* Magic and Magicians in the Greco-Roman World. — London, New York : Routledge, 2001.
- Downey J.* Proper Pleasures: Bathing and Oratory in Aelius Aristides' Hieros Logos and Oration 33 // Aelius Aristides between Greece, Rome, and the Gods. Columbia Studies in the Classical Tradition / ed. by W. V. Harris, B. Holmes. — Leiden, Boston : Brill, 2008. — P. 115–150.
- Edelstein L.* Greek Medicine in Its Relation to Religion and Magic // Bulletin of the Institute of the History of Medicine. — 1937. — No. 5. — P. 201–246.
- Frede M.* On Galen's Epistemology // Galen: Problems and Prospects / ed. by V. Nutton. — London : The Wellcome Institute for the History of Medicine, 1981. — P. 65–86.
- Graf F.* Magie dans l'Antiquité gréco-romaine. — Paris : Les Belles Lettres, 1994.
- Hankinson R.* Galen on the Foundations of Science // Galeno: Obra, pensamiento e influencia / ed. by J. López Férez. — Madrid : UNED, 1988. — P. 15–29.
- Hankinson R.* Epistemology // The Cambridge Companion to Galen / ed. by R. Hankinson. — Cambridge, New York : Cambridge University Press, 2008. — P. 157–183.
- Havrda M.* The Purpose of Galen's Treatise “On Demonstration” // Early Science and Medicine. — 2015. — Vol. 20, no. 3. — P. 265–287.
- Holmes B.* Aelius Aristides' Illegible Body // Aelius Aristides between Greece, Rome, and the Gods. Columbia Studies in the Classical Tradition / ed. by W. V. Harris, B. Holmes. — Leiden, Boston : Brill, 2008. — P. 81–113.

- Horstmanshoff H.* Did the God Learn Medicine?: Asclepius and Temple Medicine in Aelius Aristides "Sacred Tales" // Magic and Rationality in Ancient Near Eastern and Graeco-Roman Medicine / ed. by H. Horstmanshoff, M. Stol. — Leiden : Brill, 2004. — P. 325–342. — (Studies in Ancient Medicine ; 27).
- Jouanna J.* Médecine rationnelle et magie: le statut des amulettes et des incantations chez Galien // Revue des études grecques. — 2011. — T. 124, n° 1. — P. 47–77.
- Kudlien F.* Galen's Religious Belief // Galen: Problems and Prospects / ed. by V. Nutton. — London : The Wellcome Institute for the History of Medicine, 1981. — P. 117–130.
- Lloyd G. E. R.* Demystifying Mentalities. — Cambridge : Cambridge University Press, 1990.
- Lloyd G. E. R.* Principles and Practices in Ancient Greek and Chinese Science. Vol. v. Mathematics as a Model of Method in Galen. — Aldershot : Ashgate, 2006a. — P. 110–130.
- Lloyd G. E. R.* Theories and Practices of Demonstration in Galen // Principles and Practices in Ancient Greek and Chinese Science. Vol. iv. — Aldershot : Ashgate, 2006b. — P. 255–277.
- Manuwald B.* Traum und Traumdeutung in der griechischen Antike // Traum und Träumen: Inhalt, Darstellung und Funktionen einer Lebenserfahrung in Mittelalter und Renaissance / R. Hiestand. — Düsseldorf : Droste Verlag, 1994.
- Miller P. C.* Dreams in Late Antiquity: Studies in the Imagination of a Culture. — Princeton : Princeton University Press, 1994.
- Morison B.* Logic // The Cambridge Companion to Galen / ed. by R. Hankinson. — Cambridge, New York : Cambridge University Press, 2008. — P. 66–115.
- Oberhelman S. M.* The Interpretation of Prescriptive Dreams in Ancient Greek Medicine // The Journal of the History of Medicine and Allied Sciences. — 1981. — Vol. 36. — P. 416–424.
- Oberhelman S. M.* Galen: Dreams in Graeco-Roman Medicine // ANRW. — Berlin, 1993. — Vol. II 37/1. — P. 121–156.
- Schlange-Schöningen H.* Die römische Gesellschaft bei Galen: Biographie und Sozialgeschichte // Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte. — Berlin, 2003. — Jg. 65. — S. 223–235.
- Strohmaier G.* Die Ethik Galens und ihre Rezeption in der Welt des Islams // Galien et la philosophie / sous la dir. de J. Barnes, J. Jouanna. — Vandoeuvres : Fondation Hardt, 2003. — P. 307–329.
- Van der Eijk P.* Medicine and Philosophy in Classical Antiquity. Doctors and Philosophers on Nature, Soul, Health and Disease. — Cambridge : Cambridge University Press, 2005.
- Vegetti M.* Galeno. Nuovi scritti autobiografici. — Roma : Carocci editore, 2013.
- Von Staden H.* Herophilus. The Art of Medicine in Early Alexandria. — Cambridge : Cambridge University Press, 1989.

Von Staden H. Galen's Daimon: Reflections on «Irrational» and «Rational» // Rationnel et irrationnel dans la médecine ancienne et médiévale / sous la dir. de N. Palmieri. — Saint Étienne : Publications de l'Université de Saint-Étienne, 2003. — P. 15-43.

Prolygina, I. V. 2018. "Ratsional'noye i sakral'noye u Galena [Rational and Sacred in Galen]" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* II (1), 33-51.

IRINA PROLYGINA

PHD IN PHILOLOGY, HEAD OF THE DEPARTMENT OF LATIN LANGUAGE AND BASICS OF TERMINOLOGY
AT THE A. I. YEVDOKIMOV MOSCOW STATE UNIVERSITY OF MEDICINE AND DENTISTRY

RATIONAL AND SACRED IN GALEN

Abstract: This paper examines mutual relations between the rational medical practice and the practice of temple healing connected with the ancient cult of Asclepius in the writings of Galen of Pergamon (129-210/217). It is shown that Galen considered logics as the main methodological basis of medical theory and practice, supposing that by virtue of logics it is possible "to prove in the best way everything that can be proved." Although he sharply criticized medical Empiricists for denying the usefulness of logics, and did not accept magical incantations and irrational explanations of diseases, nevertheless Galen viewed himself as a disciple and servant of Asclepius, whom he used to call his "paternal god." In complicated clinical cases Galen resorted to the divine counsels of Asclepius, from whom he received by the way of dreams therapeutic revelations with special prescriptions for treatment. He distinguished this kind of dreams from so-called "semiotic" or "diagnostic" dreams, related to the physical condition of a patient. The study has shown that Asclepius' dreams served as a sign of legitimacy in medical profession, since Galen considered rational medicine as a declined form of the perfect medical art of Hippocrates, who received medical training in the "Asclepeion" on Kos and was considered the descendant of Asclepius. However, unlike the Christian conception of the omnipotent God, according to Galen Asclepius is not omnipotent, he helps only in choosing the best way of healing from different possible things and is unable to transgress the laws of nature producing miracles. Thus, in his writings, Galen did not oppose the rational medical practice to the practice of temple healing, but tried to reconcile the rational and the sacred, medicine and religion.

Keywords: Galen, Art of Medicine, Rational and Sacred Knowledge, Epistemology, Logical Method, Asclepius, Religious Practices.

DOI: 10.17323/2587-8719-2018-II-1-33-51.

REFERENCES

- Academia Berolinensis et Brandenburgensis cum Academiis Havniensi atque Lipsiensi, ed. 1907-. *Corpus Medicorum Graecorum* [in Ancient Greek].
- Afonasin, Ye. V., and A. S. Afonasin. 2016. "Neoplatonicheskiy Asklepiy [The Neoplatonic Asclepius]" [in Russian]. *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 9 (1): 260-280.
- Alcinous. 1993. *Didascalicos* [in Ancient Greek and English]. In *The Handbook of Platonism*, trans. from the Ancient Greek by J. Dillon. Oxford: Clarendon Press.

- Barnes, J. 1991. "Galen on Logic and Therapy." In *Galen's Method of Healing*, ed. by F. Kudlien and R. Durling, 50–102. Leiden: Brill.
- . 2003. "Proofs and Syllogism in Galen." In *Galien et la philosophie. Entretien de la Fondation Hardt XLIX*, by J. Barnes and J. Jouanna, 1–24. Geneva: Fondation Hardt.
- Boudon, V. 2003. "Aux marges de la médecine rationnelle : médecins et charlatans à Rome au temps de Galien (IIe s. de notre ère)" [in French]. *Revue des études grecques* 116 (1) : 109–131.
- Brockman, C. 2013. "Galen und Asklepios" [in German]. *Zeitschrift für Antikes Christentum* 17:51–67.
- Chiaradonna, R. 2009. "Le traité de Galien 'Sur la démonstration' et sa postérité tardo-antique" [in French]. In *Physics and Philosophy of Nature in Greek Neoplatonism*, ed. by R. Chiaradonna and F. Trabattoni, 43–77. Leiden and Boston: Brill.
- Clerc, J.-B. 1995. *Homines Magici. Étude sur la sorcellerie et la magie dans la société romaine impériale* [in French]. Bern : P. Lang.
- Dickie, M. N. 2001. *Magic and Magicians in the Greco-Roman World*. London and New York: Routledge.
- Downey, J. 2008. "Proper Pleasures: Bathing and Oratory in Aelius Aristides' Hieros Logos and Oration 33." In Harris and Holmes 2008, 115–150.
- Edelstein, L. 1937. "Greek Medicine in Its Relation to Religion and Magic." *Bulletin of the Institute of the History of Medicine*, no. 5: 201–246.
- Frede, M. 1981. "On Galen's Epistemology." In Nutton 1981, 65–86.
- Galenus. 1821–1833. *De anatomicis administrationibus* [in Ancient Greek]. Vol. II of *Claudii Galeni opera omnia*, ed. by C. G. Kühn, 215–731. Leipzig.
- . 1821–1833. *De differentia pulsuum* [in Ancient Greek]. Vol. VIII of *Claudii Galeni opera omnia*, ed. by C. G. Kühn, 493–765. Leipzig.
- . 1821–1833. *De locis affectis* [in Ancient Greek]. Vol. VIII of *Claudii Galeni opera omnia*, ed. by C. G. Kühn, 1–452. Leipzig.
- . 1821–1833. *De methodo medendi* [in Ancient Greek]. Vol. X of *Claudii Galeni opera omnia*, ed. by C. G. Kühn, 1–1021. Leipzig.
- . 1821–1833. *De sanitate tuenda* [in Ancient Greek]. Vol. VI of *Claudii Galeni opera omnia*, ed. by C. G. Kühn, 1–452. Leipzig.
- . 1821–1833. *De simplicium medicamentorum temperamentis et facultatibus* [in Ancient Greek]. Vol. XI–XII of *Claudii Galeni opera omnia*, ed. by C. G. Kühn. Leipzig.
- . 1821–1833. *De Theriaca ad Pisonem* [in Ancient Greek]. Vol. XIV of *Claudii Galeni opera omnia*, ed. by C. G. Kühn, 210–294. Leipzig.
- . 1821–1833. *De usu partium* [in Ancient Greek]. Vol. III–IV of *Claudii Galeni opera omnia*, ed. by C. G. Kühn. Leipzig.
- . 1821–1833. *In Hippocratis de humoribus librum commentarii III* [in Ancient Greek]. Vol. XVI of *Claudii Galeni opera omnia*, ed. by C. G. Kühn, 1–488. Leipzig.
- . 1934. *In Hippocratis II librum Epidemiarum commentarii* [in Ancient Greek]. Ed. by F. Pfaff. *Corpus Medicorum Graecorum*, v 10, 1. Leipzig and Berlin.
- . 1956. *In Hippocratis VI librum Epidemiarum commentarii* [in Ancient Greek]. Ed. by F. Pfaff. *Corpus Medicorum Graecorum*, v 10, 2, 2. Berlin.
- . 1978–. 1984. *De placitis Hippocratis et Platonis* [in Ancient Greek]. Vol. 1–3 of *Galenus de placitis Hippocratis et Platonis libri IX*, ed. by P. De Lacy. *Corpus Medicorum Graecorum*, v 4. Berlin.
- . 1979. *De praecognitione* [in Ancient Greek]. Ed. by V. Nutton. *Corpus Medicorum Graecorum*, v 8, 1. Berlin.

- . 1991. *De optima doctrina* [in Ancient Greek]. Ed. by A. Barigazzi. *Corpus Medicorum Graecorum*, v 1, 1. Berlin.
- . 1999. *De propriis placitis* [in Ancient Greek]. Ed. by V. Nutton. *Corpus Medicorum Graecorum*, v 3, 2. Berlin.
- . 2002. *Ars medica* [in Ancient Greek]. Vol. 2 of *Ethortation à l'étude de la médecine. Art médical*, trans. from the Ancient Greek by V. Boudon-Millot. Paris : Belles lettres.
- . 2007. *De libris propriis* [in Ancient Greek]. Vol. 1 of *Introduction générale. Sur l'ordre de ses propres livres. Sur ses propres livres. Que l'excellent médecin est aussi philosophe*, trans. from the Ancient Greek by V. Boudon-Millot. Paris : Belles lettres.
- . 2007. *De ordine librorum suorum* [in Ancient Greek]. Vol. 1 of *Introduction générale. Sur l'ordre de ses propres livres. Sur ses propres livres. Que l'excellent médecin est aussi philosophe*, trans. from the Ancient Greek by V. Boudon-Millot. Paris : Belles lettres.
- . 2007. *Quod optimus medicus sit quoque philosophus* [in Ancient Greek and French]. Vol. 1 of *Introduction générale. Sur l'ordre de ses propres livres. Sur ses propres livres. Que l'excellent médecin est aussi philosophe*, trans. from the Ancient Greek by V. Boudon-Millot. Paris : Belles lettres.
- Graf, F. 1994. *Magie dans l'Antiquité gréco-romaine* [in French]. Paris : Les Belles Lettres.
- Hankinson, R. 1988. "Galen on the Foundations of Science." In *Galeno: Obra, pensamiento e influencia*, ed. by J. López Férez, 15–29. Madrid: UNED.
- . 2008a. "Epistemology." In Hankinson 2008b, 157–183.
- Harris, W. V., and B. Holmes, eds. 2008. *Aelius Aristides between Greece, Rome, and the Gods. Columbia Studies in the Classical Tradition*. Leiden and Boston: Brill.
- Havrda, M. 2015. "The Purpose of Galen's Treatise 'On Demonstration'." *Early Science and Medicine* 20 (3): 265–287.
- Holmes, B. 2008. "Aelius Aristides' Illegible Body." In Harris and Holmes 2008, 81–113.
- Horstmanshoff, H. 2004. "Did the God Learn Medicine?: Asclepius and Temple Medicine in Aelius Aristides 'Sacred Tales'." In *Magic and Rationality in Ancient Near Eastern and Graeco-Roman Medicine*, ed. by H. Horstmanshoff and M. Stol, 325–342. *Studies in Ancient Medicine* 27. Leiden: Brill.
- Jouanna, J. 2011. "Médecine rationnelle et magie : le statut des amulettes et des incantations chez Galien" [in French]. *Revue des études grecques* 124 (1) : 47–77.
- Kudlien, F. 1981. "Galen's Religious Belief." In Nutton 1981, 117–130.
- Lloyd, G. E. R. 1990. *Demystifying Mentalities*. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 2006a. *Mathematics as a Model of Method in Galen*. Vol. v of *Principles and Practices in Ancient Greek and Chinese Science*, 110–130. Aldershot: Ashgate.
- . 2006b. "Theories and Practices of Demonstration in Galen." In *Principles and Practices in Ancient Greek and Chinese Science*, IV:255–277. Aldershot: Ashgate.
- Manuwald, B. 1994. "Traum und Traumdeutung in der griechischen Antike" [in German]. In *Traum und Träumen: Inhalt, Darstellung und Funktionen einer Lebenserfahrung in Mittelalter und Renaissance*, by R. Hiestand. Düsseldorf: Droste Verlag.
- Miller, P. C. 1994. *Dreams in Late Antiquity: Studies in the Imagination of a Culture*. Princeton: Princeton University Press.
- Morison, B. 2008. "Logic." In Hankinson 2008b, 66–115.
- Nutton, V., ed. 1981. *Galen: Problems and Prospects*. London: The Wellcome Institute for the History of Medicine.
- Oberhelman, S. M. 1981. "The Interpretation of Prescriptive Dreams in Ancient Greek Medicine." *The Journal of the History of Medicine and Allied Sciences* 36:416–424.
- . 1993. "Galen: Dreams in Graeco-Roman Medicine." *ANRW* (Berlin) II 37/1:121–156.

- Petrova, M. S. 2010. "Oneyrokritika v Antichnosti i v Sredniye veka (na primere Makrobiya) [Oneirocritica in the Antiquity and Middle Ages (the Case of Macrobius)]" [in Russian]. In *Intellektual'nyye traditsii Antichnosti i Srednikh vekov [Intellectual Traditions of the Antiquity and Middle Ages]*, 176–228. Moskva [Moscow]: Krug.
- Plinius major. 1967. *Naturalis historia* [in Latin]. In *Naturalis historiae libri xxxvii*, ed. by K. Mayhoff. Stuttgart: Teubner.
- Proclus. 1903–1906. In *Platonis Timaeum* [in Ancient Greek]. In *Procli Diadochi in Platonis Timaeum commentaria I–III*, ed. by E. Diels. Lipsiae: Teubner.
- Schlange-Schöninghen, H. 2003. "Die römische Gesellschaft bei Galen: Biographie und Sozialgeschichte" [in German]. *Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte* (Berlin) 65:223–235.
- Sextus Empiricus. 1997. *Pyrrhoneioi hypotyposesis* [in Ancient Greek]. In *Esquisses Pyrrhoniennes*, ed. by P. Pellegrin. Paris : Seuil-Points.
- Solopova, M. A. 2012. "Aristotel' o prirode snovideniy: fizika protiv mantiki (na osnovanii traktata 'O predkazaniyakh vo sne') [Aristotle on the Nature of Dreams: Physics versus Fortune-Telling (according to a Treatise 'De divinatione per somnium')]" [in Russian]. In *Istoriko-filosofskiy yezhegodnik 2011 [History of Philosophy Yearbook 2011]*, 40–58. Moskva [Moscow]: Kanon+.
- Soranus. 1927. *Vita Hippocratis secundum Soranum* [in Ancient Greek]. In *Gynaeciorum libri IV, De signis fracturarum, De fasciis*, ed. by J. Ilberg. Corpus Medicorum Graecorum 4. Leipzig: Teubner.
- Strabo. 2005. *Geographica* [in Ancient Greek]. In *Strabons Geographica 4: Buch XIV–XVII*, ed. by S. Radt. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Strohmaier, G. 2003. "Die Ethik Galens und ihre Rezeption in der Welt des Islams" [in German]. In *Galien et la philosophie*, ed. by J. Barnes and J. Jouanna, 307–329. Vandoeuvres : Fondation Hardt.
- Van der Eijk, Ph. 2005. *Medicine and Philosophy in Classical Antiquity. Doctors and Philosophers on Nature, Soul, Health and Disease*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Vegetti, M. 2013. *Galeno. Nuovi scritti autobiografici* [in Italian]. Roma: Carocci editore.
- Von Staden, H. 1989. *Herophilus. The Art of Medicine in Early Alexandria*. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 2003. "Galen's Daimon : Reflections on 'Irrational' and 'Rational'." In *Rationnel et irrationnel dans la médecine ancienne et médiévale*, ed. by N. Palmieri, 15–43. Saint Étienne : Publications de l'Université de Saint-Étienne.

ДМИТРИЙ ВИРЮКОВ*

ПРИРОДНАЯ И ИНДИВИДУАЛЬНАЯ ПРИЧАСТНОСТЬ И ИХ ВЗАИМООТНОШЕНИЯ В УЧЕНИИ ОРИГЕНА**

Аннотация: В статье производится анализ использования Оригеном концепта причастности. Различаются два магистральных дискурса причастности у Оригена: природный и индивидуальный. В рамках дискурса *природной причастности* различаются четыре линии. Это: (1) линия P^1 , предполагающая порядок природных причастностей видов тварного сущего к Лицам Троицы; в рамках этого дискурса Бог-Отец и Сын выступают в роли универсальных причастуемых причин для сущих. (2) Линия P^2 , предполагающая, что все тварное сущее природным образом причастно к логосам, содержащимся в Логосе-Премудрости, хотя и модус причастности к Логосу умного сущего отличается от модуса причастности остального сущего. (3) Линия P^3 , согласно которой все умные сущие обладают природной способностью к соединению с Богом; этот дискурс предполагает, что божественная природа, общая для Отца, Сына и Святого Духа, выступает в роли универсального причастуемого начала в отношении природной способности умных сущих к соединению с Богом. (4) Линия P^4 , согласно которой все люди природно причастны к способности к мышлению. В рамках дискурса *индивидуальной причастности* у Оригена различаются две линии. Это: (1) линия I^1 , связанная с темой отношений Лиц Троицы: Сын причастует к Божеству Отца, а Святой Дух — к свойствам Сына. (2) Линия I^2 , связанная с темой соединения праведных людей с Богом. Внутри этой линии различаются еще две линии. Это линия I^{2a} , в рамках которой индивидуальное соединение разумного существа с Богом описывается на языке причастности к Святому Духу (в отношении природной причастности эта линия коррелирует с линией P^1), а также линия I^{2b} , в рамках которой индивидуальное соединение разумного существа с Богом описывается на языке причастности к божественной сущности, отсылающем к 2 Пет. 1: 3–4. В отношении природной причастности эта линия коррелирует с линией P^3 .

Ключевые слова: причастность, универсалии, сущность, логосы, обожение, Троица.

DOI: 10.17323/2587-8719-2018-II-1-52-70.

1. В настоящей статье с целью выявления логических оснований учения Оригена будет проанализировано, как тематика причастности находит свое выражение у этого раннехристианского философа.

*Вирюков Дмитрий Сергеевич, д. филос. н., ведущий научный сотрудник Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (Пермь), dbirjuk@gmail.com.

**© Вирюков, Д. С. © Философия. Журнал Высшей школы экономики. Исследование выполнено при поддержке гранта Российского научного фонда № 16-18-10202, «История логико-философских идей в византийской философии и богословии».

Это исследование выполнено в русле моих предшествующих разработок в отношении тематики причастности и универсального в античной и восточно-христианской традиции¹. Я выделяю три парадигмы понимания концепта причастности в античной философии: платоническую (вертикальную), аристотелевскую (горизонтальную) и неоплатоническую. Платоническая парадигма указывает на то, что некое сущее — причастующее — обладает определенным свойством в меньшей мере, чем то, что является воплощением этого свойства — причастуемое; при этом причастуемое свойство выступает в роли трансцендентной причины для причастующего². Аристотелевская парадигма причастности указывает на отношение индивида к виду/родам, составляющим природу, носителем которой является этот индивид, так же как на отношение вида к вышележащим родам; в рамках этой парадигмы идет речь о том, что индивид причастен своим видам и родам, и виды — родам³. Неоплатоническая парадигма причастности, являющаяся уточнением платонической парадигмы и введенная в античную философию, вероятно, Ямвлихом, включает в себя понятие непричастуемого, указывающее, в рамках платонической парадигмы причастности, на трансцендентность причины по отношению к причиненному и незатронутость причины порождением причиненного.

В христианской литературе платоническая тема причастности мимоходом появляется у Иустина Философа (ок. 100 — ок. 165 г.) в контексте обсуждения онтологического статуса и посмертной участи души. В «Диалоге с Трифоном Иудеем» Иустин пишет:

Душа или сама есть жизнь, или только получает жизнь. Если же она есть жизнь, то оживотворяет что-то иное, а не самое себя, так же как движение движет скорее что-то иное, чем само себя. А что душа живет, никто не будет отрицать. Если же живет, то живет не потому, что есть жизнь, а потому, что причастна жизни. Причастное же к чему-либо отлично от того, к чему оно причастно (ἕτερον δὲ τὸ μετέχον τινὸς ἐκείνου οὐ μετέχει). Душа причастна жизни, потому что Бог хочет, чтоб она жила⁴.

¹См. например: Бирюков, 2014.

²См. диалоги Платона «Федон» (100с, 101с, 102b), «Пир» (211b1–5), «Государство» (472с2, 476d1–2) и «Парменид» (158a).

³См. «Топику» Аристотеля (121a10–15).

⁴Иустин Философ. Диалог с Трифоном Иудеем 6.1.3–9. Пагинация по Die ältesten Apologeten, 1915.

Иустин говорит о том, что человеческая душа обладает жизнью не потому, что она есть жизнь как таковая, но потому, что она причастует к жизни, даруемой человеку Богом. Эта жизнь, в соответствии с платонической парадигмой причастности, понимается здесь как трансцендентная универсальная причина существования того, что живет. Можно отметить, что у Иустина здесь проговаривается фактически то же понимание концепта причастности, которое было высказано Плотинем в «Энеадах»⁵: причастное отлично от того, к чему оно причастует, иначе просто не имела бы места ситуация причастности.

2. На развитие платонического концепта причастности в христианской литературе повлияло Священное Писание.

Вообще говоря, в Писании, когда идет речь о причастности, участии и общности, чаще всего используется слово *κοινωνός*, более редко — глаголы *μετέχω* и *μετοχή*, а также производные от них. В посланиях апостолов Павла и Петра говорится об участии христиан во Христе — в его страстях и славе⁶. В «Послании к Евреям» идет речь о христианах как причастниках Духа Святого (...*μετόχους γενηθέντας πνεύματος ἁγίου*)⁷. Однако ключевым текстом в плане его последующего отношения к философскому преломлению темы причастности является место из «Второго послания» апостола Петра:

...Как от божественной силы Его даровано нам все [потребное] для жизни и благочестия, через познание Призвавшего нас славою и добродетелью, которыми дарованы нам великие и драгоценные обетования, дабы вы через них соделались общниками божеской природы⁸.

Ὡς πάντα ἡμῖν τῆς θείας δυνάμεως αὐτοῦ τὰ πρὸς ζωὴν καὶ εὐσέβειαν δωρημένης διὰ τῆς ἐπιγνώσεως τοῦ καλέσαντος ἡμᾶς ἰδίᾳ δόξῃ καὶ ἀρετῇ, δι' ὧν τὰ τίμα καὶ μέγιστα ἡμῖν ἐπαγγέλματα δωρητὰ, ἵνα διὰ τούτων γένησθε θείας κοινωνοὶ φύσεως.

⁵ «Сократ сам не наделяет бытием человека того, что не есть человек, но „человек“ [как таковой] наделяет этим Сократа. Ибо отдельный человек [существует] по причастности (μεταλήψει) к человеку» (VI.4.13.6–8).

⁶ См.: 2 Кор. 1:7; Фил. 3:10; Евр. 4:14; 1 Пет. 4:13; 1 Пет. 5:1, а также исследование Powers, 2001.

⁷ Евр. 6:4; ср.: 2 Кор. 13:13.

⁸ 2 Пет. 1:3–4, цит. по синодальному переводу с изменениями. Исторический и историко-философский контекст 2 Пет. 1:3–4 обсуждается в работах Starr, 2000 и Finlan, 2006; см. также: Kaufman, 2009: 215–224, Keating, 2005: 148–150. Экзегезе этого места в византийской письменности посвящена слишком обзорная и во многом неточная статья Н. Рассела (Russel, 1988: 51–67); более взвешенно Н. Рассел касается этой темы в своей книге Russel, 2004: 151–152, 181–184, 200–203 etc. Джеффри Финч в своей диссертации Finch, 2002 почти не касается истории 2 Пет. 1:3–4 в раннехристианской литературе.

Джеймс Старр в книге, посвященной исследованию 2 Пет. 1:3–4 и его историческому контексту (Starr, 2000: 45), показывает, что выражение «причастность к божественной природе» у апостола Петра есть то же, что причастность к природе Христа, и суть этой причастности состоит в обретении, или причастности к перечисленным в 2 Пет. 1:1–3 свойствам, которыми обладает Божество: божественной славе, добродетели, силе. Норманн Рассел (Russel, 1988: 53) допускает влияние платонической доктрины в этом фрагменте из 2 Пет., но я сомневаюсь, что о таком влиянии можно говорить. В любом случае, любопытной выглядит аналогия, которую проводит Джон Кауфман (Kaufman, 2009: 220–221) между указанным выше смыслом 2 Пет. 1:3–4, предполагающим, что, проявляя свои добродетели, человек причастует к божественным совершенствам, и философским концептом причастности единичного к универсальному.

Кажется, из восточно-христианских авторов первым, кто построил слова из 2 Пет. 1:3–4 о причастности к божественной природе в целостный богословско-философский контекст, был Ориген⁹, который использует 2 Пет. 1:3–4 для описания обожения.

3. У Оригена эта тема встроена в целостную, можно сказать, философию причастности¹⁰. В целом для учения Оригена определяющей является вертикальная, или платоническая, парадигма причастности. Она является одним из конституирующих моментов, на которых построена богословская доктрина Оригена как таковая. При этом, как мы увидим, использование Оригеном темы причастности допускает и отклонения от вертикальной парадигмы, включая в себя горизонтальную, а также «нейтральную» линии.

Вертикальная парадигма причастности находит у Оригена преломление в ходе развития двух основных дискурсов, в рамках которых также прослеживается несколько линий.

Итак, во-первых, это дискурс природной причастности. Он проявляется, когда идет речь о причастности сущих тварного мира по их природным качествам к Божеству, либо о причастности материальных сущих по их природным качествам к началам и логосам, содержащимся

⁹Ср.: Russel, 2004: 151, Kaufman, 2009: 215.

¹⁰Относительно концепта причастности в доктрине Оригена см. особенно Balás, 1975 — эта статья в наибольшей мере повлияла на мою трактовку концепта причастности в доктрине Оригена, представленную ниже. Также см. Bueno, 2010, Russel, 2004: 147–152, Rius-Camps, 1968; 1970a,b; 1972. На русском языке полезную подборку текстов Оригена, где затрагивается проблематика причастности, см. в публикации Фокин, 2001: особ. 207, 209–217.

в умном мире¹¹. Вообще говоря, эта линия, намеченная у Оригена, но получившая более детальное развитие у последующих патристических авторов, предполагает, что существа одной и той же природы причастуют к наделяющему их природными способностями трансцендентному причастуемому началу (началам), выступающему в роли универсалии-до-вещей, одним и тем же способом. Этот способ различен для существ различных природ и зависит от места природных совершенств, обладаемых сущими данной природы, в рамках порядка или иерархии таковых совершенств.

Во-вторых, это дискурс индивидуальной причастности. Он используется Оригеном как в контексте учения об отношениях Лиц Троицы, так и в рамках речи о соединении человека с Божеством.

В первом случае, то есть в тринитарном контексте, говорится о том, что Сын есть Божество по причастности (μετοχή) в Божестве Отца¹². Как и об отношении Сына к Отцу, об отношении Духа к Сыну Ориген ведет речь, используя, в том числе, язык причастности. Дух нуждается в содействии Сына в плане бытия, мудрости, разумения, справедливости и вообще всех совершенств; все это Он имеет по причастности (κατά μετοχήν) — понимаемой здесь в платоническом смысле — к тому, что присуще Христу¹³. По Оригену, хотя Сын воспринимает божественность и божественные атрибуты от Отца, он обладает ими существенным, а не привходящим образом. Это выражается, в частности, в том, что Ориген прикладывает к Сыну божественные имена с приставкой αὐτο-...¹⁴; в его утверждении о том, что неверно говорить, что Сын причастен праведности, но — он сам есть праведность, которой причастуют праведные люди¹⁵; а также в его словах о том, что тогда как человеческие существа становятся Богом по причастности (κατά μετουσίαν), Христос есть Бог по сущности (κατ' οὐσίαν)¹⁶. Эта проговариваемая в последнем случае оппозиция *по сущности – по причастности* будет подхвачена последующими патристическими авторами¹⁷. Имея все это в виду, можно

¹¹В христианской литературе подобный извод темы природной причастности до Оригена уже встречался, как мы видели, у Иустина Философа.

¹²Ориген. Толкование на Иоанна II, 2.17.4–6 (Origène, 1966: 216–218).

¹³Ориген. Толкование на Иоанна II, 10.76.1–7 (ibid.: 256).

¹⁴См.: Balás, 1975: 263.

¹⁵Ориген. Против Цельса VI.64. Ср.: О началах II, 6.6 (Origène, 1978: 320–321).

¹⁶Он же. Фрагменты на Псалмы в катенах Пс. 135; PG 12, 1656a.

¹⁷Афанасий Александрийский. Против язычников 46, PG 25, 93bc; Четвертое послание к Серапиону 2.4, PG 26, 613c; Василий Кесарийский. Против Евномия 3, PG 29b, 660.14–30; Григорий Нисский. Против Евномия I.1.270–277 (пагинация по Gregorius Nyssenus, 1960:

утверждать вслед за Дэвидом Балашом (Balás, 1975: 271), что в случае использования Оригеном дискурса причастности в тринитарном контексте не идет речи о мере причастности, зависевшей бы от расположения воли причастуемых, то есть Сына и Духа, но причастность Сына к Отцу и Духа к Сыну и Отцу постоянна и неизменна.

Во втором случае — когда концепт причастности используется для указания на соединение человека с Божеством — предполагается, что причастность зависит от расположения воли причастуемого¹⁸. В рамках этой линии дискурса индивидуальной причастности Ориген, а после него и другие христианские авторы использовали 2 Пет. 1:3–4. При этом аллюзия к 2 Пет. 1:3–4 могла быть искусно встроена в общеплатонический дискурс причастности. Это имеет место, например, у Оригена в трактате «О началах» (IV, 4, 9), где, вообще говоря, находят свое проявление и индивидуальный, и природный дискурсы причастности.

Этот фрагмент сохранился в латинском переводе, но исходная терминология причастности в нем просматривается достаточно явно.

Всякий, кто причастует к чему-нибудь, без сомнения, имеет одну субстанцию и одну природу с тем, кто причастует к той же самой вещи. Например, все глаза причастны свету; и потому все глаза, причастующие свету, — одной природы. Но хотя к свету причастует всякий глаз, однако не всякий глаз одинаково причастует к свету, потому что один видит острее, другой — слабее. И опять, всякий слух воспринимает голос или звук, и потому всякий слух — одной природы. Но, соответственно качеству чистого и здорового слуха, каждый слышит то скорее, то медленнее. Теперь от этих чувственных примеров перейдем к умственному созерцанию. Всякий ум, причастующий

107); Симеон Новый Богослов. Гимн 50.198–202 (Symeon der Neue Theologe, 1976: 402). Ср.: Balás, 1966: 11–12, 60–62.

¹⁸В противоположность «природной» причастности Дэвид Балаш называет такую причастность «сверхприродной» (supernatural), см. Balás, 1975: 266–270. За Балашом следует в этом отношении Н. Рассел (Russel, 2004: 147 — он называет этот вид причастности также динамическим). В целом мое различение природного и индивидуального дискурсов причастности у Оригена близко к различению, делаемому Дэвидом Балашем, который выделяет у Оригена природный (natural) и сверхприродный (supernatural) уровни причастности. Отличие моего различения дискурсов причастности у Оригена от различения Балаша состоит в том, что помимо природного уровня причастности я выделяю индивидуальный уровень, а не сверхприродный, как это делает Балаш. Предлагаемое мною различение мне кажется более удачным, поскольку оно более универсально: выделяемый мною дискурс индивидуальной причастности охватывает, помимо того, что Балаш относит к сверхприродной причастности (причастность к Богу обоживаемых людей), также причастность, о которой говорится в контексте отношений Лиц Троицы (то есть причастность Сына к Отцу и Духа к Сыну).

к умному свету, без сомнения, должен быть одной природы со всяким другим умом, который подобным же образом причаствует умному свету. Значит, если небесные силы через причастность в премудрости и освящении принимают причастность к умному свету, то есть к божественной природе, и тому же свету и премудрости причаствуются также человеческие души, то эти души и небесные силы — одной природы и одной сущности. Но небесные силы — нетленны и бессмертны; значит, и субстанция человеческой души, несомненно, бессмертна и нетленна. Но этого мало. Так как самая природа Отца и Сына и Святого Духа, которой одной всякая тварь причаствуется в умном свете, нетленная и вечная, то отсюда необходимо следует, что и всякая [другая] субстанция, причаствующая к этой вечной природе, пребывает всегда нетленной и вечной, дабы вечность божественной благодати познавалась и в ней — именно в том, что [существа], получающие ее благодеяния, тоже вечны (Origène, 1980: 422–424)¹⁹.

Сначала Ориген, используя примеры причастности глаза к свету и слуха к звуку, говорит, что один и тот же способ причастности, характерный для разных существ, предполагает, что эти существа обладают одной и той же природой. При этом индивиды одной природы могут исполнять характерный для своей природы способ причастности естественным образом совершенно либо нет. Дискурс причастности, используемый при приведении этих примеров, не является ни платоническим, ни аристотелевским; он — нейтральный.

¹⁹Ориген. О началах IV, 4,9 (36): 337–368. Цит. по Ориген, КДА, 1899: 383–384, с изменениями. Латинский текст: *Omnis, qui participat alicuius, cum eo, qui eiusdem rei particeps est, sine dubio unius substantiae est uniusque naturae. Vt puta omnes oculi lucis participant, et ideo omnes oculi, qui de luce participant, unius naturae sunt; sed licet omnis oculus de luce participet, tamen quoniam alius acutius, alius obtusius uidet, non omnis oculus aequaliter de luce participat. Et rursus omnis auditus uocem uel sonum recipit, et ideo omnis auditus unius naturae est; uerum pro qualitate puri et sinceri auditus unusquisque uel uelocius audit uel tardius. Transeamus ergo ab his sensibilibus exemplis ad intellectualium contemplationem. Omnis mens, quae de intellectuali luce participat, cum omni mente, quae simili modo de intellectuali luce participat, unius sine dubio debet esse naturae. Si ergo caelestes uirtutes intellectualis lucis, id est diuinae naturae, per hoc quod sapientiae et sanctificationis participant, participium sumunt, et humana anima eiusdem lucis et sapientiae participium sumit, erunt et ista unius naturae secum inuicem uniusque substantiae; incorruptae autem sunt et immortales caelestes uirtutes: incorrupta sine dubio et immortalis erit etiam animae humanae substantia. Non solum autem, sed quoniam ipsa patris et filii et spiritus sancti natura, cuius solius intellectualis lucis uniuersa creatura participium trahit, incorrupta est et aeterna, ualde et consequens et necessarium est etiam omnem substantiam, quae aeternae illius naturae participium trahit, perdurare etiam ipsam semper et incorruptibilem et aeternam, ut diuinae bonitatis aeternitas etiam in eo intellegatur, dum aeterni sunt et hi, qui eius beneficia consequuntur.*

Затем Ориген переходит к изложению своего специфического учения. Он ведет речь о том, что человеческие умы и небесные силы причаствуют (в вертикальном смысле) к умному свету, причаствуя тем самым к божественной природе, — здесь, очевидно, имеет место аллюзия к 2 Пет. 1:4²⁰. Отсюда, по Оригену, следует, что человеческие умы и небесные силы — одной и той же природы и сущности²¹. А значит, человеческая душа по своей природе нетленна и вечна как способная причаствовать к божественной природе, понимаемой Оригеном как природа Отца, Сына и Духа, то есть природа Троицы. Когда Ориген здесь ведет речь о божественной природе, или природе Отца, Сына и Духа, очевидно, что он вкладывает в понятие природы коннотации причинности: для Оригена причастность к божественной природе означает, что эта природа является причиной обретения причаствующими к ней существами свойств, характерных для Божества по природе. Это сближает концепт причастности к божественной природе, как он используется у Оригена, с тем пониманием, которое, вероятно, вкладывал в этот концепт апостол Петр в 2 Пет. 1:4 (см. выше).

4. Теперь я подробнее остановлюсь на учении Оригена о природной причастности. В этом отношении можно указать на следующие фрагменты из «О началах»:

Бог-Отец дает всем существам бытие; причастность же Христу, как Слову или Разуму, делает существа разумными. Отсюда следует, что эти существа достойны или похвалы, или наказания, так как они способны к добродетели и пороку. Поэтому существует также и благодать Святого Духа, дабы существа, которые не святы по природе, делались святыми через причастность этой благодати. Итак, существа имеют свое бытие от Бога Отца, разумность от Слова, святость же от Святого Духа (Origène, 1978: 162)²².

²⁰Норманн Рассел (Russel, 2004: 151, п. 62) указывает, что Ориген цитирует 2 Пет. 1:4, ведя речь о причастности к божественной природе, в трактате «О началах» (IV, 4.4.) «Толковании на послание к Римлянам» (4.9, PG 14, 997с), трактате «Против Цельса» (3.37) и «Гомилии на книгу Левит» (4.4; Origenes, 1901: 319, 16–17). В этом списке отсутствует приведенное мною выше место — фрагмент IV, 4.9 трактата «О началах», — однако для меня очевидно, что, когда Ориген в этом фрагменте говорит о причастности к Божественной природе, он делает отсылку к 2 Пет. 1:4. Н. Рассел упоминает в своей книге (Russel, 2004: 148) это место и пишет, что в нем идет речь о причастности к божественной природе, но не рассматривает его в связи с 2 Пет. 1:4.

²¹Норманн Рассел говорит в связи с таким дискурсом причастности в обсуждаемом фрагменте о «горизонтальном» измерении причастности в доктрине Оригена (ibid.).

²²Ориген. О началах I, 3.8: 272–283. Цит. по: Ориген, КДА, 1899: 51, с изменениями.

А так как действие Отца и Сына простирается и на святых, и на грешников, то отсюда ясно, что все разумные существа причастны Слову, то есть Разуму, и, таким образом, несут в себе как бы некоторые семена Премудрости и Правды, которая есть Христос. И к тому, Кто истинно существует и Который сказал через Моисея: «Я есмь Сущий» (Исх. 3:14), причастно все существующее, и эта причастность к Богу-Отцу простирается на всех: как на праведников, так и на грешников, как на разумные, так и на неразумные существа, — словом, на все существующее. Действительно, и апостол показывает, что все имеют участие во Христе, когда говорит: «Не говори в сердце твоём: кто взойдет на небо? то есть Христа свести; или: кто сойдет в бездну? то есть Христа из мертвых возвести. Но что говорит Писание? Ближе к тебе слово, в устах твоих и в сердце твоём» (Рим. 10:6–8). Этими словами апостол показывает, что Христос, как Слово или Разум, находится в сердце всех [разумных], и именно по причастности к Нему они разумны (Origène, 1978: 154)²³.

По Оригену, тварное сущее, поскольку оно существует, причастует к Божеству своими сущностными свойствами (здесь очевидны платонические коннотации причастности). При этом в отношении причастности сущего к Божеству имеется определенный порядок: по своему бытию все сотворенное сущее причастует к Богу-Отцу, источнику всякого бытия, а умное сущее, помимо причастности к Богу-Отцу по бытию, по своей умной способности причастует также к Сыну как к Логосу — источнику всего разумного. Этот богословско-философский дискурс предполагает, что Лица Троицы выступают в роли универсальных причастуемых причин²⁴ (начал) для множества сущих. Эта причастность всего сущего к Богу-Отцу, а разумных сущих к Сыну-Логосу не зависит от состояния причастующих индивидов: и достойные похвалы, и достойные наказания люди в любом случае по своей умной способности причастуют к Сыну. Поэтому в рамках этой доктрины предполагается (хотя и не выражается совершенно эксплицитно), что природная причастность всех сущих по бытию к Богу-Отцу и, для разумных сущих, причастность по умной способности к Логосу не могут быть большими или меньшими. Однако богословский язык, используемый Оригеном в этом фрагменте, содержит инструмент для описания причастности к Богу и в динамическом аспекте, характерном для святых, каковой предполагает, что причастность к Божеству для причастующего индивида может быть

²³Там же. I, 3, 6: 155–171. Цит. по: Ориген, КДА, 1899: 47, с изменениями.

²⁴Универсальных — именно в качестве причин, то есть рассматриваемых в отношении ко множеству причиняемых, для каковых является общим наличие этой причинности.

больше или меньше²⁵. Таковая причастность святых к Богу описывается Оригеном как причастность к третьему Лицу Троицы, Святому Духу.

Если сравнить дискурсы причастности, выраженные, с одной стороны, во фрагментах I, 3.6 и I, 3.8 трактата «О началах» и, с другой, в цитированном выше фрагменте IV, 4.9, мы увидим, что в первом случае предполагается статичность природной причастности тварного сущего к Божеству (причастности по бытию и по умной способности), тогда как во втором случае проговаривается несколько иной дискурс природной причастности, предполагающий определенный отход от понимания природной причастности в статическом смысле. Согласно этому дискурсу, хотя индивиды одной природы причаствуют к причащаемому одним и те же способом, в реальности эта природная причастность к божественной природе, выступающей в роли универсального начала, возможна в неодинаковой мере; мера этой причастности зависит от того, реализуется ли в случае конкретного индивида природный способ причастности естественным образом совершенно или нет.

Данное расхождение дискурсов причастности связано с тем, что во фрагменте IV, 4.9 трактата «О началах» Ориген ведет речь об индивидуальной причастности к Божеству в терминах природной причастности. Он имеет в виду, что для всех человеческих существ *по природе свойственно* причаствовать к Богу в смысле *личного* соединения с Божеством в обожении (то, что я называю индивидуальной причастностью к Божеству). Однако эта природная способность может реализовываться естественным образом совершенно либо нет.

В итоге можно сказать, что в рамках дискурса причастности, представленного во фрагментах I, 3.6 и I, 3.8 трактата «О началах», предполагается, что *в одинаковой мере* имеет место *наличествующая природная причастность* к Богу по бытию для всего сущего и по умной способности для разумных существ, тогда как индивидуальная причастность к Богу в обожении осуществляется для умных сущих не в одинаковой мере. В рамках же дискурса причастности, представленного во фрагменте IV, 4.9, предполагается, что концепт *одинаковой меры причастности* относится не к одной из наличных и не утрачиваемых природных причастностей индивида, таких как причастность по бытию или по умному началу, но к самой способности индивидуальной причастности к Богу в обожении, характерной для человека и небесных

²⁵См. также: О началах II, 6.3 (Origène, 1978: 314–316). Ср.: Balás, 1975: 271.

сил, которая может быть реализована совершенно или несовершенно, либо не реализована вообще.

Имея в виду эти примеры, мы видим также, что у Оригена находит свое проявление разный язык для описания индивидуальной причастности разумного сущего к Божеству в обожении. Во фрагментах I, 3,6 и I, 3,8, где развивается тема порядка причастности согласно природным способностям, индивидуальная причастность, в соответствие с логикой этого порядка, описывается на языке причастности к Святому Духу, в то время как во фрагментах IV, 4,9, где тема порядка причастностей не присутствует, для этого используется язык причастности к божественной сущности, отсылающий к 2 Пет. 1:3–4.

5. Ведя речь об оригеновской доктрине причастности, необходимо затронуть также тему причастности всего сущего к Сыну-Логосу-Премудрости. Как и у Климента Александрийского, по Оригену, для Бога-Отца характерны единство и простота, для Сына же — множественность²⁶, поскольку он является началом множества сотворенных вещей²⁷.

Ориген вслед за Филоном Александрийским²⁸ и Климентом Александрийским²⁹ развивает учение о Логосе-Премудрости как содержащем в себе умопостигаемые начала и логосы для всего сущего, к которым причастствуют вещи тварного мира³⁰. Бог творит вещи тварного мира посредством Логоса-Премудрости согласно этим логосам³¹. Это тво-

²⁶Здесь, возможно по наследству от Климента, у Оригена просматривается линия, восходящая к «Пармениду» Платона. Относительно учения Климента в этом отношении см. особенно Choufigne, 2002: 167–179 (рус. пер.: Шуфрин, Рокитянский, 2013: 185 и сл.).

²⁷См.: «Итак, Бог совершенно един и прост (ἐν καὶ ἀπλοῦν). Спаситель же наш из-за множественности [творений], поскольку „Бог предложил Его умиловительным“ (Рим. 3:25) и начатком всего творения, становится множеством (πολλὰ) или даже, возможно, всем тем, в чем нуждается от Него всякая тварь, могущая быть освобожденной (ср. Рим. 8:21)». Ориген. Толкование на Иоанна I, 20.119 (Origène, 1966: 122); цит. с небольшими изменениями по: Ориген, Дунаев, 2003: 119.

²⁸Ср., например, трактаты Филона «О сотворении мира» (16, 36, 129), «О том, кто наследует Божественное» (280), «О насаждении» (50), «Об опьянении» (133) и «О смешении языков» (172). В целом об учении Филона о логосах в историко-философском контексте см. Radice, 2011.

²⁹См. его Строматы 4 xxv 155–157 (Clemens Alexandrinus, 1906: 317–318; 387–388).

³⁰Об этой теме у Оригена в отношении к предшествующей традиции см. особенно Ramelli, 2011. Ср.: Vuono, 2010: 54–55.

³¹Ориген. О началах I, 3,6 (Origène, 1978: 154); I, 4.4–5 (ibid.: 170–172); Толкование на Иоанна XIX.22.147 (Origènes, 1903: 324); Против Цельса V, 39 (Origène, 1969: 116–120); Толкование на Иоанна I, 19.109–115 (Origène, 1966: 118–122); I, 34.243–246 (ibid.: 180–182). Ср. также слова Оригена, что все живые существа являются такими потому, что они причастны жизни как таковой: Комментарий на Иоанна, фр. 2 (Origènes, 1903: 485.24–6).

рение всегда было предобразовано в божественной премудрости³². По Оригену, имеются как логосы для видов и родов вещей³³ — используя более традиционный философский язык, можно сказать, что такие логосы соответствуют универсалиям-до-вещей, — так и логосы для единичных вещей³⁴. Логосы сущего относятся к Логосу-Слову как части к целому и виды к роду³⁵.

Таким образом, к Логосу-Премудрости различным образом причастно, с одной стороны, все сотворенное сущее³⁶, с другой — обладающие умной способностью существа, даже и живущие не в соответствии с разумом³⁷, и с третьей — истинно разумные, праведные и святые люди³⁸. В первом случае дискурс Оригена предполагает, что Логос-Премудрость неким образом содержит универсалии-до-вещей, во втором — что Логос является универсальным причастуемым началом для разумных сущих.

Веда речь о человеческих существах как обладающих умной способностью, Ориген выделяет два смысла логоса, влекущих за собой и два значения причастности: в одном смысле все люди причастны логосу (с маленькой буквы) в том смысле, что все они обладают (по причастности к Логосу-Премудрости) природной способностью мыслить, в другом смысле причастны к Логосу (с большой буквы) люди, достигшие духовного совершенства:

О разуме (λόγος) в людях, которому причастен (μετέχων), как мы сказали, наш род, говорится двояко: либо в смысле исполненности мышления (κατὰ τὴν συμπλήρωσιν τῶν ἐννοιδῶν), которое есть в каждом вышедшем из детского возраста, исключая уродов³⁹, либо в смысле высшего совершенства (ἢ κατὰ τὴν ἀκρότητα), которое присуще только совершенным⁴⁰.

Здесь Ориген фактически повторяет аналогичное высказывание Иустина Философа. Диалог с Трифоном Иудеем 6.1.3–9 (пагинация по: Die ältesten Apologeten, 1915), см. выше.

³²Ориген. О началах I, 4.4–5 (Origène, 1978: 170–172).

³³Он же. Толкование на Иоанна (I, 19.114). Ср. О началах I, 2.2 (ibid.: 112–114), I, 4.5 (ibid.: 172), I, 7.1 (ibid.: 206–208) и III, 6.4 (Origène 1980: 242–244).

³⁴Он же. О началах I, 2.2 (ibid.: 112–114).

³⁵Он же. Против Цельса V, 22 (Origène, 1969: 68), ср. Толкование на Иоанна I, 34.244 (Origène, 1966: 180).

³⁶Он же. Толкование на Иоанна I, 34.244 (ibid.); XIX.22.147 (Origenes, 1903: 324).

³⁷Там же I, 37.269–270 (Origène, 1966: 194), ср. I, 34.246 (ibid.: 182).

³⁸Он же. Против Цельса VI.64 (Origène, 1969: 338–340); Толкование на Иоанна I, 37.268 (Origène, 1966: 194).

³⁹То есть умственно неполноценных людей.

⁴⁰Он же. Толкование на Иоанна I, 37.273.1–5 (ibid.: 196).

Здесь просматривается, хоть и упомянутая мимоходом, редкая для Оригена парадигма причастности — аристотелевская: предполагается, что все люди причастны конституирующей человеческую природу способности — способности к мышлению. Поскольку данная способность, очевидно, понимается в этом фрагменте не как то, что является трансцендентным для человеческих индивидов, но как нечто внутренне присущее каждому причастующему, можно утверждать, что здесь используется именно аристотелевская парадигма, то есть разум понимается в смысле универсалии-в-вещах (в данном случае — в человеческих индивидах).

6. Итак, если суммировать сказанное, то можно сказать, что у Оригена различимы два магистральных дискурса причастности: природный и индивидуальный.

В рамках дискурса *природной причастности* у него можно различить четыре линии. Это:

П¹ — линия, предполагающая порядок природных причастностей видов тварного сущего к Лицам Троицы; согласно этому порядку, все сущее причастно к Богу-Отцу по бытию, а умное сущее причастно к Сыну по умной способности; в рамках этого дискурса Бог-Отец и Бог-Сын выступают в роли универсальных причастуемых причин для множества сущих;

П² — линия, предполагающая, что все тварное сущее природным образом причастно к логосам, содержащимся в Логосе-Премудрости, хотя и модус причастности к Логосу умного сущего отличается от модуса причастности остального сущего; этот дискурс предполагает, что Логос-Премудрость неким образом содержит универсалии-до-вещей.

П³ — линия, согласно которой все умные сущие обладают природной способностью к соединению с Богом; этот дискурс предполагает, что божественная природа, общая для Отца, Сына и Святого Духа, выступает в роли универсального причастуемого начала в отношении природной способности умных сущих к соединению с Богом;

П⁴ — линия, согласно которой все люди природно причастны конституирующей человеческую природу способности — способности к мышлению. Здесь используется аристотелевская парадигма причастности, предполагающая наличие универсалии-в-вещах (логоса) в умных сущих.

В рамках дискурса *индивидуальной причастности* у Оригена различаются две линии. Это:

И¹ — линия, связанная с темой отношений Лиц Троицы: Сын причастует к Божеству Отца, а Святой Дух — к свойствам Сына;

I^2 — линия, связанная с темой соединения праведных людей с Богом. Внутри этой линии различаются еще две линии. Это:

I^{2a} — линия, в рамках которой индивидуальное соединение разумного существа с Богом описывается на языке причастности к Святому Духу. В отношении природной причастности эта линия коррелирует с линией P^1 .

I^{2b} — линия, в рамках которой индивидуальное соединение разумного существа с Богом описывается на языке причастности к божественной сущности, отсылающем к 2 Пет. 1:3–4. В отношении природной причастности эта линия коррелирует с линией P^3 .

Сделанные наблюдения позволяют уточнить концепцию Дэвида Балаша относительно доктрины причастности у Оригена. Согласно Балашу, если обобщить, то оригеновский концепт причастности предполагает, что низший уровень бытия обладает определенным совершенством, будучи зависимым в отношении него от высшего уровня бытия, который обладает этим совершенством в полной мере и является его источником (Balás, 1975: 270). Кажется, подобное понимание является общим местом в оригеноведении⁴¹. Такое понимание причастности соответствует выделенной мною платонической парадигме причастности. Однако, как мы видели, при том, что платоническая парадигма причастности действительно является у Оригена основной, в его сочинениях находит свое проявление и парадигма причастности, которую я назвал аристотелевской, а также понимание причастности в «нейтральном» смысле.

Источники

Ориген. Творения Оригена, учителя Александрийского в русском переводе.

Вып. 1. О началах : пер. с лат. / под ред. Казанской духовной академии. — Казань : Типо-литогр. Имп. Ун-та, 1899.

Ориген. Комментарии на Евангелие от Иоанна (т. I, гл. I–XIX) / пер. с древнегреч.

А. Г. Дунаева // Богословские труды. — 2003. — Т. 38. — С. 97–119.

Clemens Alexandrinus. Zweiter Band: Stromata Buch I–VI / hrsg. von O. Stählin. — Leipzig : J. C. Hinrichs, 1906.

⁴¹См. например: Фокин, 2001: 209, Russel, 2004: 147–148. Этому не противоречит выделяемое Н. Расселом горизонтальное измерение причастности (*ibid.*: 148), поскольку оно указывает не на отношение между причастующим и причастуемым, но на отношение причастующих между собой: действительно, это измерение соответствует речи о том, что один и тот же способ причастности различных существ к трансцендентному причастуемому свидетельствует о том, что эти причастующие существа обладают одной и той же природой.

- Gregorius Nyssenus.* Gregorii Nysseni opera. Vol. 2. Contra Eunomium liber III / ed. by W. Jaeger. — Leiden : Brill, 1960.
- Origène.* Commentaire sur saint Jean / sous la dir. de C. Blanc. — Paris : Cerf, 1966. — (Sources chrétiennes ; 120).
- Origène.* Contre Celse, Livres V et VI / sous la dir. de M. Borret. — Paris : Cerf, 1969. — (Sources chrétiennes ; 147).
- Origène.* Traité des principes. Tome I (Livres I et II) / trad. du latin par H. Crouzel, M. Simonetti. — Paris : Cerf, 1978. — (Sources chrétiennes ; 252). — Introduction, texte critique de la Philocalie et de la version de Rufin.
- Origène.* Traité des principes. Tome III (Livres III et IV) / trad. du latin par H. Crouzel, M. Simonetti. — Paris : Cerf, 1980. — (Sources chrétiennes ; 268). — Introduction, texte critique de la Philocalie et de la version de Rufin.
- Origenes.* Homiliae in Ieremiam, Fragmenta in Lamentationes / hrsg. von E. Klostermann. — Leipzig, 1901. — (Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der Ersten Drei Jahrhunderte ; 6).
- Origenes.* Vierter Band, Der Johanneskommentar / hrsg. von E. Preuschen. — Leipzig, 1903. — (Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der Ersten Drei Jahrhunderte ; 10).
- Symeon der Neue Theologe.* Hymnen / hrsg. von A. von Kambyles. — Berlin : De Gruyter, 1976.

ЛИТЕРАТУРА

- Бирюков Д. С.* Иерархии сущего в патристической мысли. Григорий Нисский и Дионисий Ареопагит // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. — 2014. — № 3. — С. 302–324.
- Фокин А.* Учение Оригена о Логосе и логосах (тексты и комментарии) // Богословский сборник. — 2001. — Т. VIII. — С. 197–226.
- Шуфрин А. М.* Гнозис, богоявление, обожение: Климент Александрийский и его источники / пер. с англ. В. Р. Рокитянского. — М. : Библиотека богослова, 2013. — (Византийская философия ; 10).
- Balás D.* Μετουσια Θεου: Man's Participation in God's Perfections according to St. Gregory of Nyssa. — Rome : Herder, 1966. — (Studia Anselmiana philosophica theologica ; 55).
- Balás D.* The Idea of Participation in the Structure of Origen's Thought. Christian Transposition of a Theme of the Platonic Tradition // Origeniana. Premier colloque international des études origéniennes. — Bari : Istituto di Letteratura Cristiana Antica — Università di Bari, 1975. — P. 257–275. — (Quaderni di Vetera Christianorum ; 12).
- Bueno A.* «Plenitud» y «Participación». Nocións estructurantes de la doctrina teológica de Orígenes de Alejandría // Augustinianum. — 2010. — Vol. 50. — P. 27–60.

- Choufrine A.* Gnosis, Theophany, Theosis: Studies in Clement of Alexandria's Appropriation of His Background. — New York : Peter Lang, 2002. — (Patristic Studies ; 5).
- Die ältesten Apologeten / hrsg. von E. J. Goodspeed. — Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1915.
- Finch J.* Sanctity as Participation in the Divine Nature according to the Ante-Nicene Eastern Fathers, Considered in the Light of Palamism : PhD thesis / Finch J. — Madison (NJ) : Caspersen School of Graduate Studies at Drew University, 2002.
- Finlan S.* Second Peters Notion of Divine Participation // Theosis. Deification in Christian Theology / ed. by S. Finlan, V. Kharlamov. — Eugene (Oregon) : Pickwick Publications, 2006. — P. 32–50.
- Kaufman J.* Becoming Divine, Becoming Human. Deification Themes in Irenaeus of Lyons : PhD thesis / Kaufman J. — Oslo : Norwegian School of Theology, 2009.
- Keating D.* The Appropriation of Divine Life in Cyril of Alexandria. — Oxford : Oxford University Press, 2005.
- Powers D.* Salvation through Participation. An Examination of the Notion of the Believers' Corporate Unity with Christ in Early Christian Soteriology. — Leuven : Peeters, 2001.
- Radice R.* Logos tra stoicismo e platonismo. Il problema di Filone // Dal logos dei greci e dei romani al Logos di Dio Ricordando Marta Sordi / a cura di R. Radice, A. Valvo. — Milano, 2011. — P. 131–145. — (Temi metafisici e problemi del pensiero antico. Studi e testi ; 122).
- Ramelli I.* Cristo-Logos in Origene Ascendenze medioplatoniche e filoniane, passaggi in Clemente e Bardesane, e anti-subordinazionismo // Dal logos dei greci e dei romani al Logos di Dio Ricordando Marta Sordi / a cura di R. Radice, A. Valvo. — Milano, 2011. — P. 295–318. — (Temi metafisici e problemi del pensiero antico. Studi e testi ; 122).
- Rius-Camps J.* Comunicabilidad de la naturaleza de Dios segun Origenes // Orientalia Christianae Periodica. — 1968. — Vol. 34. — P. 5–37.
- Rius-Camps J.* Comunicabilidad de la naturaleza de Dios segun Origenes // Orientalia Christianae Periodica. — 1970a. — Vol. 36. — P. 201–247.
- Rius-Camps J.* El dinamismo trinitario en la divinizacion de los seres racionales segun Origenes. — Rome : Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, 1970b. — (OCA ; 188).
- Rius-Camps J.* Comunicabilidad de la naturaleza de Dios segun Origenes // Orientalia Christianae Periodica. — 1972. — Vol. 38. — P. 430–453.
- Russel N.* "Partakers of the Divine Nature" (2 Peter 1:4) in the Byzantine Tradition // Καθηγήτρια: Essays Presented to Joan Hussey on Her 80-th Birthday. — Camberley : Porphyrogenitus, 1988. — P. 51–67.
- Russel N.* The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition. — Oxford : Oxford University Press, 2004.

Starr J. Sharers in Divine Nature: 2 Peter 1:4 in its Hellenistic Context. — Stockholm : Almqvist & Wiksell International, 2000.

Biryukov, D. S. 2018. "Prirodnaya i individual'naya prichastnost' i ikh vzaimootnosheniya v uchenii Origena [Natural and Individual Participation, and Their Relationship in Origenes' Doctrine]" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* II (1), 52–70.

DMITRIY BIRYUKOV

DOCTOR OF LETTERS IN PHILOSOPHY, LEADING RESEARCHER AT THE NATIONAL RESEARCH UNIVERSITY
HIGHER SCHOOL OF ECONOMICS (PERM)

NATURAL AND INDIVIDUAL PARTICIPATION, AND THEIR RELATIONSHIP IN ORIGENES' DOCTRINE

Abstract: Two main discourses of participation used by Origenes—natural participation (*N*) and individual participation (*I*)—are identified in this article. *N* refers to participation of the beings of the created world in the divinity according to their natural capacities, or to participation of the beings of the material world in the principles and *logoi* of the intellectual world according to the natural qualities of the beings. This type of participation is employed when Origenes addresses the relationship between the Persons of the Holy Trinity, or the connection of the humans with God. Having analyzed these discourses in Origenes, the author identifies four subtypes in *N* and two subtypes in *I*. First subtype of *N* indicates the order in the participation of species of the created beings in the Persons of the Holy Trinity. According to the second subtype of *N*, all created beings naturally participate in the *logoi* contained in the Logos-Wisdom. The third subtype is associated with the natural capacity of all intellectual beings to participate in the divine substance (the union with God). According to the fourth subtype, all humans naturally participate in the capacity of reasoning which constitutes the human nature.

Keywords: Participation, Universalia, Essence, Logoi, Theosis, Holy Trinity.

DOI: 10.17323/2587-8719-2018-II-1-52-70.

REFERENCES

- Balás, D. 1966. *Μετομοια Θεου: Man's Participation in God's Perfections according to St. Gregory of Nyssa*. *Studia Anselmiana philosophica theologica* 55. Rome: Herder.
- . 1975. "The Idea of Participation in the Structure of Origen's Thought. Christian Transposition of a Theme of the Platonic Tradition." In *Origeniana. Premier colloque international des études origéniennes*, 257–275. *Quaderni di Vetera Christianorum* 12. Bari: Istituto di Letteratura Cristiana Antica—Università di Bari.
- Biryukov, D. S. 2014. "Iyerarkhii sushchego v patristscheskoy mysli. Grigoriy Nisskiy i Dionisiy Areopagit [Hierarchies of Beings in the Patristic Thought. Gregory of Nyssa and Dionysius the Areopagite]" [in Russian]. *Gosudarstvo, religiya, tserkov' v Rossii i za rubezhom [State, Religion, and Church in Russia and Worldwide]*, no. 3: 302–324.
- Bueno, A. 2010. "'Plenitud' y 'Participación'. Nociones estructurantes de la doctrina teológica de Orígenes de Alejandría" [in Spanish]. *Augustinianum* 50:27–60.

- Choufrine, A. 2002. *Gnosis, Theophany, Theosis: Studies in Clement of Alexandria's Appropriation of His Background*. Patristic Studies 5. New York: Peter Lang.
- Clemens Alexandrinus. 1906. *Zweiter Band: Stromata Buch I–VI* [in Ancient Greek]. Ed. by O. Stählin. Leipzig: J. C. Hinrichs.
- Finch, J. 2002. "Sanctity as Participation in the Divine Nature according to the Ante-Nicene Eastern Fathers, Considered in the Light of Palamism." PhD diss., Caspersen School of Graduate Studies at Drew University.
- Finlan, S. 2006. "Second Peters Notion of Divine Participation." In *Theosis. Deification in Christian Theology*, ed. by S. Finlan and V. Kharlamov, 32–50. Eugene (Oregon): Pickwick Publications.
- Fokin, A. 2001. "Ucheniye Origena o Logose i logosakh (teksty i kommentarii) [Origen's Teaching on Logos and logosakh]" [in Russian]. *Bogoslovskiy sbornik [Theological Digest]* VIII:197–226.
- Goodspeed, E. J., ed. 1915. *Die ältesten Apologeten* [in German]. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Gregorius Nyssenus. 1960. *Contra Eunomium liber III* [in Ancient Greek]. Vol. 2 of *Gregorii Nysseni opera*, ed. by W. Jaeger. Leiden: Brill.
- Kaufman, J. 2009. "Becoming Divine, Becoming Human. Deification Themes in Irenaeus of Lyons." PhD diss., Norwegian School of Theology.
- Keating, D. 2005. *The Appropriation of Divine Life in Cyril of Alexandria*. Oxford: Oxford University Press.
- Origen. 1899. *Tvoreniya Origena, uchitelya Aleksandriyskogo v russkom perevode. Vyp. 1. O nachalakh [On First Principles]* [in Russian]. Ed. by Kazan Theological Academy. Kazan': Tipolito-gr. Imp. Un-ta.
- . 2003. "Kommentarii na Yevangeliye ot Ioanna (t. 1, gl. I–XIX) [Commentaries on the Gospel of John (vol. 1, ch. I–XIX)]" [in Russian], trans. from the Ancient Greek by A. G. Dunayev. *Bogoslovskiy sbornik [Theological Works]* 38:97–119.
- Origène. 1966. *Commentaire sur saint Jean* [in Ancient Greek and French]. Ed. by C. Blanc. Sources chrétiennes 120. Paris : Cerf.
- . 1969. *Contre Celse, Livres V et VI* [in Ancient Greek and French]. Ed. by M. Borret. Sources chrétiennes 147. Paris : Cerf.
- . 1978. *Traité des principes. Tome I (Livres I et II)* [in Latin and French]. Trans. from the Latin by H. Crouzel and M. Simonetti. Sources chrétiennes 252. Introduction, texte critique de la Philocalie et de la version de Rufin. Paris : Cerf.
- . 1980. *Traité des principes. Tome III (Livres III et IV)* [in Latin and French]. Trans. from the Latin by H. Crouzel and M. Simonetti. Sources chrétiennes 268. Introduction, texte critique de la Philocalie et de la version de Rufin. Paris : Cerf.
- Origenes. 1901. *Homiliae in Ieremiam, Fragmenta in Lamentationes* [in Ancient Greek]. Ed. by E. Klostermann. Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der Ersten Drei Jahrhunderte 6. Leipzig.
- . 1903. *Vierter Band, Der Johanneskommentar* [in Ancient Greek]. Ed. by E. Preuschen. Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der Ersten Drei Jahrhunderte 10. Leipzig.
- Powers, D. 2001. *Salvation through Participation. An Examination of the Notion of the Believers' Corporate Unity with Christ in Early Christian Soteriology*. Leuven: Peeters.
- Radice, R. 2011. "Logos tra stoicismo e platonismo. II problema di Filone" [in Italian]. In Radice and Valvo 2011, 131–145.
- Radice, R., and A. Valvo, eds. 2011. *Dal logos dei greci e dei romani al Logos di Dio Ricordando Marta Sordi* [in Italian]. Temi metafisici e problemi del pensiero antico. Studi e testi 122. Milano.

- Ramelli, I. 2011. "Cristo-Logos in Origene Ascendenze medioplatoniche e filoniane, passaggi in Clemente e Bardesane, e anti-subordinazionismo" [in Italian]. In Radice and Valvo 2011, 295–318.
- Rius-Camps, J. 1968. "Comunicabilidad de la naturaleza de Dios segun Origenes" [in Spanish]. *Orientalia Christianae Periodica* 34:5–37.
- . 1970a. "Comunicabilidad de la naturaleza de Dios segun Origenes" [in Spanish]. *Orientalia Christianae Periodica* 36:201–247.
- . 1970b. *El dinamismo trinitario en la divinizacion de los seres racionales segun Origenes* [in Spanish]. OCA 188. Rome: Pontificium Institutum Orientalium Studiorum.
- . 1972. "Comunicabilidad de la naturaleza de Dios segun Origenes" [in Spanish]. *Orientalia Christianae Periodica* 38:430–453.
- Russel, N. 1988. "'Partakers of the Divine Nature' (2 Peter 1: 4) in the Byzantine Tradition." In *Καθηγήτρια: Essays Presented to Joan Hussey on Her 80-th Birthday*, 51–67. Camberley: Porphyrogenitus.
- . 2004. *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*. Oxford: Oxford University Press.
- Shufrin, A. M. [Choufrine, A.] 2013. *Gnosis, bogoyavleniye, obozheniye: Kliment Aleksandriyskiy i yego istochniki* [*Gnosis, Theophany, Theosis: Studies in Clement of Alexandria's Appropriation of His Background*] [in Russian]. Trans. from the English by V. R. Rokityanskiy. *Vizantiyskaya filosofiya* [Byzantine Philosophy] 10. Moskva [Moscow]: Biblioteka bogoslova.
- Starr, J. 2000. *Sharers in Divine Nature: 2 Peter 1:4 in its Hellenistic Context*. Stockholm: Almqvist & Wiksell International.
- Symeon der Neue Theologe. 1976. *Hymnen* [in Ancient Greek]. Ed. by A. von Kambyles. Berlin: De Gruyter.

ТАТЬЯНА АЛЕКСАНДРОВА*

ТАЙНОВОДСТВЕННЫЕ СМЫСЛЫ В ГОМЕРОВСКОМ ЦЕНТОНЕ 1-Й РЕДАКЦИИ (1НС)**

Аннотация: В статье рассматриваются интертекстуальные связи в гомеровском центоне 1-й редакции (1НС), наиболее интересной с точки зрения интертекстуальности. Текст центона можно читать на трех уровнях. Первый из них — нарративный, или уровень макротекста (парафраз евангельского повествования об Иисусе). Второй уровень — «эпический», «стилистический», или уровень микротекста (автор имитирует гомеровский стиль с его клише, эпическими формулами и устойчивыми эпитетами). Третий уровень — интертекстуальный, философский или даже «тайноводственный». Например, одна из главных интертекстуальных «тем из Одиссеи» — это тема пути к Небесному отечеству, которая является не только евангельской, но и неоплатонической. Она присутствует в эпизодах, герои которых не только исцеляются Иисусом, но также получают возможность вернуться на родину. Другой пример «тайноводственной» интертекстуальности представлен в сцене брака в Кане Галилейской, где вне связи с контекстом упомянуты два входа в пещеру. Возможно, здесь присутствует аллюзия на трактат Порфирия, которая открывает «тайный смысл» сцены: Иисус — Творец мира, Ему ведомы тайные пути и входы Природы. По мнению автора статьи, такое понимание было близко неоплатоническим представлениям о том, что Гомер причастен сокровенному знанию о мире. Это убеждение основывалось на деконтекстуализации гомеровского текста и его аллегорической интерпретации.

Ключевые слова: Гомеровский центон, интертекстуальность, Гомер, Евдокия, неоплатонизм.

DOI: 10.17323/2587-8719-2018-11-1-71-90.

В последние десятилетия центоны как жанр неоднократно привлекали внимание исследователей, причем если в XIX – первой половине XX в. им давалась крайне невысокая оценка, то теперь ситуация изменилась. Новейшие исследователи склонны видеть в центоне не творческую слабость, но либо изошренную литературную игру (McGill, 2005: 21), либо даже «пророческое» служение — последнее особенно характерно для христианских центонов (Cullhed, 2015: 5–11). Труд поэтов-центонистов уподобляется аллегорической (Sandness, 2011: 176) или типологической (Cullhed, 2015: 16) экзегезе. Отношение к гомеровским поэмам

* Александрова Татьяна Львовна, к. филол. наук, доцент Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета (Москва), tatianaalexandrova@yandex.ru.

** © Александрова, Т. Л. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

у христианских поэтов-центонистов близко к тому, которое было у неоплатоников, считавших, что Гомер причастен некоей высшей правде (Lamberton, 1989: 16, 169).

Интерес ученых вызвали и вопросы интертекстуальности, поскольку любой центон, несомненно, представляет собой интертекст, в котором причудливо переплетаются смыслы исходных гипотекстов¹, создавая нечто принципиально новое. Ашер писал:

Составление центона по темам вовлекает гомеровскую знаковую систему и присущие ей конвенции и технику составления, связывая ее с темами, взятыми из совершенно иной системы. Итак, если сцепление гомеровских стихов применяется к библейским темам, то гомеровский центон — совершенный пример интертекстуальности: условие или качество нахождения между текстами (Usher, 1998: 86).

При этом гипотекст, с одной стороны, деконтекстуализируется, с другой — сохраняет некие присущие ему смыслы, которые в гипертексте играют новыми оттенками. Так, некоторые центонисты проводили определенные устойчивые параллели между персонажами гипотекста и персонажами гипертекста, — например, в центоне Гозидия Геты «Медея», составленном из вергилиевских строк, Медея сопоставляется с Дидоной. Для Гомеровского центона, возможно, в силу его объемности и разноплановости, создание таких устойчивых параллелей не свойственно, но единичные сопоставления могут проявляться. Однако в интертекст порой вовлекается не только Гомер сам по себе, но и его философские истолкования. В результате возникает тот глубинный уровень интертекстуальности, который условно можно назвать «тайноводственными смыслами».

Несколько слов следует сказать о той редакции Гомеровского центона, которая станет предметом нашего внимания. До нас дошло несколько редакций Гомеровских центонов. В критическом издании Р. Скембры (2НС:) выделяется две полных редакции и три сокращенных. Из полных одна редакция пространная, другая краткая. Пространная редакция включает в себя 2344 стиха по изданию М. Ашера (1НС) и 2354 — по изданию Р. Скембры. Краткая редакция, 2НС, содержит 1948 стихов (по изданию Скембры). Хотя по объему она и меньше 1НС, количественно в ней больше эпизодов, но описаны они более конспективно. Кроме этого, есть три сокращенных редакции, где еще меньше эпизодов и они более кратки, хотя все редакции охватывают евангельскую историю целиком.

¹О терминах «гипотекст» — т. е. текст Библии, Гомера или Вергилия — и «гипертекст» — текст центона — см. Cullhed, 2015: 15.

Самой ранней считается первая редакция, дошедшая в наибольшем числе рукописей и восходящая к V в. Вопрос авторства — дискуссионный, поскольку однозначного надписания в рукописях нет. Известно, что первым составил эту редакцию некий епископ Патрикий, а затем ее отредактировала и исправила императрица Евдокия, жена Феодосия II. Насколько дошедший до нас текст отражает труд каждого из них, до конца не понятно. Однако я считаю, что все-таки решающий вклад принадлежит Евдокии. Основания для этого следующие:

- (1) Композиция 1НС явно испытала на себе влияние латинского Вергилианского центона Пробы. Если кто в Восточной империи имел в доступе этот центон, то это в первую очередь Евдокия.
- (2) Сохранились два стихотворных предисловия, одно — Патрикия, другое — Евдокии. В предисловии Патрикия о нем говорится в третьем лице. Анализ показывает близость языка предисловия Патрикия языку сочинений Евдокии, т. е. его автором, возможно, тоже была она².
- (3) В своем предисловии (апологии) Евдокия извиняется, что в ее редакции много *δοιδαδες*. Есть две точки зрения на то, что значит это слово. Р. Скембра считает, что это «двусмысленности», а М. Ашер (Usher, 1998: 20), Б. Сауэрс (Sowers, 2008: 90) и К. Санднесс (Sandness, 2011: 190) — что это «сдвоенные строчки». Я придерживаюсь второй точки зрения, потому что именно наличие сдвоенных строк (а также блоков и 3–7 взятых подряд гомеровских стихов) является отличительной особенностью именно этой редакции. Извиняется Евдокия потому, что использование более чем одного стиха считалось погрешностью в технике центона (об этом пишет Авзоний в предисловии к своему Вергилианскому свадебному центону)³.

Я остановилась на вопросе авторства, потому что именно с Евдокией естественнее всего связать и те интертекстуальные соотношения, о которых пойдет речь дальше. Впрочем, категорических утверждений здесь делать невозможно в силу нехватки сведений.

Итак, читать 1НС можно на трех уровнях.

- (1) *Событийный (макроуровень)*⁴. Это последовательный пересказ эпизодов из Евангелия — своего рода евангельская гармония в сти-

²См.: Александрова, 2017: 11–17.

³Подробнее об этом см.: Александрова, 2016: 81–101.

⁴Термины «макроуровень» и «микроуровень» принадлежат К. Сэнднесу (Sandness, 2011: 231).

хах. С богословской точки зрения, в основе этого повествования лежит история спасения человечества (Sandness, 2011: 184).

- (2) *Этический или стилистический (микроуровень)*. На этом уровне автор старательно имитирует гомеровский стиль, сохраняя сравнения, устойчивые эпитеты, образ повествователя и т. п. Например, в центоне воспроизводятся гомеровские авторские ремарки:

545 Тут же знатнейших людей супруги и дочери младые —
 [Od. 11.327]
Все же их множество я не могу ни назвать, ни исчислить!
 [П. 2.488]
 Смотрят на них и дивуются, стоя на крыльцах воротных⁵.
 [П. 18.496]⁶

Или же воспроизводится гомеровское сравнение:

1160 *Словно листья на древах, как пески при морях, неисчетны!*
 [П. 2.800]
 Вкруг по безмерному берегу всем сонмом они собирались [П. 2.92]
 С воплем: *подобно как волны немолчношумящего моря*, [П. 2.209]
В брег разбиваясь огромный, гремят; и ответствует понт ил.
 [П. 2.210]

- (3) Наконец, третий уровень — *интертекстуальный, философский или даже «тайноводственный»*, открытый лишь тем, кто хорошо знаком с гипотекстами и ищет в гипертексте более глубокий смысл.

Похоже, что в центоне реализуется неоплатоническое представление: Гомер причастен высшей правде и при помощи гомеровского текста можно раскрыть нечто более глубокое в евангельских повествованиях.

Для христианки Евдокии «высшая правда» применительно к Гомеру означает возможность усмотреть у него пророчества о Христе и Его Церкви. Именно это и можно в изобилии наблюдать в 1НС.

Так, гомеровская строка Od. 5.194 повествует об Одиссее и Калипсо:

Сразу к пещере глубокой пошли они, муж и богиня.
 (ἴξον δὲ σπέριος γλαφύρων θεὸς ἠδὲ καὶ ἀνήρ.)

В контексте центона род слова θεός меняется с женского на мужской и смысл получается принципиально иной:

⁵Центон я цитирую в своем переводе, сделанном с издания Ашера (1НС). Перевод выполнен в технике центона с использованием русских переводов Гнедича и Жуковского, которые при надобности подвергались определенным модификациям. Первая часть его (до 850-го стиха) опубликована в: Евдокия Августа, Александрова, 2017. Вторая часть — в печати.

⁶См. в публикации перевода: там же: 88.

1270 Сразу к пещере глубокой Он, Бог и Муж, устремился.

Таким образом, в уста Гомера вкладывается (или же у Гомера вычитывается) понятие «Богочеловек» — θεός ἦδὲ καὶ ἀνὴρ.

Ко Христу довольно часто прилагаются гомеровские строки, относящиеся к Афине, и параллель здесь, очевидно, не ограничивается возможностью прочтения слова θεός в мужском роде вместо женского. У Гомера:

Если ты вправду богиня и слышала голос богини... [П. 4.831]

В центоне:

704 Если и вправду Ты Бог, и Бога голос Ты слышишь...

Как Афина — дочь Зевса, рожденная без матери, так Христос — предвечно рожденный Сын Божий. Гомер таким образом пророчествует о безматернем рождении Бога-Сына от Отца. Это уподобление сходно со сравнением Христа с Дионисом у Нонна⁷.

Из разрозненных гомеровских срок с описанием пира складывается полное глубокого смысла описание Тайной вечери:

Тотчас и хлеб Он свежий достал из красивой корзины, [Od. 17.343]

Сразу его преломил, и, руки воздевши, молился. [П. 5.216, 1.450+⁸]

Дал его верным друзьям и такое к ним слово промолвил: [П. 21.32, 23.235]

1390 «Хлеба вкусите, друзья, и возрадуйтесь». И, повинувшись, [Od. 4.60+]

Роздали части и начали пир многославный. Особо [Od. 20.280]

Кубок прекрасный поставили, что помещался в ладони. [П. 11.632+, 3.338]

С сладкой амвросией нектар смешал Он тогда пурпуровый.

[Od. 5.93+]

Стал посредине двора и молился, вино возливая, [П. 24.306]

1395 На небо взор возводя; и, возвысив голос, воскликнул: [П. 24.307]

«Кровью упейтесь Моей и сердцем возвеселитесь», [П. 22.70+]

Станьте бессмертными вы и, старости скорбной не зная, [ср.

Od. 23.336]

Будете во веки веков нестареючи вы и бессмертны... [П. 12.323]

⁷Евдокия, по-видимому, была знакома с творчеством Нонна. В ее поэме «О св. Киприане» мне удалось найти более десятка уникальных текстуальных совпадений, не встречающихся более ни у кого, и еще намного больше примеров использования общей лексики. Подробнее этот вопрос рассмотрен мною в отдельной статье: «Евдокия — читательница Нонна?» (в печати).

⁸Пометка «+» означает, что в оригинале гомеровская строка подверглась неким изменениям.

Понятно, что в целом это описание относится к макроуровню. Однако слова о нектаре и амвросии раскрывают в нем и «тайноводственный» уровень: нектар и амвросия, пища и напиток богов, — слова, значение которых даже на уровне этимологии означает «истребляющие смерть» (Chantraine, 1974: 724). Хлеб и вино, подаваемые Христом, предлагаясь в Его Тело и Кровь, становятся нектаром и амвросией, пищей бессмертия.

Используются в центоне и отдельные темы из «Илиады». Сцены битв преобразуются в сцены борьбы с искушениями, с бесами. Рассказ о поединке Менелая и Эвфорба становится рассказом о вселении бесов в стадо свиней (1НС. 955–957):

Так и твою сокрушу я надменность, когда ты посмеешь [П. 17.29]

Ближе ко мне подойти! Но прими мой совет и скорее [П. 17.30]

Скройся в толпу (ἐς πλῆθῦν); предо мною не стой ты, пока над тобою...
[П. 17.31]

955 Так и твою сокрушу я надменность, когда ты посмеешь
Воле перечить Моей! Но прими совет: поскорее [П. 17.30]

Скройся и в стадо (ἐς πλῆθῦν) войди! Не стой ты здесь предо Мною!
[П. 17.31]

Много сравнений с героями «Илиады» можно найти в той части центона, где говорится о предательстве Иуды, страданиях и крестной смерти Христа. Таким образом, жестоким сценам у Гомера дается типологическое истолкование: они прообразуют духовную борьбу, запечатленную в евангельских повествованиях. Итак, гомеровское повествование начинает восприниматься как аллегория⁹.

В новом, христианском контексте некоторые слова принципиально меняют смысл.

1378 Будут свидетели Нам, блюстители Наших условий. [П. 22.255]
(μάρτυροι ἕσσονται καὶ ἐπίσκοποι ἀρμονιάων.)

Применительно к церкви «свидетели» и «блюстители» становятся «мучениками» и «епископами».

М. Ашер, первым исследовавший Гомеровский центон на предмет интертекстуальности, разбирает несколько эпизодов — например, эпизод с самарянкой:

⁹Я предполагаю, что Евдокии была известна поэма Пруденция «Психомахия», в которой представлены аллегории борьбы добродетелей и пороков в душе человека. См.: Евдокия Августа, Александрова, 2016: 98.

- Встретились с нею они при ключе Артакийском, в котором
[Od. 10.107]
- Черпали светлую воду все, жившие в городе близком. [Od. 10.108]
- 1055 Сев близ нее, по порядку расспрашивать стал Он о жизни. [Od. 17.70]
- Ласково к ней обратясь, таковое слово промолвил: [Od. 24.393]
- «Что сторонись ты Мужа, к Нему не подходишь, не хочешь
[Od. 23.98+]
- Слово Супругу сказать и Его ни о чем не расспросишь? [Od. 23.99]
- Я бы, конечно, и Сам осудил любую другую, [Od. 6.286]
- 1060 Если б, имея и мать и отца, без согласия их стала [Od. 6.287]
- В брак не вступивши, она обращаться с мужчинами вольно.
[Od. 6.288]
- В свете жены не найдется, способной с такою нелаской, [Od. 23.100]
- Так недоверчиво встретить Супруга, страдавшего много. [Od. 23.101]
- Ты же не видишь, не слышишь; ты сердцем бесчувственной камня». [Od. 23.103]
- 1065 Не отрицала она, что брак ей был ненавистен, [Od. 24.126]
- Так говорила она; о желанном же браке стыдилась [Od. 6.66]
- Милому Мужу сказать; догадался Он Сам и ответил: [Od. 6.67+]
- «В город дорогу ты Мне покажи и подай Мне напиток». [Od. 6.178+]
- Долго в молчанье сидела она; изумлялось в ней сердце, [Od. 23.93]
- 1070 То, подымая глаза, на Него она прямо глядела. [Od. 23.94]
- Выслушав то, что сказал Он, жена ему так отвечала, [Od. 15.434]
- Голову низко склонив, потому что Его устыдилась: [Od. 17.437,
6.329+]
- «Сердце, о Гость, у меня в несказанном волнении, слова»
[Od. 23.105+]
- Я произнестъ не могу, никакой мне вопрос не приходит [Od. 23.106]
- 1075 В ум, и в лицо поглядеть я не смею ему, потому что стыжусь я.
[Od. 23.107+]

На макроуровне диалог кажется сбивчивым и не очень удачно построенным. Однако на уровне интертекста в нем открывается более глубокий смысл. Гомеровские строки взяты преимущественно из шестой песни «Одиссеи», где рассказывается о встрече Одиссея с Навсикаей, и из 23-й, где описывается узнавание его Пенелопой. При этом известно, что Навсикая, которая накануне видела сон, ниспосланный Афиной, тоже склонна видеть в Одиссее своего супруга.

Таким образом, персонаж гипертекста, Христос, соотносится с персонажем гипотекста, Одиссеем, а самарянка, соответственно, с Навсикаей и Пенелопой.

- 1065 Не отрицала она, что брак ей был ненавистен, [Od. 24.126]

Так говорила она; о желанном же браке стыдилась [Od. 6.66]
 Милому Мужу сказать; догадался Он Сам и ответил... [Od. 6.67+]

Как обе гомеровские героини видят мужа (настоящего или чаемого) в Одиссее, так самарянка, очевидно, видит истинного Супруга во Христе. Таким образом, на «тайноводственном» уровне самарянка, вероятно, олицетворяет либо душу, либо — церковь от язычников, которая видит во Христе своего мистического Супруга¹⁰. В противном случае оказывается, что как реплика Христа: «Что сторонись ты мужа, к нему не подходишь, не хочешь слово Супругу сказать и Его ни о чем не расспросишь», — так и описание чувств самарянки: «О желанном же браке стыдилась милому мужу сказать...» — попросту лишены смысла, поскольку Христос не является мужем самарянки¹¹.

Такой вывод может показаться несколько надуманным, однако в цетоне много подобных примеров, когда гомеровский гипотекст раскрывает в евангельском повествовании более глубокое содержание, имеющее отношение к спасению человеческой души. Приведем лишь несколько примеров, которые, как кажется, достаточно иллюстрируют эту мысль.

Рассмотрим эпизод с расслабленным. Он не вполне соответствует евангельскому повествованию: в Мф. 9: 2 и Мк. 2: 3–5 рассказывается о расслабленном, которого принесли к Иисусу четверо, а в Ин. 5: 2–9 о расслабленном у Овчей купели; повествование в цетоне ближе к иоанновскому, однако о целительном источнике ничего не говорится:

«Ноги служили бы мне и остались в свежести силы! [ср. П. 314,
 Od. 14.503+]

- Я на коленях молю: пощади, о Владыка, помилуй! [Od. 21.74+]
 665 Так пред Тобою стою как проситель, достойный пощады! [П. 21.75]
 Вспомни: ведь я у Тебя наслаждался дарами Деметры». [П. 21.76]
 Так он промолвил. И Бог величайший молитву услышал. [ср. П. 1.453]
 За руку взяв, называл и вещал к нему, убеждая: [П. 7.108]
 «Ах ты несчастный, тебя настигает жестокая гибель!» [П. 11.441]
 670 Сколько, однако ж, смогу Я, и всей Своей силой телесной,
 [П. 20.360]
 Действовать буду. Тебя не оставлю, пока не окрепнешь. [П. 20.361]

¹⁰Тема «церкви от язычников», по-видимому, была важна для Евдокии, происходившей из языческой среды.

¹¹Мотив гомеровского брака, прообразующего евангельские события, затрагивается в статье А. Лефтерату: кровоточивая женщина, в которой уже угадывается св. Вероника, подавшая убрус Христу, описывается при помощи гомеровских строк, повествующих об Андромахе, ткущей одежду для Гектора (Lefteratou, 2017: 1108–1116).

*Скоро обратно и ты, в лобезную землю отчизны [П. 2.174]
Сам возвратишься, хотя претерпел здесь бед и немало. [Od. 13.6]*

Ни в одном из евангельских повествований нет сведений, что расслабленный находился на чужбине и должен был возвращаться на родину, только в Мк. 2: 11 Христос говорит ему: «Иди в дом свой». Однако в центоне речь идет именно о возвращении в отчизну, в результате чего расслабленный соотносится с аргивянами (П. 2.174) и конкретно с Одиссеем (Od. 13.6).

Мотив возвращения в отчизну присутствует и в рассказе о слепом. Здесь также нет прямого соответствия евангельскому рассказу (Мк. 10: 46–52 и Лк 18: 35–43).

- Этой земли я достиг, бесприютно скитаюсь повсюду. [Od. 11.167]
Очи моей головы утратили острое зрение! [П. 23.477]
- 870 Но, если хочешь, Ты можешь меня от страданий избавить. [Od. 9.520]
*Чтоб возвратился я вспять и своими очами увидел [П. 5.212]
Землю родную, жену и отеческий дом наш высокий. [П. 5.213]
Сладостней нет ничего нам отчизны и сродников наших, [Od. 9.34+]
Даже когда б и роскошно в богатой обители жили [Od. 9.35]*
- 875 Мы на чужой стороне, далеко от родителей милых. [Od. 9.36]
Сжался, Владыка; Тебя, испытав превратностей много [Od. 6.175]
Первого здесь я молитвою встретил; никто из живущих [Od. 6.176]
В этой земле не знаком мне; ни града не знаю, ни веси. [Od. 6.177]
Ныне к коленам Твоим склоняюсь, многострадальный, [Od. 7.147]
- 880 *Мне, злополучному, путь учреди в отчизну возвратный. [Od. 7.223]*

На уровне интертекста слепой соотносится с Пандаром (П. 212–213) и опять-таки с Одиссеем (Od. 7.223). Слова о возврате в отчизну избыточны с точки зрения евангельского повествования. Однако мотив возвращения в отчизну косвенно притягивает плотиновское истолкование образа Одиссея, возвращающегося на родину: это образ души, устремленной к своему небесному отечеству. «Так бежим в дорогую отчизну — вот что могло бы быть вернейшим призывом. Но в чем же состоит это бегство? И как нам отплыть? Как Одиссей от волшебницы Кирки, говорит поэт, или от Калипсо...» (Plot. Enn. 1, 6, 8; Плотин, Шичалин, 2007: 115). Здесь интертекст определенно выходит на «тайноводственный» уровень: Гомер таинственно повествует о возвращении человеческой души в небесное отечество. Таким образом, и в евангельских притчах можно увидеть тот же скрытый смысл.

В рассказе о воскресении Христа (1Нс. 2242–2243) присутствует еще один, на первый взгляд, немотивированный образ. Христос восходит на гору:

2242 Посередине равнины. Нашел Он там два побега: [Od. 5.476]
 Дикой оливы и доброй, друг с другом крепко сплетенных¹².
 [Od. 5.477]

Две взятые подряд строчки из «Одиссеи» напоминают, как обесилевший Одиссей, прибывший на остров феакийцев, Схерию, ищет себе убежище. Скорее всего, Евдокия видит здесь сразу две аллегии, первая из которых — на Рим. 11: 17, где Павел сравнивает образы привитой и дикой маслины для характеристики иудейской церкви и церкви от язычников. Но образ двух маслин придуман не Павлом, который заимствует его у пророка Захарии (Зах. 4: 3). Книгу пророка Захарии Евдокия должна была знать очень хорошо: патриарх Фотий сообщает о ее парафразе этой книги, который ему довелось читать (Phot. Bibl. Codex 183–184, 128a, 31). Гомеровский и библейский смыслы здесь тоже сплетаются и составляют неразрывное единство: Одиссей, символизирующий душу, устремляющуюся к небесному отечеству, отдыхает под сенью сплетенных между собой побегов оливы, дикой и привитой, символизирующих двуединую Церковь, и именно туда приходит воскресший Христос.

Рассмотрим следующий пример. Рассказ о браке в Кане Галилейской (пространный вольный парафраз Ин. 2: 1–11 со множеством гомеровских бытовых подробностей). Вот какими словами Богоматерь убеждает Иисуса претворить воду в вино:

590 «Чадо, коль Бог Тебе даровал и силу, и разум», [П. 7.288+]
 Целых двенадцать скуделей вином драгоценным наполнив, [Od. 9.204]
 Пир для старейшин устрой: и прилично Тебе и по силам, [П. 9.70]
 Чтобы Меня Ты и славой, и честью великой возвысил. [П. 16.84]
 Память о ней да преидет до грядущих племен человекво [П. 3.287]
 595 Всем к угощению обилуешь, властвуешь многим народом. [П. 9.73]
Много тут есть и кратер, и больших двоеручных кубшинов
 [Od. 13.105]

¹²Ср. Зах. 4: 3: [светильник] и две маслины на нем, одна с правой стороны чашечки, другая с левой стороны ее. Если учитывать, что Евдокии принадлежит парафраз книги пророка Захарии, вполне естественно предположить, что образ внесен ею. Во второй редакции центона этот стих отсутствует.

Вечно шумит тут вода ключевая; и в гроте два входа...
[Od. 13.109]¹³

Сведения о двух гротах в контексте повествования избыточны. Не исключено, что они добавлены для воспроизведения гомеровского колорита на уровне микротекста. Однако они взяты из того самого отрывка, который изъясняет Порфирий в трактате «О пещере нимф». Два входа в пещеру, из которых один предназначен для богов и благих существ, а другой — для смертных, отражают общий «символ двухвратной природы» — τοῦ διθύρου φύσεως ὄντος συμβόλου (Porph. De anthr. nymph. 31). Таким образом, бытовому эпизоду придается обобщенно-философское и «тайноводственное» значение: Христу и Богоматери открыты тайны мироздания, а Гомер также причастен этим тайнам.

В рассказе о браке в Кане Галилейской, по-видимому, значимо и упоминание двенадцати скуделей (в Ин. 2,6 говорится о шести водоносах, вмещавших по две или три меры), поскольку двенадцать — символическое число и может истолковываться разнообразно (например, двенадцать скуделей — двенадцать апостолов, наполненных вином нового учения).

Наконец, еще один пример. В центоне есть маленькая главка «О Святой Троице», написанная от первого лица.

Будьте послушны и вы: полезно повиноваться [П. 1.274]

Нам, ибо Мы возвещаем для всех великое благо. [П. 13.174]

Три, меж собою сплетясь, от одной воздымаемья выи, [П. 11.40]

485 Возрастom все Мы равны, и силой вовсе не слабы, [Od. 18.373]

И добродетель, и сила одна, и общая слава! [П. 9.373]

Образ, при помощи которого описывается Троица, представляется странным, случайным и даже почти кощунственным, поскольку у Гомера речь идет о трехглавом змее:

Сизый дракон извивался ужасный; главы у дракона

Три, меж собою сплетясь, от одной воздымались выи.

(κυάνεος ἑλέλικτο δράκων, κεφαλαὶ δὲ οἱ ἦσαν

τρῆς ἀμφιστρεφέες ἐνὸς αὐχένος ἐκπεφυῖται.) [П. 39–40]

В центоне (1НС484) женский род причастия ἐκπεφυῖται заменен на мужской ἐκπεφυῶτες и согласовано с подлежащим «мы», но слово αὐχῆν, «шея» изменено не было, так что образ змея частично сохранился.

¹³См. публикацию перевода: Евдокия Августа, Александрова, 2017: 89.

Получается, что единая божественная природа Троицы в центоне сопоставляется с единой природой трех голов змея у Гомера. В библейском и христианском понимании змей чаще символизирует зло (исключение — понимание змеи как прообраза Христа в Ин. 3, 14). В центоне негативное понимание сохраняется: змий-искуситель соблазняет Еву, поступок которой гневно осуждается (1НС. 33–87). Таким образом, нельзя сказать, что Евдокия, подобно гностикам-офитам, интерпретирует его роль позитивно (ПЭ. 11: 637¹⁴). Однако можно вспомнить рассказ Порфирия в «Жизни Плотина» (Porph. Plot. 2) о том, как во время смерти Плотина, который, умирая, сказал, что попытается слить то, что было божественного в нем, с божественным во вселенной, над его постелью скользнула змея и исчезла в отверстии стены. Змея здесь оказывается символом божества. Возможно, для центона актуально именно это понимание, и таким образом единая «змеиная» природа Лиц Святой Троицы оказывается природой божественной.

Тем не менее, в некоторых случаях интерпретации, даваемые в центоне, полемичны по отношению к воззрениям неоплатоников.

Например, подчеркивается телесная красота самого Христа:

Прелестью Он и красою сиял. И Дева дивилась, [Od. 6.237]
 355 Мать, что Его родила и младенцем малым питала. [Od. 23.325]
 Он восхищенье во всех вызывал несказанное, ибо [Od. 9.190+]
 Вовсе не смертного мужа казался Сыном, но Бога! [Ш. 24.259]
 Нет, ничего столь прекрасного очи людей земнородных [Od. 6.160]
 Ни средь мужей, ни средь жен никогда не встречали доньше...
 [Od. 6.161]¹⁵

Нередко и исцелению сопутствует внешнее телесное преобразование:

Так говорил; почивавший с постели стремительно вспрынул. [Ш. 10.162]
 Он же, его пробудив, похитил из бездны Аида, [Od. 11.625+]
 Слово сказав. И проник до самой души Его голос. [Ш. 10.139]
 Тотчас смуглее тот стал и щеки стали полнее, [Od. 16.175]
 1280 Черной густой бородою покрылся его подбородок... [Od. 16.176]

Исцеленные не просто избавляются от болезней, но обретают единение с Богом. И опять-таки Гомер оказывается пророком, предвидевшим Христа.

¹⁴Статья «Гностицизм».

¹⁵См. публикацию перевода: Евдокия Августа, Александрова, 2017: 83.

Такого рода интеллектуальные игры были вполне характерны для литературы IV–VI вв. и рассчитаны на людей, прошедших традиционный курс обучения, базирующийся на изучении Гомера. Именно для таких людей и писались Гомеровские центоны. «Они, таким образом, были адресованы аудитории образованных людей (*literati*) и исполнялись в узких кружках знатоков, которые равно знали Библию и Гомера» (Leftegatou, 2017: 1098). О том, что образованные христиане могли вполне свободно цитировать Гомера, можно судить, к примеру, по письмам Григория Нисского, который, обращаясь к собеседнику-язычнику, легко находит подходящие к тематике разговора гомеровские строки (Greg. Ep. 8.2. 20, 6; 10; 27, 4). О прекрасном знании Гомера и античной поэтической традиции вообще свидетельствует поэзия Григория Богослова. Известно также о поэтических опытах в классической традиции двух Аполлинариев, отца и сына. О достаточно свободном владении языком античной поэзии и о том, что этот вид творчества был довольно широко распространен не только на уровне отдельных выдающихся представителей, но в более широкой массе образованных людей, свидетельствуют поэма «Видение Дорофея», метафразы псалмов (Agosti, 2012: 373–376), а также множество христианских эпиграмм Палатинской антологии. Многие из них бытовали в качестве надписей на общественных зданиях. Несколько эпиграмм исследователи пытались атрибутировать Евдокии. И хотя доказательств для твердой атрибуции все же недостаточно, сам факт, что такого рода эпиграммы создавались, характеризует определенную интеллектуальную среду, в которой были востребованы гомеровские центоны. Разнообразие их редакций и бытование в составе монастырских библиотек также говорит о том, что эти тексты пользовались популярностью.

Выше было сказано об интертекстуальной игре смыслов у Нонна. Исследователями также были замечены переключки с Проклом в корпусе Ареопагитик (Петров, 2015). Подобные приемы вполне могла использовать и Евдокия. Здесь важно подчеркнуть ее принадлежность к тому же кругу «христианских эллинистов».

Дочь афинского софиста, Евдокия в силу жизненных обстоятельств неплохо знала среду афинских неоплатоников, главой которых в годы ее детства и юности был учитель Прокла, Плутарх. Вероятно, ее отношения с ними были непростыми. Неоплатоник VI в. Дамаский отрицательно отзываясь об отце Евдокии, Леонтии, говоря, что он «предал душу на погибель» — что, возможно, означало обращение в христианство (Cameron, 1982: 274).

Можно предположить, что, став царицей, Евдокия собрала вокруг себя небольшой кружок интеллектуалов-христиан. Вероятно, те же интересы разделял и ее муж, Феодосий II¹⁶. Евдокия, видимо, поддерживала связь с теми языческими интеллектуалами, которые лояльно относились к христианству. Так, в константинопольском сборнике *Patria* приводится рассказ, согласно которому в столицу из Афин вместе с Евдокией пришли семь эллинских философов (Patr. Const. 2. 82). Рассказ этот, правда, довольно невнятен и, возможно, содержит интерполяции (ibid.: 273), но сам по себе довольно примечателен и, несомненно, несет в себе некое зерно истины. Во всяком случае, зафиксированы контакты Евдокии с грамматиком Орионом, у которого в ранние годы учился Прокл¹⁷. Иоанн Цец (Tzetz. Chil. 10, 51) говорит, что и Евдокия у него училась, однако более правдоподобно, что их контакты относятся уже к позднему, палестинскому периоду ее жизни, когда она, по-видимому, входила в Газский кружок христиан-интеллектуалов (ПЭ. 24: 600¹⁸). Для Евдокии Орион составил «Антологию гномических изречений».

О текстуальных совпадениях у Евдокии и Нонна уже было упомянуто, так что они вполне могли быть знакомы — если не прямо, то через посредство сочинений друг друга. Хотя мне представляется более вероятным, что это Евдокия использует лексику Нонна и его эпические формулы, нельзя исключить и обратного порядка: Нонн мог тем самым засвидетельствовать уважение к императрице, особенно если предполагалось, что она прочтет его сочинение.

Вполне вероятно и знакомство Евдокии с автором Ареопагитик. Самый прямой контакт между ними предполагает гипотеза, согласно которой под именем Дионисия Ареопагита скрывался воспитанник Евдокии, Петр Ивер (Бирюков, 2009: 5–6). Эта гипотеза привлекательна, но все же не общепризнана. Пожалуй, с большей уверенностью можно говорить, что автор Ареопагитик, кто бы он ни был, принадлежал к той же среде и к тому же кругу, что Петр Ивер и Евдокия.

Разумеется, простого вхождения в круг людей, знакомых с античной философией и увлеченных интертекстуальной игрой, было бы недостаточно, чтобы самостоятельно ею заниматься. Однако есть некоторые

¹⁶Об устраиваемых им литературных состязаниях сообщает Созомен: ἀγωνοθέτης δὲ καὶ λόγων κριτὴς προκάθημενος (Sozom. Hist. eccl. Praefacio, 4).

¹⁷Орион известен с тремя прозвищами: Фиванский, Александрийский, Кесарийский. Евдокию связывают с Орионом Фиванским, Прокла — с Орионом Александрийским, однако исследователи предполагают, что это одно и то же лицо (PLRE-2: 812).

¹⁸Статья «Иоанн Руф».

основания предполагать, что сама Евдокия была не чужда этого знания. В ее поэме «О св. Киприане» чувствуется знакомство с ямвлиховской «Жизнью Пифагора». Правда, поскольку поэма представляет собой парафраз, нельзя с полной уверенностью утверждать, что сочинением Ямвлиха пользуется Евдокия, а не автор прозаического жития. Есть еще одно свидетельство, хотя и столь же зыбкое: не исключено, что Евдокии принадлежит платоновская цитата, сохранившаяся у Евагрия Схоластика в рассказе о палестинских подвижниках, которым покровительствовала царица (Лурье, 2005: 16): «они (подвижники) так чуждаются тщеславия, что, по слову мудрого Платона, эту последнюю прирожденную душе одежду отлагают» (οὐτῶ τὴν κενοδοξίαν καταπατοῦσιν ὃν τελευταῖον χιτῶνα κατὰ Πλάτωνα τὸν σοφὸν ἡ ψυχὴ πέρφικεν ἀποτίθεσθαι: Evagr. Hist. eccl. 31).

Вкупе с разобранными выше эти примеры могут служить аргументами в пользу интереса Евдокии к философии. В то же время представляется, что преувеличивать компетентность царицы в этой области было бы неоправданно. Евдокия прошла софистическую, а не философскую выучку и, вероятно, была знакома с философией довольно поверхностно, поэтому большого разнообразия неоплатонических мотивов от нее едва ли можно ожидать.

Впрочем, независимо от того, в какой степени авторство центона принадлежит Евдокии и насколько сознательны для нее «тайноводственные указания», сам подход к тексту — игра интертекстуальными смыслами в попытках выйти на глубинный уровень познания — весьма характерен для эпохи поздней античности и раннего христианства. И в этой связи обращение авторов к таким жанрам, как центон, становится более понятным.

СОКРАЩЕНИЯ

ПЭ	Православная энциклопедия. — М. : ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2000– .
1НС	<i>Eudocia Augusta</i> . Homerocentones / ed. by M. D. Usher. — Leipzig : Walter de Gruyter, 1999.
2НС	Homeroentones / ed. by R. Schembra. — Turnhout : Brepols, 2007. — (Corpus Christianorum. Series Graeca ; 62).
Evagr. Hist. eccl.	The Ecclesiastical History of Evagrius with the Scholia / ed. by J. Bidez, L. Parmentier. — London : Methuen & Co, 1898.

- Greg. Ep. 8.2 Gregorii Nysseni opera. Vol. 8.2 / ed. by G. Pasquali. — Leiden : Brill, 1959.
- Il. Homerus. Ilias. Vol. 2/3 / Ed. T. W. Allen. — Oxford, 1931.
- Od. Homerus. Odyssea / Ed. P. von der Mühlh. — Basel, 1962.
- Patr. Const. 2 Accounts of Mediaeval Constantinople. The Patria. Vol. 2. A. D. 395–527 / ed. by A. Berger. — Cambridge (Mass.) : Dumbarton Oaks Medieval Library, 1980.
- Phot. Bibl. Photius. Bibliothèque : en 9 t. / sous la dir. de R. Henry. — Paris : Les Belles Lettres, 1959–1977.
- Plot. Enn. Plotinus. Plotini opera. Enneadae / ed. by P. Henry, H.-R. Schwyzer. — Leiden : Brill, 1959–1973.
- PLRE-2 Martindale J. R. The Prosopography of the Later Roman Empire. Vol. II. 395–527. — Cambridge : Cambridge University Press, 1980.
- Porph. De anthr. nymph. Porphyry. The Cave of the Nymphs in the Odyssey // Arethusa Monographs. Vol. 1. — Buffalo : Department of Classics, State University of New York, 1969. — P. 2–34.
- Porph. Plot. Porphyrius. Vita Plotini // Plotini opera. Vol. 1 / ed. by P. Henry, H.-R. Schwyzer. — Leiden : Brill, 1951. — P. 1–41.
- Sozom. Hist. eccl. Sozomenus. Kirchengeschichte / ed. by J. Bidez, G. C. Hansen. — Berlin : Akademie-Verlag, 1995.
- Tzetz. Chil. Ioannis Tzetzae historiae / ed. by P. L. M. Leone. — Naples : Libreria scientifica editrice, 1968.

ИСТОЧНИКИ

- Евдокия Августа*. О св. Киприане / пер. с древнегреч. Т. Л. Александровой // Вестник ПСТГУ. Серия III. Филология. — 2016. — Т. 47, № 2. — С. 93–133.
- Евдокия Августа*. Гомеровский центон / пер. с древнегреч. Т. Л. Александровой // Вестник ПСТГУ. Серия III. Филология. — 2017. — Т. 50, № 1. — С. 63–98.
- Плотин*. Трактаты 1–11 / пер. с древнегреч. Ю. А. Шичалина. — М. : Греко-латинский кабинет, 2007.

ЛИТЕРАТУРА

- Александрова Т. Л. Императрица Евдокия и первая редакция Гомеровского центона (к вопросу об авторстве) // Вестник РГГУ. Серия : История. Филология. Культурология. Востоковедение. — 2016. — Т. 15, № 6. — С. 81–101.

- Александрова Т. Л.* Об авторстве предисловий к Гомеровскому центону // Восточные чтения : религии, культуры, литературы. — М. : Институт мировой литературы им. А. М. Горького РАН, 2017. — С. 11–17.
- Бирюков Д. С.* Ареопагитский корпус: учение о Боге и о божественных именах // Антология восточно-христианской богословской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия. В 2 т. Т. 2 / под ред. Г. И. Беневица, Д. С. Бирюкова. — М., СПб. : Никея, РХГА, 2009. — С. 5–6.
- Лурье В. М.* Дионисийский субстрат в византийском юродстве. Время поэтов, или Praeparationes Areopagiticae // Amsterdam International Journal for Cultural Narratology. — 2005. — № 1.
- Петров В. В.* Ареопагитский корпус как интертекстуальный проект // Философский журнал. — 2015. — Т. 8, № 2. — С. 56–75.
- Agosti G.* Greek Poetry // The Oxford Handbook of Late Antiquity / ed. by S. Johnson. — Oxford : Oxford University Press, 2012. — P. 361–404.
- Cameron A.* The Empress and the Poet: Paganism and Politics at the Court of Theodosius II // Yale Classical Studies. — 1982. — Vol. 27. — P. 217–289.
- Chantraine P.* Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots. Т. 3. — Paris : Klincksieck, 1974.
- Cullhed S. S.* Proba the Prophet. The Christian Virgilian Cento of Faltonia Betitia Proba. — Leiden : Brill, 2015.
- Lamberton R.* Homer the Theologian. Neoplatonist Allegorical Reading and the Growth of Epic Tradition. — Berkley (CA) : University of California Press, 1989.
- Lefteratou A.* From Haimorrhoussa to Veronica? The Weaving Imagery in the Homeric Centos // Greek, Roman, and Byzantine Studies. — 2017. — Vol. 47, no. 2. — P. 1085–1119.
- McGill S. C.* Virgil Recomposed. The Mythological and Secular Centos in Antiquity // American Classical Studies. — 2005. — Vol. 48.
- Sandness K.* The Gospel “According to Homer and Virgil”. — Leiden : Brill, 2011.
- Sowers B.* Eudocia: The Making of a Homeric Christian. — Cincinnati : University of Cincinnati, 2008.
- Usher M.* Homeric Stitchings. The Homeric Centos of the Empress Eudocia. — Lanham : Rowman & Littlefield, 1998.

Aleksandrova, T. L. 2018. "Тайноводственные смыслы в Гомеровском тсентоне 1-й редаксии (1HC) [The Mystagogical Senses in the Homeric Cento of the 1st Redaction (1HC)]" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki* [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics] II (1), 71–90.

TAT'YANA ALEKSANDROVA

PHD IN PHILOLOGY, ASSOCIATE PROFESSOR AT THE SAINT TIKHON'S ORTHODOX UNIVERSITY (MOSCOW)

THE MYSTAGOGICAL SENSES IN THE HOMERIC CENTO OF THE 1ST REDACTION (1HC)

Abstract: The paper explores some intertextual connections in the Homeric cento of the 1st redaction (1HC). This particular version is the most interesting from this point of view. The text can be read on three levels of meaning. The first level is the narrative one, or a macrotext (a paraphrase of Gospel stories about Jesus). The second could be called a microtext. This is "stylistic", or "epic" level, because the author imitates the style of Homer with his cliches, epic formulas and fixed epithets. The third level is philosophical, or even "mystagogical" one; it involves intertextual connections. One of the main intertextual Odyssey motives is that of the way to the Heavenly Motherland. For example, there are healing episodes where the main characters not only are healed by Jesus but they get the opportunity to return to their motherland. This idea is Neoplatonic as well. Another example of the "mystagogical" intertextuality is represented in the Cento scene of the Wedding at Cana, where two entrances to the cave are mentioned. The Cento probably alludes to the Porphyry's treatise and reveals the "secret sense" of the scene: Jesus is the Creator of cosmos and he knows all the secret ways and entrances of Nature. The author of the article suggests that this comprehension was inspired by Neoplatonic idea that Homer is concerned in the mysteries of the universe. It was based on the decontextualisation of Homeric text and its allegorical interpretation.

Keywords: Homeric Cento, Intertextuality, Homer, Eudocia, Neoplatonism.

DOI: 10.17323/2587-8719-2018-II-1-71-90.

REFERENCES

- Agosti, G. 2012. "Greek Poetry." In *The Oxford Handbook of Late Antiquity*, ed. by S. Johnson, 361–404. Oxford: Oxford University Press.
- Aleksandrova, T. L. 2016. "Imperatritsa Yevdokiya i pervaya redaktsiya Gomerovskogo tsentona (k voprosu ob avtorstve) [Empress Eudocia and the 1st Homeric Cento Redaction (Authorship Identification)]" [in Russian]. *Vestnik RGGU. Seriya: Istoriya. Filologiya. Kul'turologiya. Vostokovedeniye* [RSUH/RGGU Bulletin. Series: History. Philology. Cultural Studies. Oriental Studies] 15 (6): 81–101.
- . 2017. "Ob avtorstve predisloviy k Gomerovskomu tsentonu [On the Authorship of the Prefaces to Homeric Cento]" [in Russian]. In *Vostochnyye chteniya: religii, kul'tury, literatury* [Eastern Readings: Religions, Cultures, Literatures], 11–17. Moskva [Moscow]: Institut mirovoy literatury im. A. M. Gor'kogo RAN.
- Berger, A., ed. 1980. *A. D. 395–527* [in Ancient Greek]. Vol. 2 of *Accounts of Mediaeval Constantinople. The Patria*. Cambridge (Mass.): Dumbarton Oaks Medieval Library.
- Bidez, J., and L. Parmentier, eds. 1898. *The Ecclesiastical History of Evagrius with the Scholia* [in Ancient Greek]. London: Methuen & Co.

- Biryukov, D. S. 2009. "Areopagit-skiy korpus: ucheniye o Boge i o bozhestvennykh imenakh [Corpus Areopagiticum: The Doctrine of God and of Divine Names]" [in Russian]. In vol. 2 of *Antologiya vostochno-khristianskoy bogoslovskoy mysli. Ortodoksiya i geterodoksiya [Antology of the Eastern Christian Theological Thought. Orthodoxy and Heterodoxy]*, ed. by G. I. Benevich and D. S. Biryukov, 5–6. 2 vols. Moskva [Moscow] and Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Nikeya / RKhGA.
- Cameron, A. 1982. "The Empress and the Poet: Paganism and Politics at the Court of Theodosius II." *Yale Classical Studies* 27:217–289.
- Chantraine, P. 1974. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots* [in French]. Vol. 3. Paris: Klincksieck.
- Cullhed, S. S. 2015. *Proba the Prophet. The Christian Virgilian Cento of Faltonia Betitia Proba*. Leiden: Brill.
- Eudocia Augusta. 1999. *Homero-centones* [in Ancient Greek]. Ed. by M. D. Usher. Leipzig: Walter de Gruyter.
- Homerus. 1931. *Ilias* [in Ancient Greek]. Ed. by T. W. Allen. Vol. 2–3. Oxford.
- . 1962. *Odyseea* [in Ancient Greek]. Ed. by P. von der Mühl. Basel.
- Lamberton, R. 1989. *Homer the Theologian. Neoplatonist Allegorical Reading and the Growth of Epic Tradition*. Berkley (CA): University of California Press.
- Lefteratou, A. 2017. "From Haimorrhoooussa to Veronica? The Weaving Imagery in the Homeric Centos." *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 47 (2): 1085–1119.
- Leone, P. L. M., ed. 1968. *Ioannis Tzetzae historiae* [in Latin]. Naples: Libreria scientifica editrice.
- Lur'ye, V. M. 2005. "Dionisiyskiy substrat v vizantiyskom yurodstve. Vremya poetov, ili Praeparationes Areopagiticae [The Dionysian Substratum in the Byzantine God's Foolishness. The Time of the Poets, or Praeparationes Areopagiticae]" [in Russian]. *Amsterdam International Journal for Cultural Narratology*, no. 1.
- Martindale, J. R. 1980. 395–527. Vol. II of *The Prosopography of the Later Roman Empire*. Cambridge: Cambridge University Press.
- McGill, S. C. 2005. "Virgil Recomposed. The Mythological and Secular Centos in Antiquity." *American Classical Studies* 48.
- Pasquali, G., ed. 1959. *Gregorii Nysseni opera* [in Ancient Greek]. Vol. 8.2. Leiden: Brill.
- Petrov, V. V. 2015. "Areopagit-skiy korpus kak intertekstual'nyy proyekt [Corpus Areopagiticum as an Intertextual Project]" [in Russian]. *Filosofskiy zhurnal [Philosophy Journal]* 8 (2): 56–75.
- Photius. 1959–1977. *Bibliothèque* [in Ancient Greek]. Ed. by R. Henry. 9 vols. Paris: Les Belles Lettres.
- Plotin [Plotinus]. 2007. *Traktaty 1–11 [Treatises 1–11]* [in Russian]. Trans. from the Ancient Greek by Yu. A. Shichalin. Moskva [Moscow]: Greko-latinskiy kabinet.
- Plotinus. 1959–1973. *Enneadae* [in Ancient Greek]. In *Plotini opera*, ed. by P. Henry and H.-R. Schwyzer. Leiden: Brill.
- Porphyrus. 1951. "Vita Plotini" [in Ancient Greek]. In vol. 1 of *Plotini opera*, ed. by P. Henry and H.-R. Schwyzer, 1–41. Leiden: Brill.
- Porphyrus. 1969. "The Cave of the Nymphs in the Odyssey" [in Ancient Greek]. In *Arethusa Monographs*, 1:2–34. Buffalo: Department of Classics, State University of New York.
- Pravoslavnaya entsiklopediya [Orthodox Encyclopedia]* [in Russian]. 2000–. Moskva [Moscow]: TsNTs "Pravoslavnaya entsiklopediya".
- Sandness, K. 2011. *The Gospel "According to Homer and Virgil"*. Leiden: Brill.
- Schembra, R., ed. 2007. *Homero-centones* [in Ancient Greek]. Corpus Christianorum. Series Graeca 62. Turnhout: Brepols.

- Sowers, B. 2008. *Eudocia: The Making of a Homeric Christian*. Cincinnati: University of Cincinnati.
- Sozomenus. 1995. *Kirchengeschichte* [in Ancient Greek]. Ed. by J. Bidez and G. Ch. Hansen. Berlin: Akademie-Verlag.
- Usher, M. 1998. *Homeric Stitchings. The Homeric Centos of the Empress Eudocia*. Lanham: Rowman & Littlefield.
- Yevdokiya Augusta [Eudocia Augusta]. 2016. "O sv. Kipriane [The Martyrdom of St. Cyprian]" [in Russian], trans. from the Ancient Greek by T. L. Aleksandrova. *Vestnik PSTGU. Seriya III. Filologiya* [St Tikhon's University Review. Series III. Philology] 47 (2): 93–133.
- . 2017. "Gomerovskiy tsenton [The Homeric Centos of the Empress Eudocia]" [in Russian], trans. from the Ancient Greek by T. L. Aleksandrova. *Vestnik PSTGU. Seriya III. Filologiya* [St Tikhon's University Review. Series III. Philology] 50 (1): 63–98.

АРХИВ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ

ПЕРЕВОДЫ И ПУБЛИКАЦИИ

TRANSLATIONS

Гнев как философская проблема

DOI: 10.17323/2587-8719-2018-II-1-93-116.

«Гомилия против гневающихся» свт. Василия Великого (329/30 г. – 1.01.379 г.), архиепископа Кесарии Каппадокийской и одного из самых плодовитых христианских писателей поздней Античности, вписывается в обширную и очень плохо дошедшую до нас античную традицию текстов, специально посвященных проблеме гнева.

Об обширности этой традиции свидетельствует, например, Цицерон в своем письме к брату Квинту, написанном в 59 г. до Р. Х.: «Не стану теперь излагать тебе того, что о гневе говорят ученейшие люди, ибо не хочу быть слишком многословным, да и ты можешь узнать об этом во многих сочинениях» (Cic. Epist. ad. Quin. 12.37; Цицерон, Горенштейн, 1949). Какие точно сочинения здесь имеет в виду Цицерон, сказать сейчас сложно. Уильям Харрис, начиная с Ксенократа Халкидонского (396–314), насчитывает 24 специальных текста о гневе, написанных до свт. Василия Великого (Harris, 2009: 127–128). Среди них следует назвать, например, не дошедший до нас трактат Аристотеля *Περὶ τοῦ θυμοῦ ἢ περὶ ὀργῆς*, о котором упоминает Диоген Лаэртский (Diog. Laert. VP. 5.21). Сохранившиеся фрагменты и названия текстов позволяют предположить, что гнев как специальная тема интересовала в эллинистическую эпоху представителей почти всех известных философских школ. Так, о гневе писали перипатетик Иероним Родосский (Schneider, 2000: 705), эпикуреец Филодем (Longo Auricchio et al., 2000: 353) и стоик Посидоний (Algra, 2012: 1489). Но только два текста, посвященных гневу, дошли до нас целиком — трактат Сенеки (Sen. De ira) и диалог Плутарха *Περὶ ὀργηστικῶς*. Этот последний указывался в числе возможных источников Василия (Деревицкий, 1885: 472; Hirzel, 1912: 84; Bouton-Touboulic, 2005: 96).

В вопросе датировки Федвик (Fedwick, 1981: 9–10) устанавливает для «Гомилии против гневающихся» временные границы между 363 и 378 гг. Нижняя временная граница соответствует началу пресвитерского служения святителя при епископе Евсевии, который вступил на Кесарийскую кафедру в 362 г. Верхняя относится к последнему году жизни свт. Василия уже в сане епископа Кесарии Каппадокийской

(хиротония прошла в 370 г.). По мнению Морескини, о более точной дате написания текста говорить не приходится, поскольку в нем нет указаний на то, в какой день литургического календаря могла быть произнесена гомилия, а также нет ни одной существенной исторической детали, позволяющей датировать его точнее (Moreschini, 2008: 78). Однако Ж. Бернард видит во вступлении намек на события 372 г., когда произошло столкновение свт. Василия с префектом претория Востока Домицием Модестом (Bernardi, 1986: 73). Как отмечает Бернард, Григорий Назианзин описывает гнев префекта в терминах, напоминающих слова нашей гомилии (Greg. Naz. Or. 43.49; ср. Vas. Ep. 79).

Текст вошел в состав так называемых нравственных гомилий (Moralia) под номером 10. Подлинность его до сих пор никем не оспаривалась.

Переводчик благодарит проф. Ю. А. Шичалина за поправки и замечания к первым наброскам этого перевода.

А. Грюнерт
магистрантка Православного
Свято-Тихоновского гуманитарного университета

ВАСИЛИЙ ВЕЛИКИЙ

ГОМИЛИЯ ПРОТИВ ГНЕВАЮЩИХСЯ*

[1]¹ Как верные врачебные предписания, данные по законам медицины, более всего обнаруживают свою пользу после их исполнения, так и духовные наставления²: о мудрости советов и о пользе их для исправления жизни и совершенствования тех, кто им следует, более всего свидетельствует результат их применения³. В самом деле, хотя

*© Философия. Журнал Высшей школы экономики. Перевод: А. Грюнерт. Оригинал: *Basilus Magnus. Homilia adversus eos qui irascuntur // Basilii Caesareae Cappadociae Archiepiscopi opera omnia / Ed. J.-P. Migne. — Paris, 1857. — P. 353–372. — (Patrologia Graeca ; 31).*

¹В скобках указывается номер главы согласно делению, предложенному в издании Мина.

²В оригинале: ἐπὶ τῶν πνευματικῶν παραπέσεων. Как будет видно из дальнейшего, Василий ассоциирует «паренезу» в Священном Писании в первую очередь с Книгой Притчей, посланиями ап. Павла, а также отдельными евангельскими наставлениями. Слова παραπέσις и παραγγέλια он употребляет как взаимозаменяемые (это касается и Плутарха).

³Традиционное для моралистической литературы сравнение наставлений с лекарством; ср. Plut. De cohib. ira. 453e.

мы слышим ясные слова Притчей⁴ о том, что «гнев губит и разумных»⁵; хотя мы слышим и апостольское увещание⁶: «всякий гнев, и ярость, и крик со всякою злобою да будут удалены от вас»⁷; и слова Господа: «Гневающийся на брата своего напрасно, подлежит суду»⁸, — именно теперь, испытав эту страсть (не потому, что она зародилась в нас, но потому, что обрушилась на нас извне, подобно внезапной буре⁹), более всего мы осознали удивительное свойство этих божественных предписаний. После того, как сами мы столкнулись с неудержимым потоком гнева¹⁰; после того, как невозмутимо¹¹ изучили непристойную возбужденность тех, кто одержим этой страстью, — тогда-то и осознали на деле верность высказывания: «Человек вспыльчивый неблагопристоен»¹².

Согласимся: стоит только этой самой страсти, лишив нас рассудка, взять власть над нашей душой, как она совершенно ожесточает человека и даже человеком оставаться ему не дает, поскольку разум ему уже

⁴Книга Притчей у Оригена (Origen. Exp. Prov. PG 17.240.51) ассоциируется с этической частью философии, поскольку она представляет собрание кратких сентенций, имеющих целью упорядочить привычки человека (Hadot, 1987: 115). Наличие кратких сентенций является важным признаком паренезы.

⁵Притч. 15:1.

⁶В оригинале: ἀκούοντες δὲ καὶ ἀποστολικῶν παρακλήσεων. Как было уже замечено (Алиева, 2011: 153), в корпусе сочинений свт. Василия слова с основой παρα- употребляются 28 раз в качестве одного из способов введения цитаты из Священного Писания, причем в 10 местах это слово предваряет ссылку на послания ап. Павла.

⁷Еф. 4:31. Изменение порядка слов в цитате (у ап. Павла θυμὸς καὶ ὀργή, у Василия ὀργή καὶ θυμὸς), по всей видимости, подчинено риторическим целям: ὀργή в начале всех трех цитат дает выразительную эпанафору. Комментарий ап. Павла, александрийский диакон Евталий (Hellholm & Blomkvist, 2004: 478), относит стих Еф. 4:31 к одному из разделов более пространного паренетического наставления, который он называет παρακλήσις... περί δικαιοσύνης καὶ σωφροσύνης.

⁸Мф. 5:22.

⁹Ср. сравнение гнева с морской бурей у Плутарха: Plut. De cohib. ira. 453f–454a, 455a. Формулировка свт. Василия заставляет предположить, что здесь это нечто большее, чем дань риторическому топосу: возможно, имеется в виду префект претория Модест (ср. предисловие выше).

¹⁰Δόντες τῇ ὀργῇ τόπον, ср. Рим. 12:19: δότε τόπον τῇ ὀργῇ (LSJ. τόπος III: «occasion, opportunity»). В обоих случаях речь идет не о том, чтобы уступить или поддаться гневу, а том, чтобы предоставить другому гневаться. Ср. у Плутарха τόπον ὀργῇ δίδοναι (Plut. De cohib. ira. 462b).

¹¹ἐν ἡσυχίᾳ, букв. «в спокойствии» («безмолвие» в переводе ТСО; антоним παραχή, «возбужденность»). Спокойствие — аскетический идеал для Василия, ср. Bas. Ep. 2.2.1 (Ἐν ἡσυχίᾳ τὸν νοῦν ἔχειν περιᾶσθαι προσήκει) и особ. Bas. Ep. 2.2.36–49, где речь идет о том, что «ядовитые звери в душе», то есть страсти, усыпляются διὰ τῆς ἡσυχίας.

¹²Притч. 11:25. Этого стиха нет в синодальном переводе.

не помощник¹³. Поистине, что яд у ядовитых существ, то у людей озлобленных — их ярость¹⁴. Они неистовствуют, как псы, нападают, как скорпионы, и жалят, как змеи¹⁵. И Писание намеренно¹⁶ дает тем, кто охвачен страстью, пренебрежительные имена зверей, которым они уподобляются из-за своих пороков. В самом деле, оно называет их и «немыми псами»¹⁷, и «змеями, порождениями ехидны»¹⁸, и тому подобными именами: те, кто готовы уничтожить друг друга и вредить себе подобным, легко могут быть причислены к зверям¹⁹ и ядовитым гадам, которым от природы присуща непримиримая ненависть к людям.

[2] Из-за ярости необуздан язык, неумолчны уста, руки несдержанны²⁰; обиды, оскорбления, брань, удары — все то, чего и перечесть нельзя, — все это порождения гнева и ярости. Из-за ярости и меч начинают точить, и смерть человеку от руки человека дерзают чинить²¹. Из-за нее и братья друг друга не признают, и родители с детьми забывают о родстве: не зная самих себя, забывают гневающиеся и всех своих близких²². И как горные потоки, свергаясь в долины, уносят за собой

¹³ή ἐκ τοῦ λόγου βοήθεια, ср. Bas. Att. 25.14.

¹⁴Сравнение со змеями находим также у Сенеки (Sen. De ira. 1.17.6).

¹⁵Ср. Bas. Нех. 10.19, где Василий толкует стихи Быт. 1:26–27 о владычестве человека над животными, понимая животных как страсти. Это толкование восходит к Оригену, Origen. In gen. hom.: 1.11.

¹⁶Οἶδε ... ἡ Γραφή ... ἀποκαλεῖν; в классической прозе глагол εἰδέναι с инфинитивом означает «уметь» (Kühner et al, 1890. II.69.7); применительно к Писанию у Василия встречается в Bas. SS. 8.17.21, где речь идет о том, что Писание «умеет называть» Сына: οἶδε ... γιὸν ἀληθινὸν λέγειν, т. е. со знанием дела называет Сыном (Lampre. οἶδα, C); в том же смысле Bas. RBT. PG 31.1233.14 (Τὸ δὲ παρακαλεῖν οἶδεν ἡ Γραφή τιθεῖναι). Во всех примерах речь идет о тщательном подборе слов в Писании, свидетельствующем о заключенной в нем мудрости.

¹⁷Ис. 56:10.

¹⁸Мф. 23:33.

¹⁹О том, что гнев влечет за собой πράξεις θηρώδεις, Василий говорит также в Bas. Att. 34.15. Ср.: Plut. De cohob. ira. 462e.

²⁰ἀχάλοι ... ἀπύλωτα ... ἀκρατεῖς — характерный для Василия привативный триколлон, здесь в сочетании с риторическим климаксом и хиазмом (ср. Bas. Att. 32.22–23; с прим. О. Алиевой в Василий Великий, 2016: 134). Последовательность θυμός — γλώσσα — χεῖρες встречается в Bas. Att. 34.16–18 (ср. 31.25) и имеет почти технический характер (см. прим. О. Алиевой: там же: 133, 144).

²¹Такое же созвучие окончаний в греческом тексте — Василий прибегает здесь к одной из «Горгиевых фигур», гомеотелевту. Заметь также три последовательные эпаналы.

²²Гнев является препятствием для самопознания (ἀγνοοῦσι ἑαυτούς), к которому призван человек, и ведет к забвению собственной природы (φύσις; слово также означает «происхождение», мы переводим его как «родство», жертвуя философскими коннотациями термина).

все, что ни попадется им на пути²³, точно так же резкие и неудержимые порывы тех, кто гневается, проникают повсюду. Разъярившимся ни седины не внушают почтения, ни добродетельная жизнь, ни родственные отношения, ни полученные прежде благодеяния, ни что иное, что ценится людьми. Кратковременное помешательство — вот что такое ярость. Часто в гневе люди даже ввергают себя в заведомую беду, потому что из-за стремления отомстить пренебрегают собственными интересами. Воспоминание об огорчивших их людях, словно стрекало, терзает их дух; он брыкается и скачет — они не успокоятся, покамест либо не причинят раздражившему некое зло, либо не пострадают и сами, что тоже бывает²⁴. Точно так же, полагаю, при стремительном обрушении потоки, столкнувшись с твердым препятствием, претерпевают больший ущерб, чем причиняют²⁵.

Передать ли словами это зло?²⁶ Как²⁷ люди гневливые, готовые вспылить по любому поводу, не перестанут кричать, бушевать и бросаться безжалостней иной ядовитой твари, пока от великой и неутолимой злобы

²³Один из излюбленных образов Василия; ср. Bas. Adol. 8.5 (ὡσπερ χειμάρρων παρασύροντας ἔπαν τὸ προοτυχὸν ἐμβάλλεσθαι), где это метафора неразборчивости; Bas. In div. 5.39–42 (Καὶ ὡσπερ οἱ ποταμοὶ ... τῷ βίαιῳ τῆς φορᾶς τὸ ἐπιστάμενον παρασύρουσι) — о неумеренном обогащении. Интересно, однако, что здесь Василий говорит именно о горных потоках (χαράδραι), особенно шумных и стремительных.

²⁴Сравнение гневливой души с норовистым конем, восходящее к платоновскому «Федру», часто встречается у Василия. Ср., напр.: Bas. Att. 34.15–17: Ἐὰν προσέχης σεαυτῷ, καταστέλεις μὲν τὸν θυμὸν ὡσπερ τινὰ πᾶλον ἀπειθῆ καὶ δυσήνιον, τῇ πληγῇ τοῦ λόγου οἰοεὶ μάστιγι καβαλλόμενος. «Жало» в переводе ТСО совершенно разрушает метафору.

²⁵Та же формулировка в Bas. Ep. 240.1.19–23 (датировано 376 г.): Ὡς αἱ χάλαζαι καὶ οἱ χειμαρροὶ ... τοῖς δὲ ἀντιτύποις περιτυχόντα ἔπαθ' ἐτι μᾶλλον ἢ ἔδρασαν. В нашем тексте Василий говорит о «том, что обрушивается» (καταρρήγνυμενα), но пассивная форма глагола καταρρήγνυμι регулярно применяется к потокам, бурям и т. п. (LSJ. καταρρήγνυμι II 2).

²⁶Τίς ἄν ἐφίκοιτο τοῦ κακοῦ; в ТСО неверно «Кто объяснит это зло?». Ср. у Демосфена 19.65: οὐδ' ἄν εἰς δύνατ' ἐφικέσθαι τῷ λόγῳ τῶν ἐκεῖ κακῶν («словами не выразить тамошних бед») (Dem. Or. 19. 65.6). Плутарх (Plut. Lucur. 19) говорит о лаконском изречении как οὐ μάλιστα τῶν πραγμάτων ἐφικνοῦμενον, т. е. прекрасно передающем суть вещей (ср. LSJ. ἐφικνοῦμαι A.4). Сам Василий часто пользуется этой демосфеновской формулой, например в Bas. Hex. 5.8.16; Bas. Ep. 74.3.16, и др. Здесь она вводит описание гневающегося человека. Подобные описания не только были подчинены риторическим целям, но и служили негативным примером (exemplum fugiendum) для аудитории. У Плутарха и Сенеки находим схожие описания.

²⁷В ТСО «Отчего...?», но ὅπως не вводит прямой вопрос; здесь оно употребляется в значении, оговоренном в LSJ. ὅπως II и у Kühner et al, 1890: II.355; аналогичная конструкция в Bas. Att. 30.13–15 (с прим. 17 О. Алиевой: Василий Великий, 2016: 105).

гнев их не лопнет, как пузырь, и не спадет воспаление²⁸. Ведь ни острие меча, ни огонь, ни другая какая угроза не способны сдержать душу, обезумевшую от гнева, — во всяком случае не более, нежели бесноватого, от которого ничем ни с виду, ни в душе не отличается человек разгневанный. В самом деле, у жаждущих мести в сердце кровь клокочет, бурлит и пылает, словно от сильного жара²⁹, и, приливая к коже, меняет привычный и знакомый всем облик человека³⁰ на какую-то театральную маску. Обычное и привычное выражение глаз не узнать: взгляд его блуждает и пылает. Такой человек скрежещет зубами как кабан³¹, сходящийся на битву. Лицо его багровеет и наливается кровью, тело набухло, вены чуть не лопаются оттого, что внутренняя буря стесняет дыхание. Голос резок и надрывист; речь бессвязна и сбивчива, звучит непоследовательно, путано, невразумительно. Когда же гнев разгорится, как пожар в лесу³², до разрушительной степени, тогда уже можно увидеть зрелище, которое ни словом не выразимо, ни на деле не выносимо: руки занесаются на близких, подвергая ударам все тело³³; ноги беспощадно обрушиваются на жизненно важные части; любая вещь служит безумию³⁴ орудием. А если охваченные гневом люди находят равное и готовое бороться с ними зло, то есть такой же гнев и равноценное безумие, то оба, обрушившись друг на друга, совершают и претерпевают все, что и должны претерпеть сражающиеся под началом такого беса: в награду таким воинам гнев готовит увечья, а нередко и смертельный исход. Этот первым несправедливо поднял руку, а тот отбил. Первый снова нападает — второй не сдается. И хотя тело подвергается ударам, ярость лишает ощущения боли: некогда замечать страдания, когда вся душа устремлена к отмщению.

²⁸ τὸ φλεγμονήον — «воспаление» души — частая медицинская метафора у Василия, ср. *Bas. Att.* 31.9–10, с прим. О. Алиевой там же: 131, где приведены параллели у стоиков.

²⁹Ср. *Sen. De ira.* 1.1.4.

³⁰Ср. *Plut. De cohib. ira.* 455f.

³¹Сравнение с кабаном у *Sen. De ira.* 1.1.6.

³²Ср. *Sen. De ira.* 3.34.1; *Plut. De cohib. ira.* 453f; 454f.

³³Ср. *Sen. De ira.* 1.1.3.

³⁴Сравнение гнева с безумием (μωρία) мы встречаем в тексте четыре раза. Понимание гнева как безумия близко тому, о чем говорит Плутарх: влияние наставлений на гнев ограничено, поскольку гнев помрачает рассудок человека, так что он уже не способен внимать совету. Поэтому в случае с гневом самое главное — профилактика: в отличие от других «лекарств», логос не «выводится» после излечения, а должен постоянно пребывать в человеке: это скорее диета, т. е. образ жизни, а не лечение. Ср. *Plut. De cohib. ira.* 454a–b.

[3] Так не врачуйте зла злом³⁵; не пытайтесь превзойти друг друга в несчастьях: в недостойных состязаниях одержавший победу достоин большего сожаления, потому что он одерживает первенство в грехе. Поэтому не вноси недостойного вклада³⁶ и не стремись отплатить еще более недостойной монетой. Кто-то в гневе обидел тебя? Останови зло молчанием. Ты же, приняв в свое сердце потоки чужого гнева, подражаешь порывам ветра, которые встречным дуновением возвращают принесенное. Не делай врага учителем, не бери пример с того, что ненавидишь. Не будь как зеркало вспыльчивого человека³⁷, отражая в себе его облик. Он багров; а ты разве не покрылся краской? У него глаза налиты кровью; а твои, скажи мне, разве взирают мирно? Его голос резок; а твой разве тих?

Эхо в пустынных местах не откликается столь полно на произнесенное, сколь дерзкие слова возвращаются к грубияну. Более того, эхо несет в ответ то же, что получило, а брань возвращается с лихвой. Что, в самом деле, говорят друг другу обидчики? Один скажет, что другой низок и низкого происхождения, а тот обзовет рабом из рабов; этот обзвал бедняком, тот — бродягой; этот — невеждой, тот — помешанным. И так до тех пор, пока оскорбления у них не закончатся, словно стрелы. Затем, после того, как растеряли словесные оскорбления всякого рода,

³⁵Одной из главных черт гомилии является довольно большое число кратких нравственных максим (около 25). П. Адо относит эту практику к некоторым текстам Эпикура и стоиков, где «речь часто идет о том, чтобы дать ученикам духовное, можно сказать, мнемотехническое, упражнение, направленное на то, чтобы лучше усваивать догмы, определяющие образ жизни, и с уверенностью овладеть ими» (Адо, Воробьев, 2005: 145). О важности того, чтобы наставление было выражено в наиболее сжатой форме, пишет, например, Сенека (ср. Sen. Epist. ad Luc. 94.29).

³⁶ТСО: «не будь собирателем худой дани», но выражение πληρωτής ἐράνου, употребленное Василием, означает не «собирателя долга», а того, кто сам что-то вносит. Понять детали кредитной метафоры Василия позволяет речь Демосфена «Против Мидия» (Demosth. In Mid. 21.101): «Как я полагаю, все люди, составляя сообщество, считают необходимым вкладывать что-то (ἐράνον) от себя во все, что им приходится делать, ради совместной жизни их самих. Так, если, я, к примеру, скромно веду себя по отношению к другим людям, проявляю жалость и сочувствие, делаю многим добро, то и остальным следует тем же отвечать такому человеку, если с ним что-то случится и возникнет какая-либо нужда. Другой же, напротив, жесток, никого не жалеет, вообще никого за человека не считает, и по справедливости каждый платит ему той же монетой. Ты, Мидий, сделал свой взнос в сообщество людей именно такого сорта (πληρωτής τοιοῦτου ἐράνου) с целью извлечь нечто для себя самого, и ты достоин быть его членом» (Демосфен, 1994). В отличие от Демосфена, Василий считает, что не только вносить такой вклад (здесь: провоцировать гнев), но и воздавать на него (т. е. мстить) недостойно.

³⁷Ср. Plut. De cohib. ira. 456b.

тогда они обращаются к мести на деле, потому как ярость разжигает ссору, ссора рождает оскорбления; оскорбления — удары, удары — увечья, а из-за увечий часто происходят убийства.

[4] Будем с самого начала сдерживать это зло, всеми средствами искореняя в душах гнев. Таким образом мы, пожалуй, сможем, словно в корне и в начале, отсечь большую часть зла, происходящего от этой страсти. Он оскорбил? А ты благослови³⁸. Он ударил? А ты стерпи. Он плюет и считает тебя ничтожеством? А ты подумай о себе, что ты из земли появился и в ту же землю разрушишься³⁹. Ведь тому, кто привык рассуждать об истинной своей природе, всякое бесчестье покажется сносным. Поистине, ты и врагу не дашь повода для мести, если покажешь, что ты неуязвим для оскорблений; и себе обеспечишь великий венец терпения, сделав чужое безумие началом собственной философии⁴⁰. Поэтому, если ты послушаешься меня, то даже умножишь его оскорбления.

Он назвал тебя человеком незнатным, бесславным и совершенно ничтожным? А ты назови себя землею и пеплом. Не будь более гордым, чем отец наш Авраам, который о себе это самое и сказал⁴¹. Он обозвал тебя невеждой, нищим и ничего не стоящим? А ты назови себя червем, повторяя слова Давида⁴², и скажи, что ты родился в навозной куче. Добавь к этому и прекрасно сказанное Моисеем. Он, когда его упрекали Аарон и Мариам, не жаловался Богу, а молился за них⁴³. Чьим учеником

³⁸Ср. 1 Кор. 4:12.

³⁹Ср. Быт. 3:19.

⁴⁰В оригинале употребляется выражение ἀφορμὴν οἰκείας φιλοσοφίας. Ожэ (Basile-le-Grand, 1827) предлагает перевести слово φιλοσοφία как добродетель (virtu). Однако мы предпочитаем в этом вопросе следовать концепции Ж. Квантена, который, рассматривая проблему перевода слова φιλοσοφία у свт. Иоанна Златоуста, настаивает на «философии». Действительно, свт. Василий мог намеренно употребить это слово, чтобы заставить читателя-христианина вспомнить о существовании предшествующей философской традиции и включить в последнюю свой текст (Quantum, 1987: 196, 197). Однако, само собой разумеется, в этом месте следует видеть призыв автора обратиться к «собственной философии» как добродетельному христианскому образу жизни. Определение христианской философии, т. е. философии по божественному преданию (ἡ γὰρ κατὰ τὴν θεῖαν παράδοσιν φιλοσοφία), дает также Климент Александрийский (II–III вв.), когда говорит, что она «учит нас, насколько возможно, вести жизнь, подобную Богу (πολιτεύεσθαι εἰς δύναμιν ἑξομοιωτικὴν τῷ θεῷ), по божественному плану строя все наше образование (τὴν οἰκονομίαν ὡς ἡγεμονικὸν τῆς ἀπάσης προσιεσθαι παιδείας)» (Clem. Strom. 1.11.52.2–3). Подробнее об этом ср. Адо, Гайдамак, 1999.

⁴¹Быт. 18:27.

⁴²Пс. 21:7.

⁴³Числ. 12.

ты предпочитаешь быть? Мужей, любящих Бога и блаженных, или исполненных духом злобы? Всякий раз, когда почувствуешь искушение оскорбить, подумай о себе самом: приближаешься ли ты терпением к Богу или через гнев отступаешь от него к врагу? Дай возможность своим мыслям выбрать благу долю.

Действительно, ты либо примером смирения приносишь пользу злому человеку, либо, что еще тяжелей, ты отвечаешь ему равнодушием. Ибо что может быть для врага болезненней, нежели видеть, что его противник выше оскорблений? Не теряй рассудка и не поддавайся на оскорбления. Позволь ему попусту лаять на тебя: пусть он сам себя истерзает. Как тот, кто бьет не чувствующего боли, сам же себя и наказывает (ведь он ни врагу не мстит, ни своего гнева не утоляет), так не может найти облегчения страсти тот, кто оскорбляет стоящего выше оскорблений. Напротив, как я сказал, он сам же себя и увечит. Какое же в таком случае каждый из вас получает имя? Он — хулителя, а ты — великодушного; он — раздражительного и вздорного, а ты — терпеливого и кроткого. Он будет жалеть о том, что сказал, а ты никогда не раскаешься в своей добродетели. К чему много говорить? Тому человеку злословие затворило Царство небесное, потому что «злоречивые» не наследуют Царства Божия⁴⁴; тогда как тебе молчание подготовило Царство, потому что «Претерпевший до конца спасется»⁴⁵. Если же ты мстишь и на оскорбления отвечаешь оскорблениями, то что скажешь в свою защиту?

[5] Что он начал первым и раздражил тебя? Какое же в том оправдание? Мы ведь согласны с тем, что распутник, хотя бы он и переложил вину на блудницу, якобы побудившую его к греху, заслуживает не меньшего осуждения. Нет венцов без сражений, ни поражения без противников. Послушай слова Давида: «когда грешник стоял предо мной», я не раздражился, не мстил, но «онемел и смирился, и молчал от благ»⁴⁶. А ты, хотя и раздражаешься на оскорбление как на нечто недостойное, но все же подражаешь ему словно благу. И вот ты испытал на себе то, что осуждаешь. Неужели ты на чужое зло смотришь внимательно, а свой позор не ставишь ни во что? Обижать людей плохо? Так не подражай обидчикам. И того, что другой начал ссору, разумеется, недостаточно для прощения. Было бы даже правильной, по-моему,

⁴⁴1 Кор. 6:10.

⁴⁵Мф. 10:22.

⁴⁶Пс. 38:2–3.

и прибавить кое-что к его порицанию, потому что, во-первых, ты не подал ему примера воздержанности, а во-вторых, наблюдая безобразные проявления гнева, не уберег себя от подражания, а вместо этого негодуешь, гневаешься и раздражаешься в ответ, так что твоя страсть становится оправданием для того, кто затеял спор. Своими поступками и с него вину снимаешь, и самого себя осуждаешь. В самом деле, если ярость есть нечто дурное, что же ты не избегаешь ее? А если заслуживает снисхождения, что ты сердисься на гневливого? Поэтому, если ты вступил в перебранку вторым, никакой пользы это тебе не принесет. Ведь и в состязаниях, где наградой является венок, получает его не тот, который первым вступил в схватку, но тот, кто победил. Стало быть, осуждается не только тот, кто подает пример дурного поступка, но и тот, кто устремляется ко греху вслед за порочным предводителем.

Если кто-то назовет тебя нищим, и это правда — прими ее; а если он лжет, то какое тебе дело? Не зазнавайся от чрезмерных похвал⁴⁷ и не сердись на обиды, которые тебя не касаются. Разве ты не видишь, как стрелы обычно пробивают насквозь тела твердые и упорные, а в мягких и податливых ослабляют свой напор? Считай, что нечто подобное свойственно и оскорблениям. Того, кто им сопротивляется, они пронзают; а кто поддается и уступает, тот мягкостью нрава угашает направленное на него зло.

И что обидного в том, что называли тебя бедным? Вспомни о своей природе: нагим ты пришел в мир и нагим его покинешь⁴⁸. А что беднее нагого? Ты ничего ужасного не услышал, разве что лучше усвоил сказанное. Разве кого-нибудь заключали в темницу за бедность? Не бедным быть стыдно, а стыдно неблагородно переносить бедность.

[6] Вспомни Господа: «Он, будучи богат, обнищал ради нас»⁴⁹. Если тебя называют безумным и невеждой, вспомни, какими словами иудеи поносили истинную Премудрость: «Ты — самарянин и ты имеешь беса»⁵⁰. Если же ты гневаешься, ты только подкрепляешь упреки против тебя: ведь что может быть безумнее гнева? Но если ты остаешься невозмутим, ты позоришь своего хулителя, на деле явив благоразумие. Тебя ударили? И Господа тоже. В тебя плюнули? И в Господа нашего. Он, вспомним, «не отвернул лица от позора оплеваний»⁵¹. Тебя ложно обвинили? Точно

⁴⁷μῆτε... ἡσυχωθή; ср. Bas. Att. 31.9, с прим. О. Алиевой: Василий Великий, 2016: 131.

⁴⁸Ср. Иов. 1:21.

⁴⁹2 Кор. 8:9. Василий меняет только порядок слов.

⁵⁰Ин. 8:48.

⁵¹Ср. Ис. 50:6. Снова изменен порядок слов.

также и Судию. Разорвали твою одежку? Так ведь они и Господа моего раздели и разделили между собой Его гиматий⁵²! Ты не был ни осужден, ни распят. Тебе многого не достает, чтобы уподобиться Ему.

Пусть эти мысли приходят тебе на ум и успокаивают твою горячность. Поистине такая подготовка и душевный настрой приводят мысли к твердости и покою, словно успокаивая биения сердца и душевные волнения. И как раз об этом сказанное Давидом: «Я подготовился и не смутился»⁵³. Поэтому бешеное и безумное⁵⁴ движение души следует сдерживать памятью о примерах блаженных мужей⁵⁵. Так, например, поступил великий Давид, когда кротко перенес пьяные выходки Семеня⁵⁶: он не дал повода возбудиться гневу, обращая свою мысль к Богу. «Это Господь», сказал он, «велел» Семене «злословить Давида»⁵⁷. Вот почему, когда он слышал «муж крови» и «муж беззаконный», он не стал гневаться на Семеня, но себя смирил, как будто был оскорблен по заслугам. Итак, избавь себя от двух вещей: не считай себя достойным великого и не думай, что любой другой человек много ниже тебя. Потому что тогда не пробудится в нас ярость от настигающих нас унижений.

Конечно, ужасно, когда тот, кому оказано благодеяние и кто должен быть бесконечно благодарен, добавляет к неблагодарности оскорбления и унижения. Конечно, это ужасно; но это зло, большее для того, кто его совершает, нежели для того, кто его терпит. Пусть он обижает, а ты не обижайся. Пусть слова его станут для тебя упражнением в философии⁵⁸. И если они тебя не заденут, то останешься неуязвим. Но даже если они взволнуют твою душу, удержи огорчение в сердце. Потому что, говорит Писание, «во мне смутилось сердце мое» (Пс. 142:4), то есть страсть

⁵²Мф. 27:31–35.

⁵³Пс. 118:60.

⁵⁴ἐκπληκτός в постклассическом значении, ср. Lampe. ἐκπληκτός 3.

⁵⁵Призыв вспоминать мудрых мужей для подавления ярости встречается и в Bas. Adol. 7.10. Однако в этом тексте Василий Великий приводит в качестве примера Перикла (ср. Plut. Pericl. 5) и Евклида Мегарского (ср. Plut. De cohib. ira. 455e). В нашей гомилии автор в качестве источника пользуется только Писанием. Использование примеров являлось важным формальным признаком паренезы (ср. Sen. Epist. ad Luc. 94.68).

⁵⁶В оригинале: πῶς ὁ μέγας Δαβὶδ πρῶως ἠνεύχετο τῆς παροινίας τοῦ Σεμεεί. Ср. подобную конструкцию в Bas. Adol. 7.37 (πρῶως αὐτῶν τῆς ὀρυγῆς ἀνέχεσθαι). ТСО передает τῆς παροινίας как «укоризны», но слово означает скорее пьяный дебош. В 2 Цар. нет никаких намеков на опьянение Семеня; очевидно, для Василия это просто подходящий случай вспомнить слово из лексикона аттических ораторов (см. LSJ. παροινία).

⁵⁷2 Цар. 16:10.

⁵⁸В оригинале употребляется сочетание ὑμνάσιον πρὸς φιλοσοφίαν, которое мы также встречаем в Bas. Adol. 7.10, когда автор приводит пример безгневия Перикла.

не выплеснулась наружу, но улеглась, подобно волне, разбившейся о берег⁵⁹. Заставь замолчать сердце лающее и разъяренное! Пусть устыдятся страсти проявления разума в тебе, подобно тому как присутствие человека, внушающего уважение, пристыжает детское баловство⁶⁰.

Но как же мы можем избежать вреда от гнева? Если мы убедим ярость следовать за разумными доводами и прежде всего будем заботиться о том, чтобы она никогда не опережала рассудок. Но взнуждаем гнев, словно коня — пусть он будет послушен поводам слова⁶¹; пусть знает отведенное ему место и следует за разумом, куда бы тот его ни повел. Дело в том, что пылкая часть нашей души⁶² бывает нам полезна в многих делах добродетели⁶³. Подобно воину, который берется за оружие⁶⁴ при появлении полководца и готов прийти на помощь по приказу, гнев становится союзником разума в борьбе с грехом. Ведь гнев — некая тетива души, придающая ей силу в благих начинаниях. Так, если только гнев застигнет душу расслабленной от удовольствий, то, закалив ее подобно железу, сделает ее суровой и мужественной из чрезмерно изнеженной и мягкой. Ведь если ты не будешь гневиться на лукавого, не сможешь его ненавидеть, как он того заслуживает. Действительно, нужно, я полагаю, с одинаковой ревностью любить добродетель и ненавидеть грех, и для этого гнев исключительно полезен: следуя за разумом как пес за пастухом, он остается смиренным и ручным для своих, то есть легко откликается на доводы рассудка, а от вида и голоса незнакомого человека пес свирепеет, хотя бы и то, и другое казалось приветливым. Но лишь позовет его тот, к кому он привык и кого любит, — становится смиренным. Это и есть наилучшее и посильное

⁵⁹Пример смысловой инверсии в толковании Псалмов у Василия, ср. Михайлов, 2011: 45–46.

⁶⁰Схожий образ в *Bas. Att.* 35.4–5 (гвалт служанок затихает при появлении хозяйки); о происхождении его ср. прим. О. Алиевой: Василий Великий, 2016: 145–146.

⁶¹Подобное сравнение мы находим в гомилии свт. Василия «Внемли себе» (*Bas. Att.* 34.16–17).

⁶²τὸ θυμοειδές: согласно Платону (*Plat. Resp.* 440a–e) — одна из трех частей души, наряду с разумной (τὸ λογιστικόν) и вожделеющей (τὸ ἐπιθυμητικόν), причем Платон тоже говорит о возможном союзничестве гнева с разумом.

⁶³Ср. *Arist. Eth. Nicom.* 1125b31–1126a.

⁶⁴ТСО: «сложившему оружие», аналогично PG (*depositis ... armis*), но это разрушает метафору: как воин, сложивший оружие, может подать помощь? Ср. у Демосфена (*Demosth. In Mid.* 21.145): «Не только этим отличался Алкивиад, но еще и тем, что сам дважды выступал с оружием в руках (θέμενος τὰ ὅπλα) в защиту народа на Самосе, а в третий раз — в самом городе» (Демосфен, 1994). О четырех разных значениях выражения τῖθεσθαι / θέσθαι τὰ ὅπλα ср. LSJ. τίτημι.

содействие, которое яростная часть души оказывает ее разумной части. Потому что человек подобного склада останется непримирим и непреклонен к предателям. Он никогда не примет дружбы, причиняющей вред, а на преступное наслаждение накинется, словно на волка, и с лаем будет рвать его на части. Именно в этом и заключается польза ярости для тех, кто умеет ее приручить.

Впрочем, и любая другая часть души в зависимости от того, как ею пользуются, также оказывается либо злом, либо благом для ее обладателя. Например, тот, кто направляет вождедеющую части души на плотские и нечистые наслаждения, вызывает отвращение своей несдержанностью. А другой, посвятивший себя любви к Богу и устремленный к вечным благам, блажен и заслуживает подражания. То же самое относится и к разумной части души: кто правильно распоряжается ею, тот разумен и смышлен; а кто оттачивает свой ум во вред ближним, тот злодей и преступник.

Поэтому не будем делать источником греха то, что по промыслу Творца дано нам для спасения. Поистине, ярость, когда она необходима и проявляется как должно, производит мужество, терпение и воздержание. Но, действуя наперекор правильному рассуждению, она обращается в безумие. Вот почему Псалмопевец наставляет нас: «Гневайтесь и не согрешайте»⁶⁵. И Господь также угрожает судом тому, кто гневается напрасно⁶⁶, однако не запрещает прибегать к гневу в качестве лекарства там, где это нужно. Сказавший «вражду положу» между тобою и змием (Быт. 3:15) и «враждуйте с мадианитянами»⁶⁷ учит обращаться с яростью, как с оружием. Поэтому Моисей, «кротчайший из всех людей» на земле⁶⁸, вооружил руки левитов на убийство братьев, преследуя идолопоклонство. Пусть каждый, говорит он, «возложит меч на бедро свое; пройдите по стану от ворот до ворот и обратно и убивайте каждый брата

⁶⁵Пс. 4:5. Ср. комментарий на это место в приписываемых Оригену *Fragmenta in Psalmos* (Origen. Frag. in Ps. 1–150): Παραινέι μὴ συγκατατίθεσθαι τῇ φαντασίᾳ, μηδὲ τὸ ἔργον ἐπάγειν κηροῦν τὴν ὀρυγῆν. Дословно это повторяет Климент, Clem. Strom. 5.5.28.2: ὀρυζέσθε καὶ μὴ ἀμαρτάνετε, ὁ Δαβὶδ λέγει, μὴ συγκατατίθεσθαι τῇ φαντασίᾳ μηδὲ τὸ ἔργον ἐπάγειν κηροῦντα τὴν ὀρυγῆν χρῆναι διδάσκων. И «согласие» (συγκατατίθεσθαι), и «представление» (φαντασία) — технические термины стоической теории познания. Ниже Василий также связывает гнев с «представлением».

⁶⁶Мф. 5:22, но без «напрасно», на котором Василий делает акцент здесь. Все примеры праведного гнева ниже — ветхозаветные.

⁶⁷Числ. 25:17.

⁶⁸Числ. 12:3.

своего, каждый друга своего, каждый ближнего своего»⁶⁹. И немного ниже читаем: «И сказал Моисей: сегодня посвятите руки ваши Господу, каждый в сыне своем и брате своем, да ниспошлет Он вам благоволение»⁷⁰. А почему он оправдал Финееса? Разве не праведен гнев против прелюбодеев? Будучи большей частью снисходительным и кротким, Финеес, когда увидел прелюбодейание Замврия с мадианитянкой, которое было бесстыдно совершено на виду у всех, и они даже не скрывали это безобразное зрелище их бесстыдства, — он не вынес этого и должным образом прибег к ярости, пронзив обоих копьём⁷¹. А Самуил разве не по наущению праведного гнева убил при всех Агага, царя амалекитян, которого вопреки божьему повелению спас Саул⁷²? Таким образом, гнев часто оказывается прислужником благих дел. И ревностный Илия благодаря тому, что его побуждали обдуманная ярость и благочестие, казнил на пользу всему Израилю «450 жрецов студных и 400 жрецов дубравных, которые вкушали трапезу Иезавели»⁷³.

А вот ты гневаешься на своего брата напрасно. В самом деле, разве не напрасно, когда дело совершает один, а ты сердиться на другого? Выходит, ты ведешь себя, как собаки: они кусают камни, которые в них бросают, но не трогают бросившего. Тот, кто стал орудием, достоин жалости; виновник — ненависти. На него обрати свою ярость — на челоукоубийцу, отца лжи, делателя греха. А к брату прояви сострадание, потому что, если станет упорствовать в грехе, вместе с дьяволом будет предан вечному огню.

И как различны слова «ярость» и «гнев», так и то, что они обозначают, очень сильно различаются между собой⁷⁴. В самом деле, ярость стремительно вспыхивает и стремительно угасает. Тогда как гнев — это боль постоянная, продолжительное стремление отомстить обидчикам:

⁶⁹Исх. 32:27. Немного изменен порядок слов.

⁷⁰Исх. 32:29.

⁷¹Ср. Числ. 25:7–8. Здесь использовано постклассическое существительное *σειρομάστης*, встречающееся в Септуагинте и у Филона Александрийского.

⁷²Ср. 1 Цар. 15:33.

⁷³3 Цар. 18:19.: *τοὺς προφῆτας τῆς αἰσχύνης τετρακοσίου καὶ πεντήκοντα καὶ τοὺς προφῆτας τῶν ἀλσῶν τετρακοσίου ἐσθίουσας τράπεζαν ἰεζαβελ* (ср. слав. перевод: «и пророки студных вааловы четыреста и пятьдесят, и пророков дубравных четыреста, ядущих трапезу Иезавелину»). Иезавель — жена израильского царя Ахава, с которой связывают введение культов Ваала и Ашеры (Астарты).

⁷⁴Несмотря на противопоставление здесь понятий «гнев» (*ὄρουή*) и «ярость» (*θυμός*), в других частях гомилии слова употребляются как взаимозаменяемые.

душа как бы налилась жаждой отмщения⁷⁵. Разумеется, и то, и другое состояние ведет к греху: и когда люди бешено и безрассудно устремляются против оскорбивших; и когда коварно и злонамеренно замышляют против тех, кто их огорчил. Всего этого нужно остерегаться.

[7] Но как может страсть не возникать, где не должно? Как? Если ты предварительно обучишься смирению, которое Господь и словом заповедал, и делом показал. Словом, когда Он сказал: «Кто среди вас хочет быть первым, пусть будет последним»⁷⁶; делом, когда проявил смирение и не раздражился на ударившего. Вспомним, что Творец и Господин неба и земли, Которому поклоняется всякая умная и чувственно воспринимаемая тварь и Который «держит все силой Слова Своего»⁷⁷, не отправляет этого человека живьем в ад, развергнув под богохульником землю, но вразумляет его и учит: «Если Я сказал худо, покажи, что худо; а если хорошо, что ты бьешь Меня»⁷⁸? И если ты по заповеди Господа привык быть самым последним, станешь ли возмущаться, когда тебя незаслуженно оскорбят? Если тебя обидит маленький ребенок, сделай его обидные слова поводом посмеяться; и если человек, страдающий помешательством⁷⁹, станет бесчестить тебя, пожалей его и не считай достойным ненависти. Как правило, не слова вызывают огорчение⁸⁰, но презрение к человеку, оскорбившему нас, а также представления⁸¹, который каждый имеет о себе самом. Избавь от этого свою мысль — и обидные слова станут для тебя совершенно ничего не значащими звуками.

⁷⁵ Оба определения подсказаны этимологией: Василий сближает θυμός с ἀναθυμίασις (букв. «испарение»), а ὀργή с ὀργάω («палиться соками», «набухать», «возбуждаться»). Второе бесспорно (ὀργάω — деноминатив), хотя это не делает объяснение Василия корректным; первое оспаривает Шантрэн (Chantraine, 1968–1980: 446), но признает Фриск (Frisk, 1960: 694), сближающий θυμός с рус. «дым» и лат. fumus.

⁷⁶ Мк. 9:35.

⁷⁷ Евр. 1:3.

⁷⁸ Ин. 18:23.

⁷⁹ Василий использует античный медицинский термин φρενίτις, «френи́т». Заболевание описано в том числе у Галена, который связывает его с воспалением мозга или диафрагмы. «Френи́т» мог сопровождаться жаром, галлюцинациями, перепадами настроения, бессонницей. Ср. Ahoenep, 2014: 156–158. Сегодня описанные Галеном случаи классифицируют как ряд различных болезней от менингита до брюшного тифа.

⁸⁰ О связи гнева и огорчения (λύπη) ср., например: Arist. Magn. Mor. 2.6.26.8: οὐδεὶς ὀργιζόμενος οὐ λυπείται; Arist. Rhet. 1380b1: ἢ δ' ὀργή μετὰ λύπης. Arist. Top. 125b33: οὐ γὰρ ἢ ὀργή τῆς λύπης ἀλλ' ἢ λύπη τῆς ὀργῆς αἰτία, ὥσθ' ἀπλῶς ἢ ὀργή οὐκ ἔστι λύπη.

⁸¹ В оригинале — φαντασία.

Поэтому: «Перестань гневаться и оставь ярость»⁸², чтобы не испытать тебе тот гнев, который открывается «с неба на всякое нечестие и неправду человеков»⁸³. В самом деле, если благоразумным доводом тебе удастся отсечь этот горький корень ярости, ты уже в самом начале искоренишь в себе великое число страстей: именно из этого зла произрастают коварство и подозрительность, вероломство и злокозненность, предательство и дерзость, а также всякий другой порок подобного рода. Но тогда не будем впускать в себя столь великое зло: душевную расслабленность, помрачение рассудка, отчуждение от Бога, забвение близких, начало войн, множество несчастий и злого духа!

Он, рождаясь в наших душах, словно наглый чужеземец, завладевает нашим внутренним миром, тем самым закрывая туда доступ Святому Духу. Потому что, где вражда, ссоры, неистовство, свары и соперничество вселяют в души неугомонное смятение, — там не может пребывать дух смирения. Так вырвем же тогда в себе, слушаясь наставления⁸⁴ блаженного Павла, вместе со всем злом и всякий гнев, ярость и вопль⁸⁵ так, чтобы стать друг к другу добрыми и милосердными, пребывая в блаженной надежде, которая была обещана кротким (ибо «Блаженны кроткие, потому что они наследуют землю»⁸⁶) во Христе Иисусе Господе нашем, Которому слава и сила во веки. Аминь.

СОКРАЩЕНИЯ

- ТСО *Святитель Василий Великий, архиепископ Кесарии Каппадокийской*. Творения : в 2 т. : пер. с древнегреч. — М. : Сибирская благовонница, 2008. — Полное собрание творений святых отцов Церкви и церковных писателей в русском переводе.
- Arist. Eth. Nicom. *Aristoteles. Ethica Nicomachea // Aristotle in Twenty Three Volumes. Vol. 19. Nicomachean Ethics / trans. from the Ancient Greek by H. Rackham. — Cambridge (Mass.) : Harvard University Press, 1926. — (Loeb Classical Library ; 73).*

⁸²Пс. 36:8.

⁸³Рим. 1:18.

⁸⁴πεισθέντες τῇ παραίνεσει etc. Довольно интересным с точки зрения композиции текста является рамочный элемент, заключающийся в цитировании одного и того же «паренетического» стиха (4.31) из послания ап. Павла к ефесянам во вступлении и заключении гомилии.

⁸⁵Еф. 4:31.

⁸⁶Мф. 5:4.

- Arist. Magn. Mor. *Aristoteles. Magna Moralia // Aristotle in Twenty-Three Volumes. Vol. 2. Oeconomica. Magna Moralia / trans. from the Ancient Greek by H. Tredennick, G. Cyril Armstrong. — Cambridge (Mass.) : Harvard University Press, 1936. — (Loeb Classical Library ; 287).*
- Arist. Rhet. *Aristoteles. Aristotelis ars rhetorica / ed. by W. D. Ross. — Oxford : Clarendon Press, 1959.*
- Arist. Top. *Aristoteles. Topica // Aristotle in Twenty-Three Volumes. Vol. 10. Posterior Analytics. Topica / trans. from the Ancient Greek by H. Tredennick, E. S. Forster. — Cambridge (Mass.) : Harvard University Press, 1960. — (Loeb Classical Library ; 391).*
- Bas. Adol. *Basilius Magnus. Oratio ad adolescentes de legendis gentilium libris // Aux jeunes gens sur la manière de tirer profit des lettres helléniques / trad. du grec par F. Boulenger. — Paris : Les Belles Lettres, 1935. — (Collection Budé, série grecque ; 77).*
- Bas. Att. *Basilius Magnus. Attende tibi ipsi // На слова : Внемли себе / Василий Великий ; под ред. О. В. Алиевой. — М. : Греко-лат. кабинет Ю. А. Шичалина, 2016.*
- Bas. Ep. *Basilius Magnus. Epistulae // Correspondance. Т. 1. Lettres 1–100 / trad. du grec par Y. Courtonne. — Paris : Les Belles Lettres, 1957. — (Collection Budé, série grecque ; 132).*
- Bas. Hex. *Basilius Magnus. Homiliae in hexaemeron // Homélie sur l'Hexaméron / trad. du grec par S. Giet. — Paris : Les éditions du Cerf, 1968. — (Sources chrétiennes ; 26).*
- Bas. In div. *Basilius Magnus. In divites // Basilii Caesareae Cappadociae Archiepiscopi opera omnia / Ed. J.-P. Migne. — Paris, 1857. — P. 277–304. — (Patrologia Graeca ; 31).*
- Bas. RBT *Basilius Magnus. Asceticon magnum sive Quaestiones (regulae brevius tractae) / Ed. J.-P. Migne. — Paris, 1857. — P. 1052–1305. — (Patrologia Graeca ; 31).*
- Bas. SS *Basilius Magnus. De Spiritu Sancto // Traité du Saint-Esprit / trad. du grec par B. Pruche. — Paris : Les éditions du Cerf, 1947. — (Sources chrétiennes ; 17).*
- Cic. Epist. ad. Quin. *Cicero M. Tullius. Epistulae ad Quintum // Cicero in Twenty-Eight Volumes. Vol. 28. Letters to Quintus and Brutus. Letter Fragments. Letter to Octavian. Invektives. Handbook of Electioneering / trans. from the Latin by D. R. Shackleton Bailey. — Cambridge (Mass.) :*

- Harvard University Press, 2002. — P. 6–201. — (Loeb Classical Library; 462).
- Clem. Strom. *Clemens Alexandrinus*. Stromata // Les Stromates / trad. du grec par M. Caster. — Paris : Les éditions du Cerf, 2006. — (Sources chrétiennes; 30).
- Dem. Or. 19 *Demosthenes*. De falsa legatione // Demosthenes' Works in Seven Volumes. Vol. 2. De Corona, De Falsa Legatione / trans. from the Ancient Greek by C. A. Vince, J. H. Vince. — Cambridge (Mass.) : Harvard University Press, 1926. — P. 232–474. — (Loeb Classical Library; 155).
- Demosth. In Mid. *Demosthenes*. In Midiam // Against Meidias. Against Androton. Against Aristocrates. Against Timocrates. Against Aristogeiton 1 and 2 / trans. from the Ancient Greek by J. H. Vince. — Cambridge (Mass.) : Harvard University Press, 1935. — P. 2–153. — (Loeb Classical Library; 299).
- Diog. Laert. VP *Diogenes Laertius*. Vitae philosophorum // Lives of Eminent Philosophers. Vol. 1. Books 1–5 / trans. from the Greek by R. D. Hicks. — Cambridge (Mass.) : Harvard University Press, 1925. — (Loeb Classical Library; 184).
- Greg. Naz. Or. *Gregorius Nazianzenus*. Funerbris oratio // Discours 42–43 / trad. du grec par J. Bernardi. — Paris : Les éditions du Cerf, 1992. — (Sources chrétiennes; 384).
- Lampe *Lampe J. W., Liddell H. G.* A Patristic Greek Lexicon. — Oxford, New York : Oxford University Press, 1961.
- LSJ *A Greek-English Lexicon* / H. G. Liddell [et al.]. — Oxford, New York : Oxford University Press, 1996.
- Origen. Exp. Prov. *Origenes*. Expositio in Proverbia // Origenis opera omnia / Ed. J.-P. Migne. — Paris, 1857a. — P. 151–262. — (Patrologia Graeca; 17).
- Origen. Frag. in Ps. *Origenes*. Fragmenta in Psalmos // Origenis opera omnia / Ed. J.-P. Migne. — Paris, 1857b. — P. 105–149. — (Patrologia Graeca; 17).
- Origen. In gen. hom. *Origenes*. In Genesim homiliae XVI // Origenis opera omnia / Ed. J.-P. Migne. — Paris, 1862. — P. 145–253. — (Patrologia Graeca; 12).
- Plat. Resp. *Plato*. Respublica // Œuvres complètes de Platon. T. 7. Partie 1. La République. Livres IV–VII / trad. de grec ancien par E. Chambry. — Paris : Les Belles Lettres, 1931. — (Collection Budé, série grecque; 1).
- Plut. De cohib. ira. *Plutarchus*. De cohibenda ira // Plutarch's Moralia in Fifteen Volumes. Vol. 6. Can Virtue Be Taught? On

Moral Virtue. On the Control of Anger. On Tranquility of Mind. On Brotherly Love. On Affection for Offspring. Whether Vice Be Sufficient to Cause Unhappiness. Whether the Affections of the Soul are Worse Than Those of the Body. Concerning Talkativeness. On Being a Busybody / trans. from the Ancient Greek by W. C. Helmbold. — Cambridge (Mass.) : Harvard University Press, 1939. — P. 89–160. — (Loeb Classical Library ; 337).

- Plut. Lycur. *Plutarchus. Lycurgus* // Plutarch's Lives in Eleven Volumes. Vol. 1. Theseus and Romulus. Lycurgus and Numa. Solon and Publicola / trans. from the Ancient Greek by B. Perrin. — Cambridge (Mass.) : Harvard University Press, 1914. — P. 203–304. — (Loeb Classical Library ; 46).
- Plut. Pericl. *Plutarchus. Pericles* // Plutarch's Lives in Eleven Volumes. Vol. 3. Pericles and Fabius Maximus. Nicias and Crassus / trans. from the Ancient Greek by B. Perrin. — Cambridge (Mass.) : Harvard University Press, 1916. — P. 1–116. — (Loeb Classical Library ; 65).
- Sen. De ira *Seneca. De ira* // Dialogues de Sénèque en quatre tomes. T. 1. De la colère / trad. du latin par A. Bourgery. — Paris : Les Belles Lettres, 1922. — (Collection Budé, série latine ; 10).
- Sen. Epist. ad Luc. *Seneca. Epistulae morales ad Lucilium* // Lettres à Lucilius en cinq tomes. T. 4. Livres XIV–XVIII / sous la dir. de F. Préhac ; trad. du latin par H. Noblot. — Paris : Les Belles Lettres, 1962. — (Collection Budé, série latine ; 167).

ИСТОЧНИКИ

- Василий Великий.* На слова : Внемли себе / под ред. О. В. Алиевой. — М. : Греко-лат. кабинет Ю. А. Шичалина, 2016.
- Демосфен.* Против Мидия // Речи. В 3 т. Т. 1 / пер. с древнегреч. В. Г. Боруховича. — М. : Памятники исторической мысли, 1994. — С. 61–131.
- Цицерон, М. Туллий.* Письма к Аттику, близким, брату Квинту, М. Бруту / пер. с лат. В. О. Горенштейна. — М. and Ленинград : АН СССР, 1949.
- Basile-le-Grand.* Homélie sur la colère / trad. du grec par l'abbé Auger. — Lyon : François Guyot, 1827.
- Basilius Magnus.* Homilia adversus eos qui irascuntur // Basilii Caesareae Capadociae Archiepiscopi opera omnia / Ed. J.-P. Migne. — Paris, 1857. — P. 353–372. — (Patrologia Graeca ; 31).

ЛИТЕРАТУРА

- Адо П.* Что такое античная философия? / пер. с фр. В. П. Гайдамака. — М. : Издательство гуманитарной литературы, 1999.
- Адо П.* Духовные упражнения и античная философия / пер. с фр. В. А. Воробьева. — М., СПб. : Степной ветер, Коло, 2005.
- Алиева О. В.* Свт. Василий Великий о паренезе: библейские тексты в свете античной традиции // XXI Ежегодная богословская конференция Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. В 2 т. Т. 1. — М. : ПСТГУ, 2011. — С. 151–155.
- Деревицкий А. Н.* Плутарх Херонейский и Св. Василий Великий. Опыт православных отношений христианства к философии // Вера и разум. — 1885. — № 2. — С. 1–27.
- Михайлов П.* Экзегетика Священного Писания: Каппадокийские Отцы. — М. : ПСТГУ, 2011.
- Ahonen M.* Mental Disorders in Ancient Philosophy. — Basel : Springer, 2014.
- Algra K.* Posidonius d'Apamée // Dictionnaire des philosophes antiques. Т. 5. В / sous la dir. de R. Goulet. — Paris : CNRS Editions, 2012. — P. 1486–1489.
- Bernardi J.* La prédication des pères cappadociens: le prédicateur et son auditoire. — Paris : Presses Universitaires de France, 1986.
- Bouton-Touboulis A.-I.* Présences des «Moralia» de Plutarque chez les auteurs chrétiens des IV^e et V^e siècles // Pallas. — 2005. — Т. 67. — P. 95–113.
- Chantraine P.* Dictionnaire étymologique de la langue grecque: histoire des mots. — Paris : Les Editions Klincksieck, 1968–1980.
- Fedwick P. J.* Chronology of the Life and Works of Basil of Caesarea // Basil of Caesarea: Christian, Humanist, Ascetic. — Toronto : Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1981.
- Frisk H.* Griechisches Etymologisches Wörterbuch. — Heidelberg : Carl Winter Universitätsverlag, 1960.
- Hadot I.* Les Introductions aux commentaires exégétiques chez les auteurs néoplatoniciens et les auteurs chrétiens // Les règles de l'interprétation / sous la dir. de M. Tardieu. — Paris : Les éditions du Cerf, 1987. — P. 99–122.
- Harris W. V.* Restraining Rage: The Ideology of Anger Control in Classical Antiquity. — Cambridge : Harvard University Press, 2009.
- Hellholm D., Blomkvist V.* Parainesis as an Ancient Genre-Designation. The Case of the “Euthalian Apparatus” and the “Affiliated Argumenta” // Early Christian Paraenesis in Context. — Berlin, New York : De Gruyter, 2004. — P. 467–520.
- Hirzel R.* Plutarch. — Leipzig : Dietrich, 1912.
- Kühner R., Blass F., Gerth B.* Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache. — Hannover : Hahn, 1890.
- Longo Auricchio F., Indelli G., Mastro G. del.* Philodème de Gadara // Dictionnaire des philosophes antiques. Т. 5. А / sous la dir. de R. Goulet. — Paris : CNRS Editions, 2000. — P. 350–359.

Moreschini C. I Padri Cappadoci: storia, letteratura, teologia. — Roma : Città Nuova, 2008.

Quantum J. L. A propos de la traduction de philosophia dans l'Adversus oppugnatores vitae monasticae de Saint Jean Chrysostome // Revue des Sciences Religieuses. — Strasbourg, 1987. — Т. 61, n° 4. — P. 187–197.

Schneider J.-P. Hiéronymos de Rhodes // Dictionnaire des philosophes antiques. Т. 3 / sous la dir. de R. Goulet. — Paris : CNRS Editions, 2000. — P. 702–710.

Vasily Velikiy [Basilius Magnus]. 2018. "Gomiliya protiv gnevayushchikhsya [Homilia adversus eos qui irascuntur]" [in Russian], trans. from the Greek by A. Grünert. Ed. by O. V. Alieva. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* II (1), 93–116.

BASILIIUS MAGNUS

HOMILIA ADVERSUS EOS QUI IRASCUNTUR

Translation of: Basiliius Magnus. 1857. "Homilia adversus eos qui irascuntur" [in Greek]. In *Basilii Caesareae Cappadociae Archiepiscopi opera omnia*, ed. by J.-P. Migne, 353–372. Patrologia Graeca 31. Paris.

DOI: 10.17323/2587-8719-2018-II-1-93-116.

REFERENCES

- Ado, P. [Hadot, P.] 1999. *Chto takoye antichnaya filosofiya? [Qu'est-ce que la philosophie antique?]* [in Russian]. Trans. from the French by V. P. Gaydamak. Moskva [Moscow]: Izdatel'stvo gumanitarnoy literatury.
- . 2005. *Dukhovnyye uprazhneniya i antichnaya filosofiya [Exercices spirituels et philosophie antique]* [in Russian]. Trans. from the French by V. A. Vorob'yev. Moskva [Moscow] and Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Stepnoy veter / Kolo.
- Ahonen, M. 2014. *Mental Disorders in Ancient Philosophy*. Basel: Springer.
- Algra, K. 2012. "Posidonius d'Apamée" [in French]. In *Dictionnaire des philosophes antiques*, ed. by R. Goulet, vol. 5b, 1486–1489. Paris : CNRS Editions.
- Aliyeva, O. V. [Alieva, O. V.] 2011. "Svt. Vasily Velikiy o pareneze: bibleyskiye teksty v svete antichnoy traditsii [St. Basil on Paraenesis: Biblical Texts in the Light of the Ancient Tradition]" [in Russian]. In vol. 1 of *XXI Yezhegodnaya bogoslovskaya konferentsiya Pravoslavnogo Svyato-Tikhonovskogo gumanitarnogo universiteta [St. Tikhon's University 21th Annual Theological Conference]*, 151–155. 2 vols. Moskva [Moscow]: PSTGU.
- Aristoteles. 1926. *Ethica Nicomachea* [in Ancient Greek and English]. In *Nicomachean Ethics*, vol. 19 of *Aristotle in Twenty Three Volumes*, trans. from the Ancient Greek by H. Rackham. Loeb Classical Library 73. Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
- . 1936. *Magna Moralia* [in Ancient Greek and English]. In *Oeconomica. Magna Moralia*, vol. 2 of *Aristotle in Twenty-Three Volumes*, trans. from the Ancient Greek by H. Trendelenburg and G. Cyril Armstrong. Loeb Classical Library 287. Cambridge (Mass.): Harvard University Press.

- . 1959. *Aristotelis ars rhetorica* [in Ancient Greek]. Ed. by W. D. Ross. Oxford: Clarendon Press.
- . 1960. *Topica* [in Ancient Greek and English]. In *Posterior Analytics. Topica*, vol. 10 of *Aristotle in Twenty-Three Volumes*, trans. from the Ancient Greek by H. Tredennick and E. S. Forster. Loeb Classical Library 391. Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
- Basile-le-Grand. 1827. *Homélie sur la colère* [in French]. Trans. from the Greek by l'abbé Auger. Lyon : François Guyot.
- Basilius Magnus. 1857. *Asceticon magnum sive Quaestiones (regulae brevius tractae)* [in Greek]. Ed. by J.-P. Migne. 1052–1305. Patrologia Graeca 31. Paris.
- . 1857. “In divites” [in Greek]. In *Basilius Caesareae Cappadociae Archiepiscopi opera omnia*, ed. by J.-P. Migne, 277–304. Patrologia Graeca 31. Paris.
- . 1935. *Oratio ad adolescentes de legendis gentilium libris* [in Greek and French]. In *Aux jeunes gens sur la manière de tirer profit des lettres helléniques*, trans. from the Greek by F. Boulenger. Collection Budé, série grecque 77. Paris : Les Belles Lettres.
- . 1947. *De Spiritu Sanctu* [in Greek and French]. In *Traité du Saint-Esprit*, trans. from the Greek by B. Pruche. Sources chrétiennes 17. Paris : Les éditions du Cerf.
- . 1957. *Epistulae* [in Greek and French]. In *Correspondance. T. 1. Lettres 1–100*, trans. from the Greek by Y. Courtonne. Collection Budé, série grecque 132. Paris : Les Belles Lettres.
- . 1968. *Homiliae in hexaemeron* [in Greek and French]. In *Homélie sur l'Héxaméron*, trans. from the Greek by S. Giet. Sources chrétiennes 26. Paris : Les éditions du Cerf.
- . 2016. *Attende tibi ipsi* [in Greek and Russian]. In *Na slova: Vnemli sebe [On the Words “Be Attentive to Yourself”]*, by Vasilij Velikiy [Basilius Magnus], ed. by O. V. Aliyeva. Moskva [Moscow]: Greko-lat. kabinet Yu. A. Shichalina.
- Bernardi, J. 1986. *La prédication des pères cappadociens : le prédicateur et son auditoire* [in French]. Paris : Presses Universitaires de France.
- Bouton-Touboulic, A.-I. 2005. “Présences des ‘Moralia’ de Plutarque chez les auteurs chrétiens des IV^e et V^e siècles” [in French]. *Pallas* 67 :95–113.
- Chantraine, P. 1968–1980. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque : histoire des mots* [in French]. Paris : Les Editions Klincksieck.
- Cicero M. Tullius. 2002. *Epistulae ad Quintum* [in Latin and English]. In *Letters to Quintus and Brutus. Letter Fragments. Letter to Octavian. Invectives. Handbook of Electioneering*, vol. 28 of *Cicero in Twenty-Eight Volumes*, trans. from the Latin by D. R. Shackleton Bailey, 6–201. Loeb Classical Library 462. Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
- Clemens Alexandrinus. 2006. *Stromata* [in Greek and French]. In *Les Stromates*, trans. from the Greek by M. Caster. Sources chrétiennes 30. Paris : Les éditions du Cerf.
- Demofsen [Demosthenes]. 1994. “Protiv Midiya [Against Meidias]” [in Russian]. In vol. 1 of *Rechi [Speeches]*, trans. from the Ancient Greek by V. G. Borukhovich, 61–131. 3 vols. M.: Pamyatniki istoricheskoy mysli.
- Demosthenes. 1926. *De falsa legatione* [in Ancient Greek and English]. In *De Corona, De Falsa Legatione*, vol. 2 of *Demosthenes' Works in Seven Volumes*, trans. from the Ancient Greek by C. A. Vince and J. H. Vince, 232–474. Loeb Classical Library 155. Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
- . 1935. *In Midiam* [in Ancient Greek and English]. In *Against Meidias. Against Androton. Against Aristocrates. Against Timocrates. Against Aristogeiton 1 and 2*, trans. from the Ancient Greek by J. H. Vince, 2–153. Loeb Classical Library 299. Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
- Derevitskiy, A. N. 1885. “Plutarkh Kheroneyskiy i Sv. Vasilij Velikiy. Opyt pravoslavnykh otnosheniy khristianstva k filosofii [Plutarch of Chaeronea and St. Basil the Great. An

- Experience of Orthodox Christianity Attitude towards Philosophy]" [in Russian]. *Vera i razum [Faith and Reason]*, no. 2: 1–27.
- Diogenes Laertius. 1925. *Vitae philosophorum* [in Greek and English]. In *Lives of Eminent Philosophers. Vol. 1. Books 1–5*, trans. from the Greek by R. D. Hicks. Loeb Classical Library 184. Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
- Fedwick, P. J. 1981. "Chronology of the Life and Works of Basil of Caesarea." In *Basil of Caesarea: Christian, Humanist, Ascetic*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies.
- Frisk, H. 1960. *Griechisches Etymologisches Wörterbuch* [in German]. Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag.
- Gregorius Nazianzenus. 1992. *Funebri oratio* [in Greek and French]. In *Discours 42–43*, trans. from the Greek by J. Bernardi. Sources chrétiennes 384. Paris: Les éditions du Cerf.
- Hadot, I. 1987. "Les Introductions aux commentaires exégétiques chez les auteurs néoplatoniciens et les auteurs chrétiens" [in French]. In *Les règles de l'interprétation*, ed. by M. Tardieu, 99–122. Paris: Les éditions du Cerf.
- Harris, W. V. 2009. *Restraining Rage: The Ideology of Anger Control in Classical Antiquity*. Cambridge: Harvard University Press.
- Hellholm, D., and V. Blomkvist. 2004. "Parainesis as an Ancient Genre-Designation. The Case of the 'Euthalian Apparatus' and the 'Affiliated Argumenta'." In *Early Christian Paraenesis in Context*, 467–520. Berlin and New York: De Gruyter.
- Hirzel, R. 1912. *Plutarch* [in German]. Leipzig: Dietrich.
- Kühner, R., F. Blass, and B. Gerth. 1890. *Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache* [in German]. Hannover: Hahn.
- Lampe, J. W., and H. G. Liddell. 1961. *A Patristic Greek Lexicon*. Oxford and New York: Oxford University Press.
- Liddell, H. G., et al. 1996. *A Greek-English Lexicon*. Oxford and New York: Oxford University Press.
- Longo Auricchio, F., G. Indelli, and G. del Mastro. 2000. "Philodème de Gadara" [in French]. In *Dictionnaire des philosophes antiques*, ed. by R. Goulet, vol. 5a, 350–359. Paris: CNRS Editions.
- Mikhaylov, P. B. 2011. *Ekzegetika Svyashchennogo Pisaniya: Kappadokiyskiye Ottsy [Commentary on the Holy Scripture: The Cappadocian Fathers]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: PSTGU.
- Moreschini, C. 2008. *I Padri Cappadoci: storia, letteratura, teologia* [in Italian]. Roma: Città Nuova.
- Origenes. 1857a. *Expositio in Proverbia* [in Greek]. In *Origenis opera omnia*, ed. by J.-P. Migne, 151–262. Patrologia Graeca 17. Paris.
- . 1857b. *Fragmenta in Psalmos* [in Greek]. In *Origenis opera omnia*, ed. by J.-P. Migne, 105–149. Patrologia Graeca 17. Paris.
- . 1862. *In Genesisim homiliae XVI* [in Greek]. In *Origenis opera omnia*, ed. by J.-P. Migne, 145–253. Patrologia Graeca 12. Paris.
- Plato. 1931. *Respublica* [in Ancient Greek and French]. In *La République. Livres IV–VII*, vol. 7, bk. 1 of *Œuvres complètes de Platon*, trans. from the Ancient Greek by E. Chambry. Collection Budé, série grecque 1. Paris: Les Belles Lettres.
- Plutarchus. 1914. *Lycurgus* [in Ancient Greek and English]. In *Theseus and Romulus. Lycurgus and Numa. Solon and Publicola*, vol. 1 of *Plutarch's Lives in Eleven Volumes*, trans. from the Ancient Greek by B. Perrin, 203–304. Loeb Classical Library 46. Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
- . 1916. *Pericles* [in Ancient Greek and English]. In *Pericles and Fabius Maximus. Nicias and Crassus*, vol. 3 of *Plutarch's Lives in Eleven Volumes*, trans. from the Ancient

- Greek by B. Perrin, 1–116. Loeb Classical Library 65. Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
- . 1939. *De cohibenda ira* [in Ancient Greek and English]. In *Can Virtue Be Taught? On Moral Virtue. On the Control of Anger. On Tranquility of Mind. On Brotherly Love. On Affection for Offspring. Whether Vice Be Sufficient to Cause Unhappiness. Whether the Affections of the Soul are Worse Than Those of the Body. Concerning Talkativeness. On Being a Busybody*, vol. 6 of *Plutarch's Moralia in Fifteen Volumes*, trans. from the Ancient Greek by W. C. Helmbold, 89–160. Loeb Classical Library 337. Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
- Quantum, J. L. 1987. “A propos de la traduction de philosophia dans l’*Adversus oppugnatores vitae monasticae* de Saint Jean Chrysostome” [in French]. *Revue des Sciences Religieuses* (Strasbourg) 61 (4) : 187–197.
- Schneider, J.-P. 2000. “Hiéronimos de Rhodes” [in French]. In *Dictionnaire des philosophes antiques*, ed. by R. Goulet, 3 : 702–710. Paris : CNRS Editions.
- Seneca. 1922. *De ira* [in Latin and French]. In *De la colère*, vol. 1 of *Dialogues de Sénèque en quatre tomes*, trans. from the Latin by A. Bourgerly. Collection Budé, série latine 10. Paris : Les Belles Lettres.
- . 1962. *Epistulae morales ad Lucilium* [in Latin and French]. In *Livres XIV–XVIII, vol. 4 of Lettres à Lucilius en cinq tomes*, ed. by F. Préhac, trans. from the Latin by H. Noblot. Collection Budé, série latine 167. Paris : Les Belles Lettres.
- St Basil the Great, Archbishop of Caesarea in Cappadocia. 2008. *Tvoreniya [Collected Works]* [in Russian]. 2 vols. Polnoye sobraniye tvoreniy svyatykh ottsov Tserkvi i tserkovnykh pisateley v russkom perevode [Collected works of Church Fathers and church writers in Russian translation]. Moskva [Moscow]: Sibirskaya blagozvonitsa.
- Tsitseron, M. Tulliy [Cicero Marcus Tullius]. 1949. *Pis'ma k Attiku, blizkim, bratu Kvintu, M. Brutu [Letters to Atticus, Friends, Brother Quintus, and Brutus]* [in Russian]. Trans. from the Latin by V. O. Gorenshcheyn. Moskva [Moscow] and Leningrad: AN SSSR.
- Vasilii Velikiy [Basilus Magnus]. 2016. *Na slova: Vnemli sebe [On the Words “Be Attentive to Yourself”]* [in Greek and Russian]. Ed. by O. V. Aliyeva. Moskva [Moscow]: Greko-lat. kabinet Yu. A. Shichalina.

Вавилон и Иерусалим: концепция «двух градов» в «Толкованиях на псалмы» Августина

DOI: 10.17323/2587-8719-2018-11-1-117-141.

Как энциклопедия августиновской мысли, наряду с «Исповедью» и трактатом «О граде Божиим», «Толкования на псалмы» принадлежат к самым значительным произведениям святого Августина и представляют собой сборник из проповедей на отдельные псалмы и специально диктованных толкований разной длины и формы — полный комментарий ко всей Псалтири. «Толкования» произносились в разных городах (Гиппоне, Карфагене, Тагасте, Утике, Камарате) и охватывают почти тридцать лет трудов Августина-экзегета — с 394 по 422 гг. Ширина тем, затронутых в «Толкованиях», едва обозрима; глубина, с которой проникает Августин в значение псалмов, ставит «Толкования» в ряд вершин патристической экзегезы.

Толкование на псалом 136 было произнесено в Утике не ранее 410 г.; как правило, исследователи указывают в качестве датировки декабрь 412 г. (Müller, 1996–2002: 829; Fiedrowicz, 1997: 430–439). Традиционно его включают в одну группу с двумя другими толкованиями — на псалмы 64 и 138. Из текста этих толкований следует, что они были произнесены друг за другом в течение нескольких дней, причем толкование на псалом 138 представляет собой чистую импровизацию: чтец перепутал текст, Августин же увидел в этом божественную волю и отказался от подготовленной заранее проповеди — по всей видимости, именно от представленного здесь текста.

Эти толкования объединяются в одну группу и по тематическому признаку. Августин разрабатывает здесь концепцию двух градов, которая окончательно оформилась к 412 г., когда он приступил к работе над трактатом «О граде Божиим»: в этой серии толкований тезисно сформулированы ключевые идеи будущего фундаментального труда. Оппозицию «Иерусалим – Вавилон» из текста псалмов Августин трактует как противопоставление града небесного граду земному, причем принадлежность человека к тому или иному граду определяется тем, куда направлена его любовь. Ситуация пленения и выхода из него, тоска

по родине и надежда на возвращение туда, описываемая в псалмах, позволяет ему включить в свое толкование тоpos странствия и скитания — *peregrinatio*, — чрезвычайно важный для августиновской мысли¹. С одной стороны, *peregrinatio* для христиан — это то, что не позволяет им соединиться с Богом при жизни и причиной чего Августин называет грех, с другой — это их отличительная черта и показатель избранности, для сохранения которой они должны всегда помнить об Иерусалиме и пренебрегать удовольствиями Вавилона. В последнем странствующая часть небесного града пребывает в смешении с гражданами Вавилона до конца времен.

В этой группе толкований — главным образом, в рассматриваемом нами, — можно проследить и апологетическую линию, которую Августин вынужден ввести в свои экзегетико-паренетические сочинения в ответ на серьезную критику в адрес христиан после взятия Рима Аларихом в 410 г.: именно в распространении христианства и забвении старых римских богов видели одну из главных причин произошедшей катастрофы. Для трактата «О граде Божиим» она станет основной.

В толковании на псалом 136 Августин традиционно для своих экзегетических произведений последовательно комментирует каждый стих псалма, иногда разбивая его на логические части для более подробного объяснения. Вариант Псалтири, имевшийся в распоряжении у Августина, представлял собой перевод с Септуагинты, то есть один из вариантов *Vetus Latina*, латинского перевода Библии, распространенного среди латиноязычного населения до появления Вульгаты. Текст, которым пользовался Августин, выявляется только по цитатам в его произведениях; «Толкования на псалмы» полностью основаны на нем.

П. Н. Семенова
магистрантка Кельнского университета

¹ Августин использует группу однокоренных слов *peregrinus/peregrinatio/peregre* более 800 раз в своих трудах, причем 300 из этих контекстов относятся к «Толкованиям на псалмы», а 100 — к трактату «О граде Божиим». См. Claussen, 1991; Knauer, 1957.

АВРЕЛИЙ АВГУСТИН

ТОЛКОВАНИЕ НА ПСАЛОМ 136*

1. Не думаю, что вы забыли, как мы говорили вам, а точнее напоминали, что всякий сведущий человек в святой Церкви должен знать, какого града мы граждане, где мы странствуем вдали от него, и что причина нашего странствия — грех, а дар возвращения — отпущение грехов и оправдание милостью Божьей. О том, что два града, перемешанные между собой телом и разделенные сердцем, движутся через смены веков вплоть до их конца, вы слышали и знаете: для одного града конец — вечный покой, что зовется Иерусалим, для другого радость — временный покой, что зовется Вавилон. Как переводятся эти названия, если я не ошибаюсь, вы знаете: Иерусалим переводится как «видение мира»¹, Вавилон — «заблуждение». Иерусалим находится в пленении Вавилонском не целиком, ибо к гражданам его принадлежат и ангелы; а что касается людей, предназначенных к славе Божьей, усыновленных Христом и будущих сонаследников Его, которых Он выкупил из того пленения своею кровью, то эта частичка града Иерусалима находится в пленении Вавилонском за грех, но начинает выходить из него в сердце своем через исповедание неправедности и любви к праведности, а затем в конце времен будет отделена телесно, о чем мы рассказывали в том псалме, который вначале здесь с вами, возлюбленные, объясняли и который начинается со слов «Тебе, Боже, принадлежит хвала на Сионе; и Тебе воздастся обет в Иерусалиме»². Сегодня же мы пропели: «На реках Вавилона, там сидели мы и плакали, когда вспоминали о Сионе». Посмотрите, как в том псалме сказано: «Тебе, Боже, принадлежит хвала на

*© Философия. Журнал Высшей школы экономики. Перевод: П. Н. Семенова. Оригинал: *Augustinus. Enarratio in Psalmum 136 // Sancti Augustini Opera. Enarrationes in Psalmos 134–140 / hrsg. von F. Gori, F. Recanatini. — Wien : Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2002. — S. 73–103. — (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum ; 95/4).*

¹В сочинениях латинских Отцов Церкви использовались два варианта этимологического толкования для Иерусалима: «град мира» (*civitas pacis*) и «видение мира» (*visio pacis*). Только у Августина встречаются оба эти варианта, и именно его работы повлияли на закрепление во всей дальнейшей латинской традиции варианта «видение мира». Этот переход обуславливается, по всей видимости, тем, что эсхатологическая теория Августина в ее окончательном виде основывалась на связи таких понятий, как блаженство, зрение и знание. Подробнее об этом см. Scully, 2015.

²Пс. 64:1. Перевод цитат из библейских книг выполнен в соответствии с тем вариантом латинского текста, который цитирует Августин.

Сионе»; а в этом: «На реках Вавилона, там сидели мы и плакали, когда вспоминали о Сионе», — о том Сионе, где подобает быть хвале Бога.

2. Но каковы реки Вавилона, и что означает то, что мы сидели и плакали, когда вспоминали о Сионе? Если мы его граждане, то мы не только об этом поем, но и так поступаем. Если мы граждане Иерусалима, то есть Сиона, и в этой жизни, в этом мирском заблуждении, в этом Вавилоне живем не как граждане, но удерживаемся в нем как пленные, то следует нам не только об этом петь, но и так поступать из благочестивого побуждения сердца, благоговейного стремления к вечному граду. Есть и у того града, что зовется Вавилоном, свои поклонники, заботящиеся о временном покое и ни на что другое не уповающие, полагающие всю радость свою там и там ее заключающие, и мы видим, как много они делают для благополучия земного государства. Но если те, кто праведно живет в этом земном государстве, не стремятся к гордости, гибельному возвышению и заслуживающей ненависти похвальбе, но обнаруживают истинную веру, на которую способны, так долго, насколько могут, перед кем могут, насколько различают земное, насколько понимают облик того града, то не позволит Бог погибнуть им в Вавилоне. Он предназначил им быть гражданами Иерусалима. Бог знает об их пленении и показывает им другой град, о котором действительно они должны вздыхать, для которого они должны все делать, к которому они должны призывать, насколько хватит сил, его граждан, таких же странников, как они. Поэтому говорит Господь Иисус Христос: «Верный в малом и во многом верен, а неверный в малом неверен и во многом», а потом говорит: «И если в чужом не были верны, кто даст вам ваше?»³

3. Но обратите внимание, возлюбленные, на реки Вавилона. Реки Вавилона — это все, что здесь любят, и все, что проходит. Какой-нибудь человек полюбил, например, заниматься земледелием⁴, от этого богатеть, вкладывать в это душу, получать от этого удовольствие; но пусть он посмотрит на исход своих занятий и увидит, что то, что он полюбил — не основание Иерусалима, но река Вавилона. Другой человек сказал: «Хорошее дело — воевать, все земледельцы боятся тех, кто воюет, подчиняются им, трепещут перед ними; если я буду земледельцем, буду бояться воина; если я буду воином, меня будет бояться

³Лк. 16:10–12.

⁴Ср. Hor. Sat. 1, 1, 6sq. Августин был достаточно хорошо знаком с поэзией Горация. К «Сатирам» он обращается по крайней мере еще четыре раза, см. Hagendahl, 1967: 464–468.

земледелец». О глупец, ты упал в другую реку Вавилона, и она еще более бурная и стремительная. Ты хочешь, чтобы тебя боялся меньший, но сам бойся большего: тот, кто боится тебя, может вмиг стать больше тебя самого; но никогда не будет меньшим тот, кого ты должен бояться⁵. Говорит один: «Хорошо быть адвокатом с его влиятельнейшим красноречием, иметь клиентов, зависящих от языка искусного защитника, из его уст ожидающих ущерба или выгоды, смерти или жизни, гибели или спасения». Но не знаешь ты, куда ты угодил: и это река Вавилона, и шум от нее — грохот бьющихся о скалы волн. Посмотри, как она течет, посмотри, как она несется, и, если видишь, как она течет и несется, остерегайся, как бы она тебя не унесла. Говорит другой: «Хорошее дело — плавать и торговать: бывать во многих провинциях, отовсюду получать прибыль, не зависеть от властителя какой-нибудь страны, всегда странствовать, обогащать свой дух разнообразными знакомствами и возвращаться богатым, приумножив доход». И это река Вавилона. А когда твоя прибыль будет постоянна? Когда ты сможешь предсказать ее наперед и быть уверенным в том, что приобретешь? Чем богаче становишься, тем боязливее. Из одного кораблекрушения вернешься ни с чем и по справедливости упадешь в реку Вавилона, ибо не захотел ты сидеть и плакать на реках Вавилона.

4. Другие же, граждане святого Иерусалима, осознающие свое пленение, видят, как желанья и страсти людские носятся туда и сюда, тянутся в разные стороны, толкают в море. Они видят это и не предаются рекам Вавилона, но сидят на реках Вавилона и плачут на реках Вавилона или о тех, кто захвачен потоками, или о тех, кто по заслугам находится в Вавилоне. То, что они сидят, значит, что они унижились. «На реках Вавилона, там сидели мы и плакали, когда вспоминали о Сионе». О святой Сион, где все стоит твердо и ничего не течет! Кто нас столкнул сюда? Почему мы оставили Творца твоего и граждан твоих? Вот среди текучего и неустойчивого утверждены, но трудно нам сидеть так, чтобы потоки нас не захватили. Ибо потоки вавилонские подобны пламени, губят тех, кто осмеливается в них войти, уничтожают. Но всякий захваченный рекой спасется, если он сможет схватиться за дерево⁶. Итак, униженные в нашем пленении, сядем на реках Вавилона, не осмелимся бросаться в те потоки; не осмелимся в нашем злом и несчастном пленении гордо вознестись, но сядем и здесь заплачем. Сядем же

⁵То есть Бог.

⁶Под *lignum* метонимически следует понимать крест.

на реках Вавилона, не под реками Вавилона: такой пусть будет наша уничиженность, чтобы не отправила она нас ко дну. Сиди на реке, не в реке, не под водой реки: но все же сиди смиренно, говори не так, как в Иерусалиме. Там ты утвердишься, ибо об этой надежде поется в другом псалме: «Вот, стоят ноги наши во дворах твоих, Иерусалим»⁷. Там ты вознесешься, если здесь раскаянием и исповедью уничижишься. «Вот, стоят ноги наши во дворах твоих, Иерусалим»; «На реках Вавилона, там сидели мы и плакали, когда вспоминали о Сионе». Поэтому следует тебе плакать, когда вспоминаешь ты о Сионе.

5. Но многие плачут плачем вавилонским, ибо и радуются радостью вавилонской. И те, что радуются наживе, и те, что плачут из-за убытков, — граждане Вавилона. Ты должен плакать, но плакать, вспоминая о Сионе. Если плачешь, вспоминая о Сионе, то и когда тебе хорошо с точки зрения Вавилона, тебе нужно плакать. Поэтому говорится в другом псалме: «Я нашел мучение и скорбь и призвал я имя Господне»⁸. Что значит «нашел»? Будто бы нужно искать некое мучение, и он его нашел, потому что искал. И когда он его нашел, с какой выгодой нашел? Призвал имя Господне. Есть большая разница, нашел ли ты сам мучение, или мучение нашло тебя. Псалмопевец говорит в другом месте: «Скорби ада нашли меня»⁹. Что значит «Скорби ада нашли меня»? Что значит «Я нашел мучение и скорбь»? Когда внезапно тебя охватывает скорбь из-за того, что нарушились мирские дела, которые тебя радовали, когда сама тебя находит неожиданная скорбь — происходит то, от чего ты не ожидал сделаться скорбным, и ты делаешься скорбным, — нашла тебя скорбь ада. Ты думал, что ты высоко, в действительности же ты внизу. И когда тебя нашла скорбь ада, ты нашел себя там внизу, а думал, что ты наверху. Ты обнаружил, что охвачен скорбью из-за какой-то беды: там, где ты и не предполагал оказаться скорбным, нашла тебя скорбь ада. Когда твои дела в порядке, все мирское благополучно, никто из твоих близких не умер, ничто в винограднике твоём не засохло, не побито градом, не оказалось бесплодным, вино в твоих бочках не скисло, не было выкидышей у скота твоего, занимая какую-то мирскую должность, ты не был лишен почета, повсюду твои друзья, в добром здравии и берегущие вашу дружбу, клиенты в избытке, дети послушны, слуги тебя боятся, с женой согласие, дом твой считается счастливым;

⁷Пс. 121:2.

⁸Пс. 114:3–4.

⁹Пс. 17:6.

найди здесь скорбь, если можешь, чтобы, найдя скорбь, ты призвал имя Господне. Станным кажется то, чему учит божественная речь: плакать в радости и веселиться в скорби. Послушай того, кто веселится в скорби: «Хвалимся, — сказал он, — в скорбях»¹⁰. Если видишь плачущего в радости, посмотри, нашел ли он скорбь. Пусть каждый посмотрит на свое счастье, которому обрадовалась душа его и наполнилась весельем, так что он воспрял духом и сказал: «Я счастлив». Пусть посмотрит каждый, не утекло ли это счастье, может ли быть он уверенным, что оно останется навсегда. Если он не уверен и видит, что утекает то, чему он радуется, то это река Вавилона: пусть сядет на ней и заплачет. Он будет сидеть и плакать, если вспомнит о Сионе. О покой, что мы видим у Бога! О святое постоянство ангелов! О прекрасное видение и зрелище! В Вавилоне же прекрасное удерживает нас здесь; пусть не удерживает, пусть не обманывает нас! Одно — утешение пленников, другое — радость свободных. «На реках Вавилона, там сидели мы и плакали, когда вспоминали о Сионе».

6. «На ивах, посреди него, повесили мы наши лиры»¹¹. У жителей Иерусалима свои лиры: Божьи Писания, Божьи наставления, Божьи обещания, приготовление к будущему веку, — но когда живут посреди Вавилона, вешают свои лиры на ивы его. Ивы не приносят плодов и растут в таком месте, что ничего хорошего о них подумать нельзя; быть может, и можно было бы, если бы росли они в другом месте. Теперь подумайте о бесплодных деревьях, растуших на реках Вавилона; деревья эти получают влагу из потоков вавилонских и не приносят никаких плодов. Как есть люди алчные, жадные, бесплодные в добром деле, так и граждане Вавилона питаются удовольствиями от вещей преходящих, подобно деревьям того края, которые напитываются потоками Вавилона: ищешь плод, но никогда его не найдешь. Когда терпим таких людей рядом с собою, находимся с теми, кто посреди Вавилона. Большая разница между серединой Вавилона и его окраинами. Есть те, кто не посреди него, то есть не так сильно поглощены мирским вожделением и удовольствиями. Те же, кто, чтобы ясно и кратко сказать, очень дурны, находятся посреди Вавилона, они бесплодные деревья, как ивы

¹⁰Рим. 5:3.

¹¹В тексте псалма, который был в распоряжении Августина, употребляется *organa* в качестве кальки *δρυς* из Септуагинты для обозначения музыкальных инструментов вообще; в древнееврейском же тексте говорится о *kinnôr* — струнных музыкальных инструментах, сходных с греческой лирой. Киннор использовался для сопровождения храмового пения, именно на нем играл царь Давид. Подробнее об этом см. Коляда, 1998.

Вавилона. Когда мы их видим и находим их столь бесплодными, что трудным нам кажется найти в них хоть что-нибудь, что приведет их к истинной вере, или к добрым делам, или упованию на будущий век, или к стремлению освободиться от плена смертности, мы знаем Писание, которое могли бы им передать, но из-за того, что не находим в них плода, с которого мы могли бы начать беседу с ними, отворачиваемся от них и говорим: «До сих пор они ничего не понимают, не вмещают; что бы мы им ни говорили, будут они воспринимать наши слова извращенно и враждебно». И мы откладываем Писание, вешаем наши лиры на ивы, ибо нет достойных того, чтобы их нести¹². Поэтому мы не привязываем к ивам наши лиры в попытке их привить, а лишь вешаем их, тем самым отстраняя. Ибо ива — бесплодное дерево Вавилона, напитанное временными удовольствиями, будто потоками вавилонскими.

7. Посмотрите, таково ли продолжение псалма: «На ивах, среди них, повесили мы наши лиры. Там пленившие нас потребовали от нас слов песней и уведшие нас — гимна», — подразумевается, «потребовали»: слов песней и гимна потребовали от нас, кто увел нас в плен. Кто увел нас в плен, братья? Кого подразумеваем, когда говорим о тех, что увели нас в плен? Земной Иерусалим был в плену у вавилонян, персов, халдеев; но это было после, не тогда, когда пелись эти псалмы¹³. Но мы уже сказали вам, возлюбленные, что, согласно Писанию, все, что случилось в том граде, было прообразом того, что случится с нами: и легко можно показать, что пленники — мы. Ибо мы уже не дышим воздухом свободы, не наслаждаемся чистотой истины и той мудростью, что, пребывая сама в себе, все обновляет¹⁴. Соблазняют нас наслаждения от вещей временных, и боремся мы ежедневно с внушениями неопозволительных удовольствий; едва успеваем вздохнуть в молитвах, осознаем свое пленение. Но кто нас увел в плен? Какие люди? Какой народ? Какой царь? Если мы освобождаемся, то раньше были в плену. Кто нас освободил? Христос. От кого нас освободил? От дьявола. Итак, дьявол и ангелы его¹⁵ увели нас в плен; но не смогли

¹²То есть воспринимать христианское учение, Священное Писание.

¹³Автором псалмов Августин считал (ep. Ps. 56. 3) царя Давида, правление которого относят к X в. до н. э. Завоевание Иерусалима вавилонском царем Навуходоносором из халдейской династии датируется 586 г. до н. э.; после того, как Вавилон в 539 г. до н. э. был захвачен персами, Иерусалим перешел во власть династии Ахеменидов.

¹⁴Прем. 7:27.

¹⁵Имеются в виду падшие ангелы. В русской церковной традиции в подобных оборотах для отличия бесов от ангелов используется искусственное слово «аггелы», получившееся

бы нас увести без нашего согласия. Мы уведены в плен; я назвал тех, кто увел нас в плен. Они те разбойники, что набросились на путника, который направлялся из Иерусалима в Иерихон, изранили его и ушли, оставив едва живым¹⁶. Его спас страж наш, самарянин (ибо «самарянин» переводится как «страж»), которого обвиняли иудеи, говоря: «Не правду ли мы говорим, что ты самарянин и что бес в тебе»?¹⁷ Тот одно из двух обвинений отверг, другое подтвердил: «Во Мне беса нет», — сказал Он. Но не сказал Он: «Я не самарянин». Ибо если тот самарянин не охранит нас, непременно мы погибнем; ибо самарянин, проходящий мимо, увидел раненого и истерзанного разбойниками и, как вы знаете, подобрал его. Таким образом, разбойниками названы те, что нанесли нам раны грехов, потому что мы уже дали согласие на рабство; потому они и названы также теми, кто увел нас в плен.

8. Но те «пленившие нас», дьявол и ангелы его, когда они с нами говорили, когда «потребовали от нас слов песней»? Как нам это понять? Ибо когда к нам обращаются те, в ком действует дьявол, нужно понимать, что к нам обращается и тот, кто в них действует. Апостол говорит: «И вас, мертвых по преступлениям и грехам вашим, в которых вы некогда жили, по обычаю мира сего, по воле князя, господствующего в воздухе, духа, действующего ныне в сынах противления, между которыми и мы жили некогда»¹⁸. Он показал таким образом, что он, спасенный, начал уже выходить из Вавилона. Но все-таки что он говорит еще? Что мы сражаемся с нашими врагами. Но не должны мы гневаться на людей, что преследуют нас; апостол отвел нашу волю от ненависти к людям и направил на борьбу с некими духами, которых мы не видим, но с которыми мы сражаемся. Апостол сказал: «Потому что ваша брань не против крови и плоти»¹⁹; то есть не против людей, которых вы видите, от которых, как кажется, вы претерпеваете зло, которые преследуют вас; ибо за них вам нужно молиться. «Потому что ваша брань не против крови и плоти», то есть не против людей, «но против начал, против властей, против правителей мира сей тьмы». Что значит «мира»? Людей, которые любят мир. Их он и назвал тьмой, то есть нечестивых, преступных, неверных, грешников; но когда

после снятия титла с букв «гг», соответствующих греческому диакрифу γγ в слове ἄγγελος. — Прим. ред.

¹⁶Лк. 10:30.

¹⁷Ин. 8:48.

¹⁸Еф. 2:1–3.

¹⁹Еф. 6:12.

они уверовали, радовался, говоря: «Вы были некогда тьма, а теперь — свет в Господе»²⁰. Итак, он дал нам наставление сражаться с этими началами; они увели нас в плен.

9. Подобно тому, как дьявол вошел в сердце Иуды, из-за чего предал он Господа — однако не вошел бы он, если бы тот не дал ему места в сердце своем, — так многие дурные люди, которые, находясь посреди Вавилона, из-за непозволительных плотских страстей дали место в сердцах своих дьяволу и ангелам его, чтобы он действовал в них и от их лица, спрашивают нас и говорят нам: «Дайте нам отчет». Многочисленные язычники говорят нам: «Дайте нам отчет, почему пришел Христос и какую пользу Христос принес роду человеческому? Разве с тех пор, как пришел Христос, дела человеческие не обстоят хуже, чем прежде, а преуспеяние людей тогда не было больше, чем теперь? Пусть скажут нам христиане, что хорошего принес нам Христос. Почему они считают, что дела человеческие поправились из-за его пришествия?» Посмотри же, что они хотят сказать: если бы театры, амфитеатры и цирки стояли невредимыми, если бы ничего из того, что принадлежит Вавилону, не разрушилось, если бы людей, привыкших петь и плясать под безобразные песни, окружали со всех сторон бесчисленные удовольствия, если бы страсти развратников и блудников были в спокойствии и невредимости, если бы не боялся голода в доме своем тот, кто призывает к разыгрыванию пантомим; если бы это все продолжалось без урона и какого-либо потрясения и были бы в совершенной безопасности эти безумства, вот тогда бы, по их мнению, были счастливые времена и большое бы счастье для дел человеческих принес Христос. Но так как с пришествием Христа истребляется греховность, чтобы страсти не мешали произрастать любви к Иерусалиму; так как эта временная жизнь смешивается с горечью, чтобы желанной была жизнь вечная; так как получают наставления люди бичами, принимая отцовское учение, чтобы однажды не оказаться осужденными, — ничего хорошего не принес Христос, тяготы принес Христос. И начинаешь говорить человеку, сколько благ принес Христос, а он не понимает. Рассказываешь ему о тех, кто сделал то, о чем вы только что слышали из Евангелия, что продали они все свое имущество и отдали бедным, чтобы обладать сокровищем на небесах и следовать за Господом²¹. Говоришь ему: «Вот

²⁰Еф. 5:8.

²¹Мф. 19:16 и далее.

что принес Христос. Сколь многие раздадут свое имущество нуждающимся и делаются нищими не по необходимости, но по собственной воле, следуя за Богом, надеясь на Царство Небесное!» А тот насмехается над ними, считая их глупцами: «Такие блага, стало быть, — говорят они, — принес Христос, что теряет человек свое имущество, и, раздавая его бедным, сам остается бедным?» Что поделаться, не понимаешь ты благ Христовых. Тот наполнил тебя, кто противник Христу, кому дал ты место в сердце своем. Ты вспоминаешь то, что было раньше, и будто бы радостнее кажется тебе прошлое. Оно было похоже на маслины на ветвях²², раскачивающиеся на ветру, которые наслаждаются своим свободным движением в воздухе, происходящим словно по их воле. Но случилось так, что попали маслины в давилню, ибо не вечно суждено им было висеть на дереве: уже конец года²³. Не без причины написаны некоторые псалмы «для давилен»²⁴: на дереве свобода, в давилне выжимание. Когда дела человеческие плохи, ты видишь, как возрастает жадность: обрати внимание на то, что возрастает и воздержность! Отчего ты столь слеп, что видишь только осадок²⁵, текущий по улицам,

²²Эта тема появляется также в еп. Ps. 83. 1 и в относительно недавно опубликованной проповеди s. Dolbeau 6 [23b]: 15. Как правило, отправной точкой для нее становится необходимость объяснить заголовки псалмов 8, 80, 83; к прочим библейским пассажам с упоминанием *torcular* Августин не обращается. В «Толковании на псалом 136» он сам вводит ее, развивая мысль о различии между язычниками и христианами, которым приходилось одинаково трудно в те годы. Образ пресса (давилни) для винограда или маслин, отделяющего сок от мякоти и масло от осадка, отсылает к идее отделения и очищения, перехода в качественно новое состояние, необходимым условием которого оказывается страдание. Об образе пресса и некоторых других, семантически параллельных ему, см. Roque, 1984: 157–170.

²³Августин, живший в регионе, где производилось большое количество оливкового масла, хорошо знал, что время сбора маслин приходится на конец года, — тем точнее оказывается эта развернутая метафора. Впрочем, упоминание конца года в этом толковании может использоваться и для его датировки, см. Müller, 1996–2002: 829.

²⁴Пс. 8; 80; 83.

²⁵Катон описывает процесс изготовления оливкового масла следующим образом (Cat. Agr. 66–67): собранные маслины следовало измельчить и положить под пресс, а полученное масло переливать черпаком из чана в чан, оставляя в каждом предыдущем чане масляный отстой или осадок — *amurca*. В последней емкости, таким образом, должно было остаться чистое масло. *Amurca* представлял собой натуральный побочный продукт производства оливкового масла, который в силу способности к быстрой ферментации следовало удалять из масла как можно скорее. Из слов Августина следует, что осадок могли сливать сразу же на пол давилни, откуда он вытекал наружу; Колумелла рекомендует устанавливать емкости с еще не обработанными маслинами, из которых сочился *amurca*, под наклоном для более быстрого его выведения (Columella, Rust. 12, 54). Подробнее об этом см. Rossiter, 1981: 353–354.

а масло, наполняющее сосуды, не видишь? И это не без причины. Кто поступает плохо, известен многим; кто обращается к Богу и очищается от грязи порочных страстей, незаметен, ибо в одной и той же давяльне или из одной и той же давяльни осадок течет на виду у всех, а масло процеживается незаметно.

10. Но мы им вот что говорим, когда они нас спрашивают, — вы откликаетесь на это радостными возгласами; ибо вы уже можете сидеть на реках Вавилона и плакать, — то есть те, кто увел нас в плен, когда входят в сердца человеческие и спрашивают нас языками тех, кем уже овладели: «Пойте нам слова песней; объясните нам, зачем пришел Христос и какова другая жизнь. Не хочу²⁶ верить; на каком основании ты велишь мне верить?». Я отвечаю ему: «О человек, почему ты не хочешь, чтобы я велел тебе верить? Ты полон порочных страстей; если я скажу о благах Иерусалима, ты не поймешь меня. Ты должен вывести из себя то, чем ты наполнен, чтобы ты смог наполнить себя тем, без чего ты пуст». Но нелегко говорить с таким человеком: он подобен иве, бесплодному дереву. Не пытайся играть на лире, лучше повесь ее. Но он, пожалуй, скажет: «Скажи мне, спой мне, объясни мне. Не хочешь, чтобы я учился?» А ты отвечай ему: «Не с добрыми намерениями слушаешь, не так ты стучишь, чтобы подобало тебе открыть. Наполнил тебя тот, кто увел меня в плен, сам он спрашивает меня через тебя. Он лукав, и просьбы его лукавы. Ищет он не учения, но предлоги для осуждения. Поэтому я ничего не скажу и повешу мою лиру».

11. Но что он продолжает говорить? «Пойте нам слова песен, пойте нам гимн, пойте нам из песен Сиона». Что мы ответим на это? Вавилон держит тебя, Вавилон окружает тебя, Вавилон тебя питает, Вавилон за тебя говорит; ты не способен понять того, что не сверкает временно, не можешь думать о вечном, не вмещаешь того, о чем спрашиваешь. «Как нам петь песнь Господню на земле чужой?» Действительно, братья, это так. Начните проповедовать самую малую истину, которую знаете, и придется вам выносить насмешки тех, кто требует правды, но сам полон лжи. Тем, кто требует от вас того, что сами они вместить не в силах, ответьте с уверенностью, что дает вам ваша святая песнь: «Как нам петь песнь Господню на земле чужой?»

12. Но будь внимательным к тому, как ты ведешь себя среди них, о народ Божий, о тело Христово, о благородное странничество — ты не отсюда, ты из другого места, — чтобы, когда они говорят тебе: «Пойте

²⁶Читаем с большинством mss. *nolo*.

нам слова песен, пойте нам гимн, пойте нам из песен Сиона», — будто ты любишь их, желаешь их дружбы и боишься им не угодить, не начал ты любить Вавилон и забывать Иерусалим. С этим страхом посмотри, что говорится в продолжении псалма. Человек, что пел этот псалом, — а тот человек и есть мы, если мы этого захотим, — терпел отовсюду спрашивающих подобное, угодливо лстящих, язвительно упрекающих, лживо восхваляющих, требующих того, чего сами они не понимают, не желающих излить из себя то, чем они полны. И подвергаясь испытаниям среди таких толп, обратил душу к воспоминанию о Сионе и связал себя клятвой, сказав: «Если я забуду тебя, Иерусалим». Сказал он это среди тех, кто хотел его держать в плену, среди речей лукавых, среди речей тех, кто спрашивал его с дурным умыслом, спрашивал, но не желал учиться.

13. Был гражданином Вавилона и один богач, который спросил Господа: «Учитель благий! Что сделать мне, чтобы иметь жизнь вечную?»²⁷ Спрашивая Его о жизни вечной, разве не спросил он о песне Сиона? «Соблуди заповеди»²⁸, — сказал ему Господь. А тот из надменности: «Какие?»²⁹ А когда услышал какие, сказал Ему в ответ: «Все это уже исполнил я от юности моей»³⁰. И Господь дал ему услышать кое-что из песен Сиона, хотя знал, что тот не поймет их; но подал Он нам пример того, как многие якобы ищут совета, как достичь вечной жизни, и что такие люди хвалят нас до тех пор, пока мы отвечаем на их вопросы. Дал нам образец, как нам говорить с такими людьми: «Как нам петь песнь Господню на земле чужой?» Он сказал: «Хочешь быть совершенным? Пойди, продай имение твое и раздай нищим; и будешь иметь сокровище на небесах; и приходи и следуй за Мною»³¹. Чтобы узнать много песен из песен Сиона, прежде устрани все препятствия, иди налегке, освободись от всякого бремени — тогда узнаешь что-нибудь из песен Сиона. Тот богач ушел опечаленный. Скажем ему вслед: «Как нам петь песнь Господню на земле чужой?» Он ушел; но Господь все же дал надежду богатым³². Ибо опечаленные ученики спросили Его:

²⁷Мф. 19:16.

²⁸Мф. 19:17.

²⁹Мф. 19:18.

³⁰Мф. 19:20.

³¹Мф. 19:21.

³²В отличие от Амвросия и поколения проповедников, живших до взятия Рима Аларихом в 410 г., в целом, Августин не был склонен осуждать богатство и призывать к полному отказу от него. В своих проповедях он подчеркивает греховность гордыни,

«Так кто же может спастись?» Он ответил: «Человекам это невозможно, Богу же все возможно»³³. Имеют и богатые свою меру, приняли они песню из Сиона, песню, о которой апостол сказал: «Богатых в настоящем веке увещевай, чтобы они не превозносились и уповали не на богатство неверное, но на Бога, дающего нам все обильно для наслаждения»³⁴. Добавив, что они должны делать, он уже прикоснулся к лире, не повесил ее: «Пусть они будут богаты добрыми делами, будут щедры и общительны, собирая себе сокровище, доброе основание для будущего, чтобы достигнуть вечной жизни»³⁵. Эту песнь из песен Сиона богатые приняли: прежде всего, «не превозноситься». Ибо возносит богатство, и тех, кого оно возносит, сносят потоки вавилонские. Какое наставление им дано? Прежде всего, «не превозноситься», что происходит из-за богатства: этого пусть они остерегаются в богатстве, гордости пусть остерегаются в богатстве. Это самое большое зло, что приносит богатство неосторожным людям. Не золото — зло, ибо его создал Бог; но неправеден алчный человек, оставивший Творца, обратившийся к творению. Об этом пусть заботится богатый человек, чтобы не возгордиться и сесть на реке Вавилонской. Ему сказано: «Не превозноситься», — итак, пусть сядет. «И не уповать на богатство неверное», — итак, пусть сядет на реках вавилонских. Если же понадеялся он на богатство неверное, унесет его река вавилонская. Если же действительно смирился и не возгордился, не понадеялся на неверное богатство, то садится на реке и вздыхает об Иерусалиме, вспоминая Сион; и чтобы достичь Сиона, раздает свое имущество. Вот перед тобой песня, которую богатые люди получили из песен Сиона. Пусть трудятся, пусть играют на лире, пусть не бездействуют. Когда встретится им человек, говорящий: «Что это ты делаешь? Ты теряешь свое имущество, раздавая так много, копи его для своих детей», когда увидят, что он их не понимает, и поймут, что он есть бесплодная ива, пусть не говорят напрасно, зачем они это делают и что они делают; пусть повесят лиры на ивах Вавилона. Перед

которая оказывается опаснее, чем богатство, и призывает богатых людей проявлять свою щедрость через милостыню. С одной стороны, это было обусловлено августиновским идеалом единства всех членов Церкви — единства любящих душ в странствующем граде Божиим, внутри которого не могло быть каких-либо противопоставлений, с другой — представлениями Августина об иерархическом социальном порядке, в котором богатые, способные не только делать пожертвования, но и управлять, были его опорой (Brown, 2012: 347–352).

³³Мф. 19:25–26.

³⁴1 Тим. 6:17.

³⁵1 Тим. 6:18–19.

прочими пусть все же поют, не переставая, пусть действуют. Ибо они не теряют того, что раздают. Поручат что-то рабу и думают, что все сохранно, — а у Христа, стало быть, пропадет?

14. Вы услышали песнь богатых из песен Сиона; послушайте же и песню бедных. Снова говорит апостол Павел: «Мы ничего не принесли в мир; ничего не можем и вынести из него. Имея пропитание и одежду, будем довольны тем. А желающие стать богатыми впадают в искушение и во многие безрассудные и вредные похоти, которые погружают людей в бедствие и пагубу». Это реки Вавилона. Корень всех зол есть сребролюбие, предавшись которому, некоторые уклонились от веры и сами себя подвергли многим скорбям³⁶. Противоречат ли эти песни тем? Не противоречат. Вы видите, что сказано было богатым: «Не превозноситься и не уповать на богатство неверное», совершать добрые дела, быть щедрыми, собирать себе сокровище, доброе основание для будущего. А что сказано бедным? «Желающие стать богатыми впадают в искушение». Он не сказал «богатые», но «желающие стать богатыми». Ибо если бы они уже были богатыми, другую бы песню услышали; богатый слушает, чтобы щедро раздавать, бедный слушает, чтобы не требовать.

15. Но пока вы находитесь среди тех, кто не понимает песни Сиона, повесьте, как я сказал, лиры на ивы посреди него. Отложите то, что вы собирались сказать. Начнут плодоносить растения, изменятся деревья, и появится у них добрый плод: и тогда позволено нам будет петь для ушей слушателей. Но пока вы находитесь среди тех, кто прекословит, задает вопросы с дурным умыслом, противится правде, удерживайтесь от желаний им понравиться, чтобы не забыть Иерусалим. И пусть скажет ваша единая душа, сделавшаяся единой из многих в покое Христовом, пусть скажет сам Иерусалим, пока он в плену здесь на земле: «Если я забуду тебя, Иерусалим, пусть забудет меня десница моя». Крепко связал он себя, братья мои: «Пусть забудет меня десница моя»; сурово обязал себя. Правая рука наша — жизнь вечная, левая — жизнь брэнная³⁷. Все, что ты делаешь ради вечной жизни, делаешь правой рукой. Если к любви к жизни вечной в делах твоих ты примешаешь вожделение брэнной жизни, похвалы человеческой или другой мирской выгоды, то узнала твоя левая рука о том, что делает правая. А вы знаете, что говорится в евангельском наставлении: «Пусть левая рука

³⁶1 Тим. 6:7–18.

³⁷Обычное для Августина толкование оппозиции *dexter* — *sinister*, продолжающее библейскую и отчасти античную традиции. Подробнее об этом см. Franz, 1996–2002.

твоя не знает, что делает правая»³⁸. В псалме поется: «Если я забуду тебя, Иерусалим, пусть забудет меня десница моя». И действительно так происходит: это было провозвестие, это было не пожелание. С теми, кто забывает Иерусалим, происходит то, что он сказал: забывает их десница. Ибо жизнь вечная остается сама в себе, а они остаются среди бранных наслаждений и делают правым то, что слева.

16. Обратите внимание на это, братья; о правой руке я хотел бы сказать подробнее, насколько даст Бог, ко всеобщему спасению. Быть может, вы помните, что однажды³⁹ я уже рассуждал о тех, кто делает правым то, что на самом деле слева; то есть о тех, кто больше ценит мирские блага и кто в них сосредотачивает свое счастье, о тех, кто не знает, каково истинное счастье, истинная правая рука. Их Писание называет иноплеменными детьми, так как граждане они не Иерусалима, но Вавилона. В одном месте псалма говорится: «Избавь меня от руки сынов иноплеменных, которых уста сказали суетное и которых десница — десница лжи». И далее: «Сыновья их как разросшиеся растения, дочери их украшены как подобие храма; кладовые их полны, прорываются наружу то здесь, то там; овцы их плодovиты, увеличиваются в своем поголовье; быки их тучны. Нет пробоины в ограде их, нет крика на улицах их»⁴⁰. Неужели иметь такое счастье значит грешить? Нет, но грешить — делать правым то, что слева. Поэтому что говорится дальше? «Они назвали блаженным народ, у которого есть все это». Вот почему уста их сказали суетное, ибо они назвали блаженным народ, у которого есть все это. Ты гражданин Иерусалима, ты не забываешь Иерусалим, чтобы не забыла тебя десница твоя; а вот те, которые назвали блаженным народ, у которого есть все это; спой же ты мне песнь Сиона. «Блажен народ», — говорится в псалме, — «у которого Господь есть Бог». Спросите у сердца вашего, братья, желаете ли вы благ Божьих, желаете ли града Иерусалима, стремитесь ли к жизни вечной. Все это мирское благополучие пусть будет для вас слева; пусть будет справа благополучие, что будете иметь вечно. И если будет у вас то благополучие, что слева, не хвалитесь им. Разве ты не сделаешь замечание тому, кто ест левой рукой⁴¹? Если ты считаешь оскорблением для своего стола, что

³⁸Мф. 6:3.

³⁹Отсылка к еп. Ps. 143. 18–19.

⁴⁰Пс. 143:7–15.

⁴¹С детства детей приучали пользоваться только правой рукой при приеме пищи, за использование левой руки могли применяться наказания. Таким образом их готовили ко взрослым трапезам, во время которых было принято опираться на левый локоть,

он ест левой рукой, то как не будет оскорблением для стола Бога то, что правое ты делаешь левым, а левое — правым? Так что же? «Если я забуду тебя, Иерусалим, пусть забудет меня десница моя.»

17. «Пусть прилипнет язык мой к гортани моей, если не буду помнить тебя». То есть онемею, если не буду помнить тебя. И действительно — может ли говорить или петь тот, кто не поет песен Сиона? Это и есть наш язык — песнь Иерусалимская. Песнь мирского удовольствия — чужой язык, варварский язык, который выучили мы в плену. Поэтому нем будет перед Богом тот, кто забудет Иерусалим. Но и недостаточно только помнить о нем; ибо и враги о нем помнят, желая его уничтожения. «Каков этот град?» — спрашивают они. «Кто такие христиане? И каковы христиане? О если бы не было христиан!» Уже победила толпа пленников тех, кто держал их в плену, а те все же продолжают роптать, ожесточаются и хотят погубить странствующий среди них святой град: так Фараон хотел погубить тот народ, когда убивал новорожденных мальчиков, а девочек оставлял; добродетели душил, страсти питал. Недостаточно только помнить: обрати внимание на то, как ты помнишь. Ибо одно мы вспоминаем с ненавистью, другое — с любовью. Поэтому когда псалмопевец сказал: «Если я забуду тебя, Иерусалим, пусть забудет меня десница моя. Пусть прилипнет язык мой к гортани моей, если не буду помнить тебя», — сразу же добавил: «Если не поставлю Иерусалима во главе веселия моего». Ибо там высшее веселие, где наслаждаемся мы Богом, где уверены мы в дружественных узах и обществе сограждан. Там не повредит нам ни один соблазнитель, никто не сможет смутить нас искушением, ничто, кроме блага, не будет приносить радости. Уйдет там всякая нужда, взойдет там высшее счастье. «Если не поставлю Иерусалима во главе веселия моего».

18. И обращается он к Господу против врагов того града: «Припомни, Господи, сынов Едомовых». Едомом называют также того, кого зовут Исав; вы слышали сейчас, когда читали апостола: «Иакова Я возлюбил, а Исава возненавидел»⁴². Двое сыновей были в одной утробе, близнецы, в утробе Ревекки, дети Исаака, внуки Авраама; двое были рождены: одному предназначалось наследство, другой был наследства лишен. Был этот Исав врагом своему брату, так как младший брат получил

вследствие чего левой рукой можно было лишь держать чашу для питья или хлеб (Nadeau, 2015: 266).

⁴²Рим. 9:13; Быт. 25:23.

отцовское благословение прежде него; и исполнилось: «Старший будет служить младшему»⁴³. Кто старший брат, кто младший брат, кто есть старший, который будет служить младшему, мы сейчас понимаем. Народ иудейский, как казалось, старший, младший же по времени народ христианский. И видите вы, как старший служит младшему. Они приносят⁴⁴ Писания наши, мы живем по Писаниям их. Но чтобы вы понимали, кто старший, а кто младший в общем смысле, разъясню иначе: плотский человек называется старшим, а младшим называется человек духовный; ибо прежде он плотский, а после духовный. Перед тобой слова апостола: «Первый человек — из земли, земной; второй человек — с неба, небесный. Каков земной, таковы и земные, каков небесный, таковы и небесные. И как мы носили образ земного, будем носить и образ небесного»⁴⁵. Чуть раньше он сказал: «Но не духовное прежде, а животное, потом духовное». Он называет животным⁴⁶ то, что показал плотским. Человек, который рождается, начинает быть животным, начинает быть плотским. И если он обращается от пленения Вавилонского к возвращению в Иерусалим, то обновляется, и происходит некое обновление в согласии с новым и внутренним человеком; и оказывается он младшим по времени, большим по силе. Итак, Исав — все плотские люди, Иаков — все духовные: младшие избранные, старшие отверженные. Хочет и Исав быть избранным? Пусть станет младшим. Едомом он был назвал по красной чечевичной похлебке, то есть по пище розоватого цвета. Хорошо была приготовлена растертая чечевица; захотел Исав взять ее у брата своего Иакова и уступил ему свое первородство, побежденный желанием съесть эту чечевицу⁴⁷. Тот же уступил вожделенную пищу и принял достойную почесть. Так, через соглашение между ними, один сделался старшим, а другой младшим,

⁴³Рим. 9:12.

⁴⁴Августин неоднократно сравнивает иудеев с рабами, в обязанности которых входило носить книги за своими господами или детьми господ, — *capsarii*. Ср.: еп. Ps. 40. 14 («Прислуживают нам иудеи, будто они наши рабы (*capsarii*), носят книги, когда мы учимся»); еп. Ps. 56. 9 («Сделались они нашими секретарями (*librarii*), подобно тому как рабы носят обычно книги за своими господами»); с. 5. 5 («Сделались они кем-то вроде смотрителей, что охраняют книги. Тем рабам, которые, когда их хозяева идут в школу, носят за ними книги и сидят потом снаружи, уподобился старший сын для младшего»).

⁴⁵1 Кор. 15:46–49.

⁴⁶*Animale* в латинском переводе Первого послания к Коринфянам передает греческое τὸ ψυχικόν; очевидно, что для Августина здесь оказывается важнее связь *animal* — *animalis*, чем *anima* — *animalis*.

⁴⁷По Быт. 25:29–34; 27:36–37.

и старший служил младшему; и назван был первый Едомом. Имя Едом переводится⁴⁸, как говорят те, кто знает этот язык, как «кровь»; и пунийски⁴⁹ Едом значит «кровь». Не удивляйся: все плотские имеют отношение к крови⁵⁰. «Плоть и кровь не будут наследовать Царствия Божия»⁵¹. К тому царству не принадлежит Едом; к нему принадлежит Иаков, который отказался от плотской пищи и принял духовную почесть. И Едом сделался его врагом. Все плотские — враги духовным⁵²; все те, кто желает вещей бранных, преследует тех, кто ищет вечного. Что говорит против них псалмопевец, устремивший взгляд к Иерусалиму и просящий Бога об освобождении из плена? «Припомни, Господи, сынов Едомовых». Освободи нас от плотских, от тех, кто подражает тому Едому, кто старшие братья нам, но при этом враги. Они прежде нас рождены; но рожденные позже забрали у них первородство, ибо плотские страсти тех одолели, а отвержение страстей этих возвысили. Те завидуют, ненавидят и преследуют.

19. «Припомни, Господи, сынов Едомовых в день Иерусалима». День Иерусалима — день страданий и пленения или день счастья Иерусалима, когда он освободится, когда доберется до конца пути, когда соединится с вечностью? «Припомни, — сказал он, — Господи, не забудь, сынов Едомовых». Каких? «Говорящих: „Разрушайте, разрушайте до основания его“». Поэтому тот день помни, когда хотели они разрушить Иерусалим. Сколько же преследований претерпела Церковь! Говорили сыны Едомовы, то есть плотские люди, подчиненные дьяволу и ангелам его,

⁴⁸По-древнееврейски «кровь» — *dām*, не *edom*. Иероним объясняет значение имени Едом через слова *rufus* (красный) и *terrenus* (земной), см. Hier. пом. Hebr. 5, 24.

⁴⁹Августин владел пунийским (финикийским) языком; по крайней мере, с уверенностью можно говорить о некотором пассивном знании, см. Сох, 1988, где собраны все случаи употребления Августином пунийских слов.

⁵⁰Приведа перевод древнееврейского имени Едом, Августин выстраивает толкование стиха через переносный смысл слова «кровь». Представляется, что в этом пассаже он так же, как и в толковании на псалом 50, использует отрицательную символику крови, основанную на метонимии «следствие через причину»: как носительница падшей человеческой природы кровь становится причиной греха (Степанцов, 2008: 78–79). Сыны Едома, таким образом, оказываются носителями этой греховной природы, язычниками, которые, в отличие от христиан, «осознающих свое пленение», не пытаются ее преодолеть. Впрочем, чуть ниже Августин упоминает и о преступлениях, совершенных против христиан, поэтому можно говорить и другом, более привычном обращении с отрицательной коннотацией слова «кровь»: кровь как «видимый признак невидимого действия»: «пролитая кровь вместо греха убийства».

⁵¹1 Кор. 15:50.

⁵²Аллюзия на Гал. 5:17.

почитающие камни и деревья, следующие плотским страстям: «Убивайте христиан, уничтожайте христиан, чтобы ни осталось ни одного; разрушайте до основания!» Разве не было сказано это? И когда было это сказано, преследователи стали отверженными, а мученики увенчались короной. «Говорящих: „Разрушайте, разрушайте до основания его“». Сыны Едомовы говорят: «Разрушайте, разрушайте»; а Бог говорит: «Служите». Чьи слова могут одолеть их, если не слова Бога, который сказал: «Старший будет служить младшему»? «Разрушайте, разрушайте до основания его».

20. И обращается псалмопевец к ней: «Дочь Вавилона, о несчастная». Несчастливая из-за своего злорадного ликования, из-за своего высокомерия и враждебности: «Дочь Вавилона, о несчастная». Град зовется и Вавилоном, и дочерью Вавилона, как говорят «Иерусалим» и «дочь Иерусалима», «Сион» и «дочь Сиона» — таким же образом говорят «Церковь» и «сыны Церкви». Говорят «дочь», чтобы указать на преемственность, говорят «мать», чтобы указать на превосходство. Была когда-то первая Вавилония; но остались ли в ней люди? Продолжением Вавилонии сделалась дочь Вавилона. «Дочь Вавилона, о несчастная ты! Блажен, кто воздаст тебе за то, что ты сделала нам!» Ты несчастна, он блажен.

21. Что же ты сделала, и что воздастся тебе? Слушай: «Блажен, кто воздаст тебе твое воздаяние, что ты сделала нам». О каком воздаянии он говорит? На нем завершается псалом: «Блажен, кто возьмет и разобьет младенцев твоих о камень». Ее он называет несчастной, блаженным же того, кто воздаст ей ее воздаяние, которое она сделала нам. Посмотрим же, какое воздаяние: «Блажен, — сказал он, — кто возьмет и разобьет младенцев твоих о камень». Вот воздаяние. Что сделала нам та Вавилония? Мы уже пели в другом псалме: «Речи беззаконников превозмогли нас»⁵³. Когда мы родились, смятение мирское застало нас маленькими и душило нас пустыми заблуждениями, пока мы были младенцами. Как еще учится любить рожденный младенец, будущий гражданин Иерусалима и в предопределении Бога уже гражданин, но пока плененный до времени, если не по напештыванию родителей? Они воспитывают его и учат алчности, грабежам, ежедневной лжи, почитанию разных идолов и демонов, порочному врачеванию колдовством и чародейством. Что же будет делать младенец, нежная душа, наблюдающий за старшими,

⁵³Пс. 64:4.

если не следовать за ними в их поступках? Итак, Вавилония преследовала нас в младенчестве; но Бог позволил нам, уже взрослым, познать Его, чтобы не следовали мы заблуждениям наших родителей. Я уже говорил об этом однажды и сказал, что было это предсказано пророком: «К Тебе придут народы от краев земли и скажут: „Только ложь почитали наши отцы, пустоту и то, в чем никакой нет пользы“»⁵⁴. Это уже говорят юноши, которые детьми были убиты, так как следовали за пустотой; отринув пустоту и возродившись для Бога, пусть получают пользу и воздадут Вавилонии. Какое воздаяние ей воздадут? Которое она воздала нам. Пусть будут задушены младенцы ее; пусть младенцы ее будут уничтожены, пусть они умрут. Кто есть младенцы Вавилонии? Рождающиеся порочные страсти. Но есть такие люди, что борются со старой страстью. Когда рождается страсть, пусть не превращается она в укоренившуюся порочную привычку; пока она мала, уничтожь ее. Но следы, чтобы, будучи уничтоженной, умерла она полностью. О камень ее разбей: «Камень же был Христос»⁵⁵.

22. Братья, пусть не перестают звучать лиры, когда совершаются дела ваши; друг другу пойте песни Сиона. Как вы меня слушали охотно, так еще охотнее поступайте согласно услышанному, если не хотите быть ивами Вавилона, напитанными реками его, не приносящими никакого плода. Но вздыхайте о вечном Иерусалиме; пусть последует ваша жизнь туда, где надежда ваша: там мы будем с Христом. Христос для нас — голова, Он управляет нами сверху; однажды мы будем с Ним в одном граде, подобные ангелам Божьим. Мы бы не дерзнули надеяться на это, если бы не пообещала нам этого Истина. Итак, этого желайте, братья, об этом помышляйте днем и ночью. Тем мирским, что улыбается вам, счастьем, не хвалитесь: не позволяйте вашим страстям говорить с вами. Большой враг? Пусть будет сокрушен о камень. Малый враг? Пусть будет разбит о камень. И больших о камень сокрушайте, и малых о камень разбивайте. Пусть камень одолеет их. На камне укрепляйтесь, если не хотите, чтобы унесла вас река, ветры или ливни. Если хотите быть вооруженными против мирских соблазнов, пусть растет и крепнет в ваших сердцах стремление к Иерусалиму. Пройдет пленение, придет счастье, устранится последний враг, и будем мы ликовать вместе с Царем, и смерти не будет.

⁵⁴Иер. 16:19.

⁵⁵1 Кор. 10:4.

СОКРАЩЕНИЯ

- Cat. Agr. *Cato M. Porcius. De re rustica* // M. Porci Catonis De agri cultura / Ed. A. Mazzarino. — Lipsiae : Teubner, 1982.
- Columella, Rust. *Columella L. Junius Moderatus. De re rustica* // On Agriculture. Vol. III, Books 10–12. On Trees / Columella ; trans. from the Latin by E. S. Forster, E. H. Heffner. — London, Cambridge (Mass.) : W. Heinemann, Harvard University Press, 1941. — (Loeb Classical Library ; 408).
- en. Ps. 40 *Augustinus. Enarratio in Psalmum 40* // Œuvres de Saint Augustin. Les commentaires des Psaumes 37–44 / sous la dir. de M. Dulaey [et al.]. — Paris : Institut d'Études Augustiniennes, 2017. — P. 304–351. — (Bibliothèque Augustinienne ; 59/A).
- en. Ps. 56 *Augustinus. Enarratio in Psalmum 56* // Sancti Augustini Opera. Enarrationes in Psalmos 51–60 / hrsg. von H. Müller. — Wien : Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2004. — S. 222–257. — (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum ; 94/1).
- en. Ps. 83 *Augustinus. Enarratio in Psalmum 83* // Sancti Aurelii Augustini, Hipponensis episcopi, Opera omnia / Ed. J.-P. Migne. — Paris, 1865. — P. 1055–1069. — (Patrologia Latina ; 37).
- en. Ps. 143 *Augustinus. Enarratio in Psalmum 143* // Sancti Augustini Opera. Enarrationes in Psalmos 141–150 / hrsg. von F. Gori, I. Spaccia. — Wien : Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2005. — S. 73–100. — (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum ; 95/5).
- Hier. nom. Hebr. *Hieronymus. Liber interpretationis Hebraicorum nominum* // Sancti Hieronymi presbyteri opera / Ed. P. de Lagarde, G. Morin, M. Adriaen. — Turnhout : Brepols, 1959. — P. 57–161. — (Corpus Christianorum Series Latina ; 72).
- Hor. Sat. *Quintus Horatius Flaccus. Satirae* // Satires, Epistles and Ars Poetica / Horace ; trans. from the Latin by H. R. Fairclough. — London, Cambridge (Mass.) : W. Heinemann, Harvard University Press, 1926. — P. 1–145. — (Loeb Classical Library ; 194).
- s. 5 *Augustinus. Sermo 5* // Sancti Aurelii Augustini, Hipponensis episcopi, Opera omnia / Ed. J.-P. Migne. — Paris, 1861. — P. 52–59. — (Patrologia Latina ; 38).
- s. Dolbeau 6 [23b] *Augustinus. Sermo Dolbeau 6 [23b]* // Augustin d'Hippone. Vingt-six sermons au peuple d'Afrique / F. Dolbeau. — Paris : Études augustiniennes, 1996. — P. 459–468.

ИСТОЧНИКИ

Augustinus. Enarratio in Psalmum 136 // Sancti Augustini Opera. Enarrationes in Psalmos 134–140 / hrsg. von F. Gori, F. Recanatini. — Wien : Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2002. — S. 73–103. — (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum ; 95/4).

ЛИТЕРАТУРА

- Коляда Е. И.* Библейские музыкальные инструменты (к проблеме идентификации и перевода) // Альфа и Омега. — 1998. — Т. 18, № 4. — С. 28–43.
- Степанцов С. А.* Кровь как метонимия греха у Августина (Enarratio in Psalmum 50.19) // Новый Гермес. Вестник классической филологии и археологии. — 2008. — № 2. — С. 74–82.
- Augustinus-Lexikon*. Bd. 2 / hrsg. von C. Mayer. — Basel : Schwabe & Co., 1996–2002.
- Brown P.* Through the Eye of a Needle: Wealth, the Fall of Rome, and the Making of Christianity in the West, 350–550 AD. — Princeton : Princeton University Press, 2012.
- Claussen M. A.* “Peregrinatio” in Augustine’s “City of God” // *Traditio*. — 1991. — Vol. 46. — P. 33–75.
- Cox M. G.* Augustine, Jerome, Tyconius and the Lingua Punica // *Studia Orientalia*. — 1988. — Vol. 64. — P. 83–105.
- Fiedrowicz M.* Psalmus vox totius Christi: Studien zu Augustins „Enarrationes in Psalmos“. — Freiburg : Herder, 1997.
- Franz A.* Dexter—sinister // *Augustinus-Lexikon*. Bd. 2 / hrsg. von C. Mayer. — Basel : Schwabe & Co., 1996–2002. — S. 365–367.
- Hagendahl H.* Augustine and Latin Classics. — Göteborg : Elanders Boktryckeri Aktiebolag, 1967.
- Knauer G. N.* Peregrinatio animae. Zur Frage der Einheit der augustinischen Konfessionen // *Hermes*. — 1957. — Jg. 85, Nr. 2. — S. 216–248.
- Müller H.* Enarrationes in Psalmos. Philologische Aspekte // *Augustinus-Lexikon*. Bd. 2 / hrsg. von C. Mayer. — Basel : Schwabe & Co., 1996–2002. — S. 804–838.
- Nadeau R.* Table Manners // A Companion to Food in the Ancient World / ed. by J. Wilkins, R. Nadeau. — Oxford : Wiley-Blackwell, 2015. — P. 265–272.
- Poque S.* Le langage symbolique dans la prédication d’Augustin d’Hippone. Images héroïques. T. I. — Paris : Études augustiniennes, 1984.
- Rossiter J. J.* Wine and Oil Processing at Roman Farms in Italy // *Phoenix*. — 1981. — Vol. 35, no. 4. — P. 345–361.
- Scully E.* Jerusalem’s Lost Etymology: How Augustine Changed Latin Eschatology // *Vigiliae Christianae*. — 2015. — Vol. 69. — P. 1–30.

Avreliy Avgustin [Aurelius Augustinus]. 2018. "Tolkovaniye na psalom 136 [Enarratio in Psalmum 136]" [in Russian], trans. from the Latin by P. N. Semenova. Ed. by S. A. Stepantsov. *Filosofiya. Zhurnal Vyshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* II (1), 117–141.

AURELIUS AUGUSTINUS

ENARRATIO IN PSALMUM 136

Translation of: Augustinus. 2002. "Enarratio in Psalmum 136" [in Latin]. In *Sancti Augustini Opera. Enarrationes in Psalmos 134–140*, ed. by F. Gori and F. Recanatini, 73–103. Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, 95/4. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.

DOI: 10.17323/2587-8719-2018-II-1-117-141.

REFERENCES

- Augustinus. 1861. "Sermo 5" [in Latin]. In *Sancti Aurelii Augustini, Hipponensis episcopi, Opera omnia*, ed. by J.-P. Migne, 52–59. Patrologia Latina 38. Paris.
- . 1865. "Enarratio in Psalmum 83" [in Latin]. In *Sancti Aurelii Augustini, Hipponensis episcopi, Opera omnia*, ed. by J.-P. Migne, 1055–1069. Patrologia Latina 37. Paris.
- . 1996. "Sermo Dolbeau 6 [23b]" [in Latin]. In *Augustin d'Hyppone. Vingt-six sermons au peuple d'Afrique*, by F. Dolbeau, 459–468. Paris : Études augustiniennes.
- . 2004. "Enarratio in Psalmum 56" [in Latin]. In *Sancti Augustini Opera. Enarrationes in Psalmos 51–60*, ed. by H. Müller, 222–257. Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, 94/1. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- . 2005. "Enarratio in Psalmum 143" [in Latin]. In *Sancti Augustini Opera. Enarrationes in Psalmos 141–150*, ed. by F. Gori and I. Spaccia, 73–100. Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, 95/5. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- . 2017. "Enarratio in Psalmum 40" [in Latin]. In *Œuvres de Saint Augustin. Les commentaires des Psaumes 37–44*, ed. by M. Dulaey et al., 304–351. Bibliothèque Augustinienne, 59/A. Paris : Institut d'Études Augustiniennes.
- Brown, P. 2012. *Through the Eye of a Needle: Wealth, the Fall of Rome, and the Making of Christianity in the West, 350–550 AD*. Princeton: Princeton University Press.
- Cato M. Porcius. 1982. "De re rustica" [in Latin]. In *M. Porci Catonis De agri cultura*, ed. by A. Mazzarino. Lipsiae: Teubner.
- Claussen, M. A. 1991. "'Peregrinatio' in Augustine's 'City of God.'" *Traditio* 46:33–75.
- Columella L. Junius Moderatus. 1941. "De re rustica" [in Latin]. In *On Agriculture. Vol. III, Books 10–12. On Trees*, by Columella, trans. from the Latin by E. S. Forster and E. H. Heffner. Loeb Classical Library 408. London and Cambridge (Mass.): W. Heinemann, Harvard University Press.
- Cox, M. G. 1988. "Augustine, Jerome, Tyconius and the Lingua Punica." *Studia Orientalia* 64:83–105.
- Fiedrowicz, M. 1997. *Psalmus vox totius Christi: Studien zu Augustins "Enarrationes in Psalmos"* [in German]. Freiburg: Herder.
- Franz, A. 1996–2002. "Dexter — sinister" [in German]. In Mayer 1996–2002, 365–367.
- Hagendahl, H. 1967. *Augustine and Latin Classics*. Göteborg: Elanders Boktryckeri Aktiebolag.

- Hieronymus. 1959. "Liber interpretationis Hebraicorum nominum" [in Latin]. In *Sancti Hieronymi presbyteri opera*, ed. by P. de Lagarde, G. Morin, and M. Adriaen, 57–161. Corpus Christianorum Series Latina 72. Turnhout: Brepols.
- Knauer, G. N. 1957. "Peregrinatio animae. Zur Frage der Einheit der augustinischen Konfessionen" [in German]. *Hermes* 85 (2): 216–248.
- Kolyada, Ye. I. 1998. "Bibleyskiye muzykal'nyye instrumenty (k probleme identifikatsii i perevoda) [Biblical Musical Instruments (On the Identification and Translation)]" [in Russian]. *Al'fa i Omega [Alpha and Omega]* 18 (4): 28–43.
- Mayer, C., ed. 1996–2002. *Augustinus-Lexikon* [in German]. Vol. 2. Basel: Schwabe & Co.
- Müller, H. 1996–2002. "Enarrationes in Psalmos. Philologische Aspekte" [in German]. In Mayer 1996–2002, 804–838.
- Nadeau, R. 2015. "Table Manners." In *A Companion to Food in the Ancient World*, ed. by J. Wilkins and R. Nadeau, 265–272. Oxford: Wiley-Blackwell.
- Poque, S. 1984. *Le langage symbolique dans la prédication d'Augustin d'Hippone. Images héroïques* [in French]. Vol. 1. Paris: Études augustinienes.
- Quintus Horatius Flaccus. 1926. "Satirae" [in Latin]. In *Satires, Epistles and Ars Poetica*, by Horace, trans. from the Latin by H. R. Fairclough, 1–145. Loeb Classical Library 194. London and Cambridge (Mass.): W. Heinemann, Harvard University Press.
- Rossiter, J. J. 1981. "Wine and Oil Processing at Roman Farms in Italy." *Phoenix* 35 (4): 345–361.
- Scully, E. 2015. "Jerusalem's Lost Etymology: How Augustine Changed Latin Eschatology." *Vigiliae Christianae* 69:1–30.
- Stepantsov, S. A. 2008. "Krov' kak metonimiya grekha u Avgustina (Enarratio in Psalmum 50.19) [Blood as a Metonymy for Sin in St. Augustine (Enarratio in Psalmum 50.19)]" [in Russian]. *Novyy Germes. Vestnik klassicheskoy filologii i arkheologii [New Hermes. Bulletin of Classical Philology and Archeology]*, no. 2: 74–82.

ФИЛОСОФСКАЯ КРИТИКА

РЕЦЕНЗИИ

BOOK REVIEWS

Владимир Шмаков*

ПОСТИГАЯ МЫСЛЬ ФИЛОСОФА**

РЕЦЕНЗИЯ НА КНИГУ ТЕРЕЗЫ ОБОЛЕВИЧ О СЕМЕНЕ ФРАНКЕ

ОБОЛЕВИЧ Т. СЕМЕН ФРАНК. ШТРИХИ К ПОРТРЕТУ ФИЛОСОФА. — М. : БВИ, 2017.

DOI: 10.17323/2587-8719-2018-11-1-145-148.

Тереза Оболевич — профессор, заведующая кафедрой философии религии Папского университета Иоанна Павла II (Краков). На ее счету множество статей и монографий, посвященных русской философии, в том числе философии известного русского мыслителя С. Л. Франка. Новая книга Оболевич посвящена исследованию и анализу жизни и творчества русского философа и основана на привлечении архивных материалов и новейших исследований.

В книге можно выделить две основные части. В первой части Оболевич исследует онтологические и эпистемологические идеи Франка, процесс возрастания его интереса к философии и этапы философского творчества, а также прослеживает процесс включения его размышлений в общеевропейский и русский философский контекст. Во второй части исследуются этапы жизни Франка в эмиграции, его отношение к другим русским интеллектуалам и история публикации его произведений.

Актуальность данной работы обусловлена, прежде всего, подробным анализом процесса становления, этапов и аспектов философского творчества Франка. Автор выделяет ряд важных вех его философской мысли: марксизм (сначала в ортодоксально-революционном, а затем в критическом варианте), ницшеанство, субъективный идеализм (кантианство и неокантианство), объективный идеализм (неоплатонизм и идеи Николая Кузанского) и христианский мистицизм. Каждый предыдущий этап, как отмечает автор, подготавливал Франка к принятию другого.

Началось его философское творчество с увлечения марксизмом. Именно под влиянием Маркса Франк пришел к пониманию того, что реальность подчиняется определенным (социально-экономическим) законам.

*Шмаков Владимир Владимирович, аспирант Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета (Москва), vsh11992@yandex.ru.

**© Шмаков, В. В. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

Как отмечает Тереза Оболевич, в дальнейшем Франк перейдет к идеализму. Здесь важнейшую роль сыграл Ницше, у которого Франк нашел ответы на нравственные вопросы.

Вскоре молодой мыслитель начинает интересоваться проблемами эпистемологического и онтологического порядка. Так, метафизика, согласно раннему Франку, имеет субъективный, а не объективный характер. Она должна отрицать «философию действительности», под которой он понимал как метафизику, так и позитивизм, которые находятся «под гипнозом бытия».

Дальнейшее философское развитие Франка проходит под влиянием другого мыслителя — И. Гёте. Как отмечает Оболевич, в своих философских взглядах Франк начал делать акцент на онтологизме — первенстве бытия над познанием, онтологии над гносеологией. Задачу философии он понимал как необходимость найти надлежащую онтологию, которая могла бы считаться основой для теории познания. Роль такой онтологии выполняет система, предполагающая связь между субъектом и объектом во всеединстве.

В связи с этими идеями Франка автор книги проводит параллель между онтологическими подходами Франка и Николая Гартмана. Между двумя концепциями существует, как отмечает автор, не только отчетливое сходство, но и существенное различие. Сходство заключается в способе реализации онтологии и понимания ее роли как таковой, а различие — в разных способах этой реализации. Отличительной чертой онтологической гносеологии Франка является теория всеединства. Именно онто-гносеологический проект представляет квинтэссенцию его мысли, воплощенную в работе «Предмет знания», которая в дальнейшем получила свое развитие в поздних трудах.

В этом смысле важным является раздел, посвященный отношению Франка к идеям А. Ф. Лосева, где исследуются точки соприкосновения концепции «непостижимого» Франка и лосевской философии имени.

Согласно учению Франка о всеединстве-абсолюте, всякое познание возможно, но само по себе оно не подлежит постижению. Так, в книге «Непостижимое» он занимается преимущественно вопросами познания Бога. Франк называет свою позицию панентеизмом: согласно ей, Бог присутствует в мире, но не исчерпывается в нем. С точки зрения Лосева, Бог, будучи всеединством, является условием всякого суждения и остается за гранью нашего языка. Но различие между ними заключается в том, что Франк обосновывает свою позицию посредством

христианского панентеизма, а Лосев исходит из сочетания апофатизма и символизма.

Характеризуя первую часть книги, можно отметить, что Тереза Оболевич предложила свою реконструкцию философских взглядов и подходов Франка, а также продемонстрировала уникальные черты этих подходов через призму сравнительного анализа, основанного на привлечении широкого спектра литературы западных и русских авторов.

Во второй части книги Оболевич на основе документов Бахметьевского архива, находящегося в Колумбийском Университете в Нью-Йорке, а также других архивных фондов воссоздает этапы жизни Франка в эмиграции и его отношения с другими русскими интеллектуалами. Среди этих документов как письма Франка, так и письма к Франку, в том числе таких известных русских мыслителей, как Н. А. Бердяев, Н. О. Лосский, В. Н. Лосский, С. Н. Булгаков, Л. П. Карсавин, Г. В. Флоровский, Л. Бинсвангер, П. Б. Струве, В. В. Зеньковский, арх. Иоанн (Шаховской), М. И. Лот-Бородина и другие.

В этой части автор анализирует переписку Франка с другими философами и богословами, мнения других мыслителей о Франке и его работах, а также посмертные издания его работ. В разделе, посвященном религиозным воззрениям Франка, Тереза Оболевич отмечает широту и универсальность его взглядов на Церковь и на национальный вопрос. Кроме того, исследовательница подробно анализирует переписку Франка с другими мыслителями, уделяя внимание их взглядам на труды Франка. Среди них она выделяет о. Киприана Керна, арх. Иоанна (Шаховского), В. Н. Лосского, Н. О. Лосского, И. А. Ильина, Н. М. Зернова, В. В. Зеньковского, Н. А. Бердяева и др. В книге приведены избранные фрагменты писем Эйнштейна к Франку. Великий физик был членом основанного в 1923 г. «Общества друзей новой России». Франку, как отмечает автор, в какой-то степени удалось развеять иллюзии Эйнштейна относительно ситуации в Советском Союзе и повлиять на эволюцию его «красных» воззрений.

Во второй части второй главы приведена небольшая статья Франка «Пасха», хранящаяся в Бахметьевском архиве; ее подробный анализ представлен в комментарии, в котором Оболевич подчеркивает важность темы воскресения Христова в работах Франка.

Далее в книге опубликованы некоторые тексты и письма Франка из Бахметьевского архива. Так, в речи, произнесенной на открытом заседании Русского академического союза в Берлине 24 сентября 1926 г.,

Франк излагает свою личную позицию в связи с последствиями Карловацкого собора 1921 г., объясняя, почему он сохраняет верность Московскому патриархату. Опубликованное письмо Франка к дочери Наталье Скорер, как отмечает автор книги в комментарии к тексту, свидетельствует о силе его веры в воскресение Христа и его личном опыте страдания, которое ведет только к надежде и к счастью.

Тереза Оболевич проделала колоссальную работу, изучив и подготовив к публикации новые материалы Франка, которые раньше встречались только в виде упоминаний в некоторых исследовательских работах. Исследовательница предлагает новый конструктивный взгляд и новое видение философии Франка в аналитическом ключе, что позволяет выявить эволюцию его метафизических и эпистемологических взглядов. Кроме того, в книге приводится подробный анализ жизни и философии Франка в эмиграции на основе его писем и некоторых рукописей, а также прослеживается становление его творчества в тот период.

Следует отметить, впрочем, что данная реконструкция биографии, а также идей и взглядов мыслителя, как отмечает сама исследовательница, дает лишь полифоническую и отчасти мозаичную картину его творчества и не претендует на всесторонний и подробный анализ как биографического, так и эпистолярного наследия русского мыслителя. Тем не менее, в книге предпринята новая попытка взглянуть на жизнь и творчество Франка как с внешней, так и с внутренней сторон, что и составляет, по мнению рецензента, главную актуальность и новизну данного исследования.

Shmakov, V. V. 2018. "Postigaya mysl' filosafo [Understanding the Philosopher's Thought]: retsenziya na knigu Terezy Obolevich o Semene Franke [A Review of Teresa Obolevitch's Book on S. Frank]" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* II (1), 145–148.

V. V. SHMAKOV

PHD STUDENT AT THE SAINT TIKHON'S ORTHODOX UNIVERSITY OF HUMANITIES (MOSCOW)

UNDERSTANDING THE PHILOSOPHER'S THOUGHT

A REVIEW OF TERESA OBOLEVITCH'S BOOK ON S. FRANK

OBOLEVICH, T. [OBOLEVITCH, T.] 2017. *SEMEN FRANK. SHTRIKHI K PORTRETU FILOSOFA [S. FRANK. TOUCHES TO THE PHILOSOPHER'S PORTRAIT]* [IN RUSSIAN]. MOSKVA [MOSCOW]: BIBLEYSKO-BOGOSLOVSKIY INSTITUT

DOI: 10.17323/2587-8719-2018-II-1-145-148.

АРТЕМ КОЛГАНОВ, ДЕНИС ШАЛАГИНОВ*

СКОРОСТЬ НА ПРОДАЖУ**

РЕЦЕНЗИЯ НА КНИГУ БЕНДЖАМИНА НОЙЗА ОБ АКСЕЛЕРАЦИОНИЗМЕ

Noys B. MALIGN VELOCITIES: ACCELERATIONISM AND CAPITALISM. — WINCHESTER : ZERO BOOKS, 2014.

DOI: 10.17323/2587-8719-2018-II-1-149-155.

Можно ли считать скорость спасительной? Попытке ответить на этот вопрос посвящена работа британского критического теоретика Бенджамина Нойза «Злокачественные скорости: акселерационизм и капитализм», которая представляет собой развернутое критическое введение в проблематику акселерационизма — комплекса теоретических проектов, основополагающим для которых является допущение возможности «разогнать капитализм до смерти» (Лэнд, Коваль, 2018: 45). Термин «акселерационизм» был введен Нойзом в более ранней работе (Noys, 2010: 4–5) для обозначения специфической логики, характерной для ультралевого поворота во французской философии 1970-х¹ и ассоциирующейся в первую очередь с известным лозунгом Делёза и Гваттари: «Не выходить из процесса, а идти дальше» (Делёз и Гваттари, Кралечкин, 2008: 378). Содержательная сторона этой философской «максимы», как известно, состояла в констатации необходимости двигаться по направлению ко все большей маркетизации и дегуманизации: не просто идти в ногу с «диким» капитализмом, но опережать его, что якобы приведет к системному коллапсу. Эта квази-апокалиптическая «утвердительная» ставка и была проблематизирована Нойзом, с точки зрения которого

*Колганов Артём Вадимович, Шалагинов Денис Сергеевич, студент бакалавриата и аспирант Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (Москва), kolganovartyom@gmail.com, deterritorisation@yandex.ru.

**© Колганов А. В.; Шалагинов, Д. С. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

¹В данном контексте, как правило, упоминаются «Анти-Эдип» Делеза и Гваттари (Делёз и Гваттари, Кралечкин, 2008), «Либицинальная экономика» Лиотара (Lyotard, 1993) и «Символический обмен и смерть» Бодрийяра (Бодрийяр, Зенкин, 2011).

акселерационизм не способен выполнить свои «обещания»; отсюда необходимость реабилитации в современной континентальной теории более традиционного критического инструмента — негативности.

В «Злокачественных скоростях» предложенный Нойзом концепт акселерационизма сыграл роль «оператора общности», который позволил не только удержать вместе различные теоретические тренды 70-х, но и сконструировать специфическую генеалогию акселерационистского мышления, линия становления которого, помимо концепций упомянутых ультралевых философов-постструктуралистов, «пересекает» итальянский футуризм, некоторые направления русского авангарда, постопераизм, деятельность CCRU² и ряд других течений.

Впрочем, подобная попытка написания «истории акселерационизма» не лишена негативных эффектов, так как предприятие Нойза приводит к специфической «расфокусировке»: акселерационизм «рассеивается» в многочисленных реконструируемых исследователем контекстах, утрачивая «облик» целостного теоретического тренда и, таким образом, сокращаясь до импульса ускорения, что до некоторой степени снижает аналитическую значимость книги Нойза. Большой интерес в этом свете предположительно представляет не столько историко-философский аспект работы, сколько осуществляемая исследователем систематическая критика, позволяющая четче очертить контуры его собственного проекта, ориентированного на проработку теории негативности в современных континентальных «условиях». Уже в предисловии Нойз эксплицирует свою позицию, открыто заявляя о несогласии с акселерационистской ставкой (Noys, 2014: 1). Впрочем, следует заметить, что развитый Нойзом в более ранней работе «отрицательный» проект в «Злокачественных скоростях» имеет скорее прикладное значение, оказываясь методом, позволяющим реализовать критику разнородных акселерационистских решений.

Скорость, машина и труд — эти проблемы оказываются «базисом», который помогает Нойзу выстроить свою аргументационную систему. В частности, именно с отсылкой к этой концептуальной триаде Нойз характеризует акселерационизм как стратегию, которая предполагает решение проблемы труда путем его реинтеграции в машинное производство в контексте ускоряющейся капиталистической динамики (ibid.: 20).

²CCRU — Cybernetic Culture Research Unit («Группа исследований кибернетической культуры») — междисциплинарная исследовательская группа, основанная Сэди Планта при Уорвикском университете в 1995 г.

В дальнейшем исследовательский фокус перемещается от одной проблемы к другой в процессе анализа разнородных кейсов. В семи главах книги Нойз собирает воедино множественные исторические дискурсы, так или иначе связанные с проблемой ускорения, — от утопических идеалов революции 1917 г. и стахановского труда до детройтского техно и кибернетических фантазий 90-х.

Помещая акселерационизм в исторический контекст, Нойз выявляет подчас не вполне очевидные импликации одержимости скоростью, машинным производством и минимизацией трудовых затрат. Любая утопическая греза такого рода на практике оборачивается рекуперацией эмансипаторного потенциала. Подобные «неудачи утверждения» (Нойз, Кулаев и Ермошина, 2013) становятся «достаточным основанием» для обращения к философии негативности — этот жест резюмирует критический разбор акселерационистского проекта в заключительной главе книги.

Несомненное достоинство работы Нойза — ее междисциплинарный характер. Если представить работу теории в качестве сцепления междисциплинарных наработок внутри общего проблемного поля, то «Злокачественные скорости» представляют собой блестящий образец подобного подхода. Известное высказывание Джеймисона о современной теории как о жанре, стирающем границы дисциплинарных полей и представляющем одновременно множество дискурсивных стратегий и ни одну из них в отдельности (Джеймисон, Аронсон и др., 2014: 290), как нельзя лучше подходит для описания стилистической специфики данной работы. Сочетая собственно философский дискурс, литературную критику, теорию медиа и критическую социологию, Нойз решает как дескриптивные, так и аналитические задачи, поставленные в книге, у которой, впрочем, есть и существенные недостатки.

В частности, Нойз указывает на то, что у акселерационизма практически нет последовательных адептов, и это замечание до некоторой степени справедливо: не без риска впадения в редуционизм можно заявить, что акселерационизм как сугубо философский тренд исчерпывается проектами Ника Лэнда (и CCRU) и теоретической продукцией, порожденной левым акселерационистским ренессансом, в первую очередь связанным с идеями Ника Шрничека (Nick Srnicek) и Алекса Уильямса (Alex Williams). В первом случае ставка на ускорение неотделима от параакадемической посткритической философской активности, которая не может быть исчерпывающим образом осмыслена вне связи с духом времени (киберкультура 90-х). Во втором случае ускорение

оказывается эдаким ядром политической программы, апроприирующей лэндрианские интуиции с целью их «левого» перепрограммирования. Точкой конвергенции обоих проектов является апелляция к акселерационистскому фрагменту из «Анти-Эдипа» как специфическому образцу перекрестного прочтения Маркса и Ницше³. Прочие теоретики акселерационизма (Shaviro, 2015) занимают по отношению к нему своеобразную метапозицию: не причисляя себя к «акселерационистам», они пытаются «вычлениить» эвристический и эстетический потенциал направления, прорабатывая частные его аспекты. Такая ситуация неявным образом ставит под вопрос легитимность признания за акселерационизмом какой-либо сильной философской позиции, т. е. подтачивает мысль об акселерационизме как о некоем «целом». Речь, скорее, следует вести о специфическом воплощении логики бренда в области интеллектуальной продукции: будущее, в которое устремлен акселерационизм и которого его якобы «лишает» критик Нойз, вполне соответствует критерию будущности, предполагаемому провокационным тезисом Лэнда: «завтрашний день уже поступил в продажу» (Land, 2012: 396). В этом смысле деятельность Нойза связана даже не столько с некоей «реификацией» акселерационизма, сколько с «утилизацией» ажиотажа вокруг того, что «обрело плоть» с легкой руки британского критика. Этот тезис предположительно перестает казаться дерзким, как только мы «подключаем» его к богатому материалу книги Нойза, ведь это богатство — обратная сторона желания как можно скорее разглядеть и зафиксировать ускорение где бы то ни было, пока скорость не упала в цене. Здесь проявляется особая интеллектуальная прозорливость Нойза, ведь спустя три года после выпуска книги акселерационизму как концепту был вынесен приговор: «термин „акселерационизм“ стал бесполезным — им обозначается что угодно для кого угодно» (Шрничек, Мирошниченко, 2018: 88). Несомненно, появление дискуссий вокруг ускорения продиктовано не только вопросами купли-продажи интеллектуальной

³ «Но каков же путь революции, если он есть? Уйти с мирового рынка, как советует Самир Амин странам третьего мира, предлагая забавно обновленный вариант фашистского „экономического решения“? Или же идти в противоположном направлении? То есть еще дальше в движении рынка, раскодирования и детерриториализации? Ведь, быть может, потоки еще недостаточно раскодированы с точки зрения теории и практики потоков с высоким психозфреническим содержанием. Не выходить из процесса, а идти дальше, „ускорять процесс“, как говорил Ницше, — на самом деле таких примеров мы практически не видели» (Делёз и Гваттари, Кралечкин, 2008: 378).

продукции и накопления символического капитала марксистскими теоретиками, а связано, в частности, с «капиталистическим реализмом» — параличом политического воображения (Фишер, Кралечкин, 2010), преодолеть который якобы призван акселерационизм. Вопрос лишь в том, насколько эффективным оружием в борьбе с поздним капитализмом являются интеллектуальные бренды. Если скорость предположительно не является панацеей от всех капиталистических «бед», то она, на наш взгляд, вполне способна стать ходовым интеллектуальным товаром.

В заключение необходимо сказать несколько слов о проекте философии негативности, развиваемом Нойзом: теоретическая задача философии отрицания в его изводе более или менее очевидна и сводится, в самом общем смысле, к утилизации ультралевого наследия мая 68-го, сопровождаемой перенастройкой апроприруемых решений на «негативный» лад. Однако сложность переформатирования утвердительного мышления в отрицательное обратно пропорциональна позитивному вкладу «Злокачественных скоростей» в решение проблемы паралича политического воображения: в работе Нойза можно обнаружить немало интересных критических ходов и красноречивых обвинений в адрес капиталистов, акселерационистов и т. д., но мы вряд ли найдем в ней ответ на старый ленинский вопрос: «Что делать?»

ЛИТЕРАТУРА

- Делёз Ж., Гваттари Ф. Анти-Эдип: капитализм и шизофрения / пер. с фр. Д. Ю. Кралечкина. — Екатеринбург : У-Фактория, 2008.
- Джеймисон Ф. Марксизм и интерпретация культуры / пер. с англ. О. Аронсона [и др.]. — Москва, Екатеринбург : Кабинетный ученый, 2014.
- Лэнд Н. «Фрагментация — вот единственная стратегия». Интервью с Ником Лэндом / пер. с англ. М. Коваля // Логос. — 2018. — Т. 28, № 2. — С. 31–54.
- Нойз Б. Рециркуляция негативности: теория, литература и неудачи утверждения / пер. с англ. М. Кулаева, К. Ермошиной // Stasis. — 2013. — № 1. — С. 156–173.
- Термин «акселерационизм» стал бесполезным. Интервью с Ником Шрничеком / пер. с англ. М. Мирошниченко // Логос. — 2018. — Т. 28, № 2. — С. 87–103.
- Фишер М. Капиталистический реализм / пер. с англ. Д. Ю. Кралечкина. — М. : Ультракультура 2.0, 2010.
- Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть / пер. с фр. С. Н. Зенкина. — М. : Добросвет, 2011.

- Land N.* No Future // *Fanged Noumena*. — Falmouth : Urbanomic, 2012. — P. 391–400.
- Lyotard J.-F.* Libidinal Economy. — Bloomington, Indianapolis : Indiana University Press, 1993.
- Noys B.* The Persistence of the Negative. A Critique of Contemporary Continental Theory. — Edinburgh : Edinburgh University Press, 2010.
- Noys B.* Malign Velocities: Accelerationism and Capitalism. — Winchester : Zero Books, 2014.
- Shaviro S.* No Speed Limit: Three Essays on Accelerationism. — Minneapolis : University of Minnesota Press, 2015.

.....

Kolganov, A. V., and D. S. Shalaginov. 2018. “Skorost’ na prodazhu [Speed for Sale]: retsenziya na knigu Bendzhamina Noya ob akseleratsionizme [A Review of Benjamin Noys’ Book on Accelerationism]” [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* II (1), 149–155.

.....

ARTEM KOLGANOV, DENIS SHALAGINOV
BA AND PHD STUDENTS AT THE NATIONAL RESEARCH UNIVERSITY
HIGHER SCHOOL OF ECONOMICS, MOSCOW

SPEED FOR SALE

A REVIEW OF BENJAMIN NOYS’ BOOK ON ACCELERATIONISM

NOYS, B. 2014. *MALIGN VELOCITIES: ACCELERATIONISM AND CAPITALISM*. WINCHESTER: ZERO BOOKS

DOI: 10.17323/2587-8719-2018-II-1-149-155.

REFERENCES

- Bodriyyar, Zh. [Baudrillard, J.] 2011. *Simvolicheskiy obmen i smert’ [L’échange symbolique et la mort]*. Trans. from the French by S. N. Zenkin. Moskva [Moscow]: Dobrosvet.
- Deléz, Zh., and F. Gvattari [Deleuze, G., and F. Guattari]. 2008. *Anti-Edip: kapitalizm i shizofreniya [L’Anti-Œdipe: Capitalisme et Schizophrénie]* [in Russian]. Trans. from the French by D. Yu. Kralechkin. Yekaterinburg: U-Faktoriya.
- Dzheymison, F. [Jameson, F.] 2014. *Marksizm i interpretatsiya kul’tury [Marxism and the Interpretation of Culture]* [in Russian]. Trans. from the English by O. Aronson et al. Moskva and Yekaterinburg: Kabinetnyy uchenyy.
- Fisher, M. 2010. *Kapitalisticheskiy realizm [Capitalist Realism]* [in Russian]. Trans. from the English by D. Yu. Kralechkin. Moskva [Moscow]: Ul’trakul’tura 2.0.
- Land, N. 2012. “No Future.” In *Fanged Noumena*, 391–400. Falmouth: Urbanomic.
- Land, N. [Land, N]. 2018. “‘Fragmentatsiya — vot yedinstvennaya strategiya’. Interv’yu s Nikom Landom [The Only Thing I Would Impose is Fragmentation]” [in Russian], trans. from the English by M. Koval’. *Logos* 28 (2): 31–54.
- Lyotard, J.-F. 1993. *Libidinal Economy*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.

- Noyz, B. [Noys, B.] 2013. "Retsirkulyatsiya negativnosti: teoriya, literatura i neudachi utverzhdeniya [The Recirculation of Negativity: Theory, Literature, and the Failures of Affirmation]" [in Russian], trans. from the English by M. Kulayev and K. Yermoshina. *Stasis*, no. 1: 156–173.
- Noys, B. 2010. *The Persistence of the Negative. A Critique of Contemporary Continental Theory*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- . 2014. *Malign Velocities: Accelerationism and Capitalism*. Winchester: Zero Books.
- Shaviro, S. 2015. *No Speed Limit: Three Essays on Accelerationism*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- "Termin 'akseleratsionizm' stal bespoleznym. Interv'yū s Nikom Shrnichekom [The Term 'Accelerationism' Has Become Useless: An Interview with Nick Srnicek]." 2018 [in Russian], trans. from the English by M. Miroshnichenko. *Logos* 28 (2): 87–103.

